

# LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO TUỆ QUANG TẬP 30/1



PHẬT LỊCH 2560 - 2016

LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO  
TUỆ QUANG

TẬP 30/1

No. 1564-1574



# GIỚI THIỆU<sup>(1)</sup> TÓM LƯỢC VỀ NỘI DUNG TẬP 30

Tập 30 Đại Tạng Kinh Đại Chánh Tân Tu gồm 2 phần:

Phần đầu (Trang 1 – 278B): Tập hợp giới thiệu các luận thuộc Bộ *Trung Quán*, từ N<sup>o</sup> 1564 đến N<sup>o</sup> 1578.

Phần sau (Trang 279 – 1035B): Tập hợp giới thiệu các luận thuộc Bộ *Du Già 1*, từ N<sup>o</sup> 1579 đến N<sup>o</sup> 1584.

Hai Bộ *Trung Quán* và *Du Già* đều thuộc về loại Bộ thứ 1: Tập hợp các Kinh, Luận chính cùng với các Kinh, Luận liên hệ, đồng hệ, biệt hành... Chúng tôi xin dựa theo nghĩa ấy để giới thiệu tóm lược về nội dung của hai Bộ.

## ***I. Bộ Trung Quán.***

***1. Luận chính:*** Luận chính của Bộ *Trung Quán* là *Trung Luận* (Màdhyamaka – sàstra) hoặc *Luận Trung Quán*, còn có tên là *Luận Đại Thừa Trung Quán*, *Luận Bát Nhã Đẳng*. Tác giả là *Bồ tát Long Thọ* (Nàgàrjuna – Thế kỷ 2 – 3 TL), người đã có những đóng góp rất lớn vào quá trình hình thành cùng phát triển của Phật giáo Đại thừa, cũng là người mở đầu cho công việc giải thích, quảng diễn các Kinh, Luận thuộc Phật giáo Bắc truyền.

*Trung Luận* được viết theo thể kệ, gồm 27 phẩm, 446 kệ. Bản Hán dịch của Pháp sư *Cưu Ma La Thập* gồm 446 kệ, mỗi kệ gồm 4

---

<sup>1</sup> Xin xem phần giới thiệu tổng quát ở tập đầu của Luận tạng tiếng Việt.

câu – 5 chữ, với 27 phẩm như sau: (1) Phẩm Quán về nhân duyên (16 kệ). (2) Phẩm Quán về khứ lai (25 kệ). (3) Phẩm Quán về sáu tình (Sáu căn – 8 kệ). (4) Phẩm Quán về năm âm (Năm uẩn – 9 kệ). (5) Phẩm Quán về sáu chủng (8 kệ). (6) Phẩm Quán về nhiễm – người nhiễm (10 kệ). (7) Phẩm Quán về ba tướng (35 kệ). (8) Phẩm Quán về tác – tác giả (12 kệ). (9) Phẩm Quán về bản trụ (12 kệ). (10) Phẩm Quán về đốt cháy, bị đốt cháy (16 kệ). (11) Phẩm Quán về bản tế (8 kệ). (12) Phẩm Quán về khổ (10 kệ). (13) Phẩm Quán về hành (9 kệ). (14) Phẩm Quán về hợp (8 kệ). (15) Phẩm Quán về có – không (11 kệ). (16) Phẩm Quán về buộc – mở (10 kệ). (17) Phẩm Quán về nghiệp (33 kệ). (18) Phẩm Quán về pháp (12 kệ). (19) Phẩm Quán về thời (6 kệ). (20) Phẩm Quán về nhân quả (24 kệ). (21) Phẩm Quán về thành hoại (20 kệ). (22) Phẩm Quán về Như Lai (16 kệ). (23) Phẩm Quán về điên đảo (24 kệ). (24) Phẩm Quán về bốn đế (40 kệ). (25) Phẩm Quán về Niết bàn (24 kệ). (26) Phẩm Quán về mười hai nhân duyên (9 kệ). (27) Phẩm Quán về tà kiến (31 kệ).

Vì viết theo thể *kệ* nên độ dày của *Trung Luận* không nhiều. Ngay như bản chú giải *Trung Luận* của Phạm chí *Thanh Mục* – là bản được biết đến nhiều nhất, cũng chỉ hơn 38 trang Hán Tạng. Tuy nhiên, vì Nội hàm và Ngoại tương của *Trung Luận* là cực lớn, nói cách khác, những vấn đề được *Trung Luận* nêu lên, đặt ra là hết sức hàm súc, bao quát, quan trọng, nên tác động cùng ảnh hưởng của luận là vô lượng vô biên. Thế nên ĐTK/ĐCTT đã dùng *Trung Luận* và các Luận liên hệ để lập riêng làm Bộ *Trung Quán* là hoàn toàn hợp lý. (Bộ *Trung Quán* chỉ gồm chưa tới 280 trang Hán Tạng, là Bộ có số lượng trang ít nhất trong Tạng Luận. Bộ *A Tỳ Đà* là Bộ có số trang nhiều nhất: Trên 3500 trang Hán Tạng).

Bốn bản *Trung Luận* hiện có nơi Bộ *Trung Quán* đều là những Bản Luận Thích mang số hiệu 1564, 1565, 1566, 1567.

Bản 1: Mang tên *Trung Luận*. Phạm chí *Thanh Mục* chú giải, Pháp sư *Cưu Ma La Thập* (344 – 413) Hán dịch vào đời *Hậu Tần* (384 – 417) gồm 4 quyển. Đại sư *Tăng Duệ* viết Tựa, có ghi rõ số lượng kệ nơi mỗi phẩm (N<sup>o</sup> 1564, trang 1 – 39B).

Bản 2: Mang tên là *Thuận Trung Luận Nghĩa*... Bồ tát *Vô Trước* giải thích, Hán dịch là Đại sư *Cù Đàm Bát Nhã Lưu Chi* (Hậu bán thế kỷ 5 – đầu thế kỷ 6 TL), dịch vào đời *Nguyên Ngụy* (339 – 534) gồm 2 quyển (N<sup>o</sup> 1565, trang 39C – 50B).

Bản 3: Mang tên là *Bát Nhã Đẳng Luận Thích*. Luận sư *Phân Biệt Minh* (Thanh Biện) giải thích, Hán dịch là Đại sư *Ba La Phả Mật Đa La* (565 – 633), dịch vào đầu đời *Đường* (618 – 906) gồm 15 quyển, Đại sư *Tuệ Trách* viết Tựa (N<sup>o</sup> 1566, trang 50C – 135).

Bản 4: Mang tên là *Đại Thừa Trung Quán Thích Luận*. Luận sư *An Tuệ* giải thích, Hán dịch là Đại sư *Duy Tịnh* (thế kỷ 11 TL), dịch vào đời *Triệu Tống* (960 – 1276) gồm 9 quyển (N<sup>o</sup> 1567, trang 136 – 158).

Bản 1 là bản phổ biến nhất. Các bản Việt dịch hiện có đều dịch theo bản Hán dịch này<sup>(1)</sup>. Theo nhiều nhà nghiên cứu Phật học cận đại thì Phạm chí *Thanh Mục* là một biệt danh của Bồ tát *Đề Bà* (Deva, thế kỷ 3 TL), đệ tử của Bồ tát *Long Thọ*, tác giả *Bách Luận*... Điều ấy có thể đúng, vì nơi Bản 1 này, người đọc có cảm tưởng là người giải thích và tác giả *Trung Luận* hầu như là một. Tức Bồ tát Long Thọ hẳn đã có những khơi gợi, những hướng dẫn v.v... để cho đệ tử mình làm công việc giải thích, tranh biện, trong khi các bản giải thích kia, cụ thể là hai Bản 3, 4 đã giải thích theo hướng hoàn toàn khác.

<sup>1</sup> Có vị chỉ Việt dịch phần kệ, không dịch phần giải thích của Phạm chí Thanh Mục. Có vị dịch hết phần giải thích và phần kệ, nhưng các kệ thì được diễn ra văn xuôi. Theo chúng tôi thì nên dịch hết cả hai phần, về phần kệ nên Việt dịch theo thể kệ, vì thể kệ có tính văn học cao, dễ đọc dễ nhớ, lại ý nghĩa của các kệ đã được người giải thích biện giải khá đầy đủ rồi.

Bản 2: Tên gọi đầy đủ là *Thuận Trung Luận Nghĩa Nhập Đại Bát Nhã Ba La Mật Kinh Sơ Phẩm Pháp Môn* (Thuận theo nghĩa của Trung Luận, hội nhập pháp môn nơi phẩm đầu của Kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật). Và như thế thì đây không phải là tác phẩm giải thích Trung Luận như 3 Bản kia. *Đại Từ Điển Phật Quang* (Trang 1034B – 1035A), phần nói về tác phẩm *Trung Luận*, đã có lý khi không xem *Thuận Trung Luận Nghĩa...* của Bồ tát *Vô Trước* thuộc loại “Chú thích Trung Luận” mà chỉ nói: “Ngoài ra, còn có tác phẩm *Thuận Trung Luận Nghĩa...* của Bồ tát *Vô Trước*.”

*Thuận Trung Luận Nghĩa...* hầu như không có bố cục. Tác giả chỉ nêu dẫn hai kệ đầu nơi phẩm thứ 1 của *Trung Luận*, tạo sự nối kết với một số điểm nơi phẩm thứ nhất của *Kinh Đại Bát Nhã*, theo đây để biện giải, quảng diễn. Đoạn cuối quyển hạ, tác giả có dẫn thêm vài kệ nữa (Thuộc phẩm thứ 2 và thứ 4 của *Trung Luận*) cũng là chỉ để đối chiếu nhằm biện biệt. Nhưng dù sao thì Bồ tát *Vô Trước* cũng đã biện giải ít nhiều về *Trung Luận*, mà những biện giải ấy không phải là không có giá trị. Do đây cũng có thể sắp *Thuận Trung Luận Nghĩa...* vào đây.

Hai bản 3, 4 giải thích theo hướng căn cứ vào nghĩa hiện có của các kệ để biện giải, quảng diễn. Bản 3 là bản có số trang nhiều nhất (Hơn 84 trang. Bản 1 hơn 38 trang), nhưng phần giải thích nhiều đoạn văn nghĩa không rõ, khó lãnh hội. Bản 4 gồm 9 quyển, mới giải thích hết phẩm thứ 13 (Phẩm Quán về hành. *ĐTD Phật Quang* (trang 1035A) phần nói về tác phẩm *Đại Thừa Trung Quán Thích Luận* của Luận sư *An Tuệ*, Hán dịch là Đại sư *Duy Tịnh*, đã ghi: Gồm 18 quyển. Rồi nơi trang 2406, phần nói về các tác phẩm của Luận sư *An Tuệ*, ghi: *Đại Thừa Trung Quán Thích Luận*: 9 quyển. Như vậy, tác phẩm này gồm 18 quyển, giải thích quảng diễn đủ 27 phẩm nơi *Trung Luận*, hay chỉ có 9 quyển, chỉ giải thích 13 phẩm?

**2. Phần Luận liên hệ:** Phần Luận liên hệ của *Bộ Trung Quán* gồm tác phẩm của Bồ tát *Long Thọ* (*Luận Thập Nhị Môn*, 4 luận



ngắn), tác phẩm của *Bồ tát Đề Bà* (Bách Luận, Bách Tự Luận, Quảng Bách Luận, Luận Đại Trọng Phu) và tác phẩm của *Luận sư Thanh Biện* (Luận Đại Thừa Chương Trân).

*a. Tác phẩm của Bồ tát Long Thọ:*

\* *Luận Thập Nhị Môn* (Dvādasamukha – sàstra): Hán dịch là Pháp sư *Cưu Ma La Thập*, dịch vào đời *Hậu Tần* (384 – 417), 1 quyển, N<sup>o</sup> 1568, trang 159 – 167C). Đây là sự nối tiếp của *Trung Luận* “Dùng mười hai môn để hội nhập nơi nghĩa không”.

\* *Bốn luận ngắn*: Đó là các luận: *Luận Nhất Thâu Lư Ca*, *Luận Đại Thừa Phá Hữu*, *Luận Lục Thập Tụng Như Lý*, *Luận Đại Thừa Nhị Thập Tụng* (N<sup>o</sup> 1573, 1574, 1575, 1576, Tập 30, trang 253 – 256C). Luận N<sup>o</sup> 1573 do Đại sư *Cù Đàm Bát Nhã Lưu Chi* Hán dịch vào đời *Nguyên Ngụy* (339 – 534). Ba Luận còn lại do Đại sư *Thi Hộ* (Hậu bán thế kỷ 10 – đầu thế kỷ 11 TL) Hán dịch vào đời *Triệu Tống* (960 – 1276). Có thể xem đây là những phác thảo để dẫn đến *Bát Bát Trung đạo* của *Trung Luận*.

*b. Tác phẩm của Bồ tát Đề Bà:*

\* *Bách Luận* (Satāsāstra): Khai sĩ *Bà Tẩu* giải thích, Pháp sư *Cưu Ma La Thập* Hán dịch, 2 quyển (N<sup>o</sup> 1569, trang 167C – 182A). Theo Đại sư *Tăng Triệu*, nơi *Lời Tựa* của bản Hán dịch thì *Bách Luận* có 20 phẩm, mỗi phẩm có 5 kệ, nhưng bản Hán dịch chỉ dịch 10 phẩm của phần đầu, 10 phẩm của phần sau chưa dịch. Tuy nhiên bản giải thích của Khai sĩ *Bà Tẩu* ở đây có nêu 10 phẩm (Phẩm 1 – 10) nhưng không thấy nêu dẫn kệ, chỉ dùng lối Hỏi – Đáp (Ngoại nêu – Nội nói) để tranh biện, quảng diễn, nhằm bác bỏ những tà kiến của ngoại đạo.

\* *Bách Tự Luận*: N<sup>o</sup> 1572, 1 quyển, Hán dịch là Đại sư *Bồ Đề Lưu Chi* (Thế kỷ 6 TL), dịch vào đời *Hậu Ngụy* (339 – 534), được xem là một tóm lược của *Bách Luận* (Trang 250B – 252).

\* *Quảng Bách Luận Bản*: N<sup>o</sup> 1570, 1 quyển, 200 kệ (4 câu 5 chữ), Hán dịch là Pháp sư *Huyền Tráng* (602 – 664), dịch vào đời *Đường* (618 – 906). Bồ tát *Đề Bà* còn có tác phẩm *Tứ Bách Luận* (Càtuhsataka, gồm 16 phẩm, 400 kệ), có thể xem là sự khai triển từ *Bách Luận*. Tác phẩm này đã được Pháp sư *Huyền Tráng* Hán dịch. Nhưng Pháp sư chỉ dịch nửa sau của Luận gồm 8 phẩm, 200 kệ (4 câu 5 chữ), lấy tên là *Quảng Bách Luận Bản* (N<sup>o</sup> 1570, trang 182A – 186). *Quảng Bách Luận Bản* đã được Luận sư *Hộ Pháp* giải thích, luận giảng và cũng được Pháp sư *Huyền Tráng* Hán dịch: *Đại Thừa Quảng Bách Luận Thích Luận* (N<sup>o</sup> 1571, 10 quyển, Tập 30, trang 187 – 250B).

\* *Luận Đại Trượng Phu*: N<sup>o</sup> 1577, 2 quyển, Hán dịch là Đại sư *Đạo Thái* (Hậu bán thế kỷ 4 – đầu thế kỷ 5 TL) dịch vào đời *Bắc Lương* (397 – 439) (Trang 256C – 268A). ĐTK/ĐCTT ghi tác giả *Luận Đại Trượng Phu* là Bồ tát *Đề Ba La*. ĐTD *Phật Quang* (Trang 1198A-B), mục *Ngũ Luận sư* đã viết về Bồ tát *Đề Bà*: Là đệ tử của Bồ tát *Long Thọ*, tác giả *Bách Luận*, *Luận Đại Trượng Phu*... Như vậy, *Bồ tát Đề Bà La* và *Bồ tát Đề Bà* là một. *Luận Đại Trượng Phu* gồm 29 phẩm ngắn. Hai phẩm đầu là kệ, các phẩm còn lại phần nhiều là văn xuôi. Nội dung của Luận là bàn về những tư lương của Bồ tát trong quá trình hành hóa độ sinh như *Hành thí*, *Hành xả*, *Phát tâm Bồ đề*, *Hiện bày tâm bi* v.v... Đáng lẽ nên sắp nơi *Bộ Du Già*, thuộc hệ về *Địa Bồ tát* của Luận *Du Già*, nhưng vì là tác phẩm của *Bồ tát Đề Bà* nên sắp ở phần này.

c. *Tác phẩm của Luận sư Thanh Biện: Luận Đại Thừa Chương Trân*: N<sup>o</sup> 1578, 2 quyển, Hán dịch là Pháp sư *Huyền Tráng* (602 – 664), dịch vào đời *Đường* (Trang 268A – 278B). Nội dung của Luận là “Dùng luận pháp của nhân minh, luận phá các kiến chấp sai lầm của ngoại đạo, Tiểu thừa, Đại thừa hữu tông, nhằm chứng đắc thật nghĩa của Đại thừa không tông. Ra sức đề xướng việc dùng không trí để xa lìa các thứ phân biệt về có không, hoàn thành tám Chánh đạo, sáu Ba la mật.

**II. Bộ Du Già.** *Bộ Du Già* được phân làm 2 phần: Phần 1: Giới thiệu *Luận chính* (Luận Du Già Sư Địa) và các *Luận biệt hành* của Luận Du Già Sư Địa (ĐTK/ĐCCT, Tập 30, trang 297 – 1035B, từ N<sup>o</sup> 1579 – N<sup>o</sup> 1584). Phần 2: Giới thiệu các luận liên hệ (ĐTK/ĐCCT, toàn tập 31, từ N<sup>o</sup> 1585 – N<sup>o</sup> 1627). Ở đây chúng tôi chỉ giới thiệu tóm lược về phần 1.

**1. Luận Du Già Sư Địa** (Phạn: Yogacàrabhùmi – sàstra): Tác giả là Bồ tát *Di Lặc* (Maitreya) thuyết giảng, Đại sĩ *Vô Trước* (Asànga) ghi chép, Hán dịch là Pháp sư *Huyền Tráng* (602 – 664), gồm 100 quyển (Tập 30, N<sup>o</sup> 1579, trang 279 – 882A). Đây là một trong ba Bộ Luận thuộc loại đồ sộ bậc nhất hiện có trong Hán tạng<sup>(1)</sup>, là một trong những tác phẩm căn bản nhất của Tông *Duy thức – Pháp tướng*, là một trong các Bộ Luận nổi tiếng nhất của *Phật giáo Bắc truyền* thuyết minh quảng diễn rất đầy đủ về *Địa Bồ tát* với những quá trình nhận thức, hành trì, tu tập chứng đắc đạo quả *Bồ đề vô thượng* của *Bồ tát Đại thừa*.

*Du Già* (Yoga) là từ phiên âm, dịch nghĩa là *Tương ưng*. Đó là pháp hành quán dựa vào phương thức điều hòa hơi thở để tập trung tâm niệm vào một điểm, lấy việc tu *chỉ – quán* (Xa ma tha, Tỳ bát xá na) làm chính, nhằm đạt tới chỗ nhất trí, tương ưng hài hòa giữa tâm – cảnh. Người thực hành pháp *Quán Du Già* gọi là *Sư Du Già*. Cảnh giới mà *Sư Du Già* dựa vào để thực hành gọi là *Địa* của *Sư Du Già*. Theo Đại sư *Khuy Cơ* (632 – 682) trong *Thành Duy Thức Thuật Ký* thì *Tương ưng* có 5 nghĩa: \* Tương ưng với *cảnh*: Tức không trái với tự tánh của tất cả các pháp. \* Tương ưng với *hành*: Nghĩa là cùng với các hành như định, tuệ tương ưng. \* Tương ưng với *lý*: Tức tương ưng với lý an lập, phi an lập nơi hai đế. \* Tương ưng với *quả*: Nghĩa là có thể chứng đắc đạo quả *Bồ đề vô thượng*. \* Tương ưng với *căn*

<sup>1</sup> Hai Bộ Luận kia là: Luận Đại Trí Độ, Pháp sư Cưu Ma La Thập Hán dịch, 100 quyển, hơn 700 trang Hán tạng (ĐTK/ĐCCT, Tập 25, N<sup>o</sup> 1509). Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa: Pháp sư Huyền Tráng Hán dịch, 200 quyển, hơn 1000 trang Hán tạng (ĐTK/ĐCCT, Tập 27, N<sup>o</sup> 1545).

*cơ*: Tức đã đạt được quả viên mãn thì cứu độ tạo lợi ích cho chúng sinh theo cơ duyên ứng – cảm, thuốc – bệnh tương ứng.

*Luận Du Già Sư Địa* mô tả pháp quán của *Hành Du Già* (Yogacàra) chủ trương đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của *Thức A lại da* (Àlaya – vijnàna) thuộc tâm thức căn bản của loài người, cần xa lìa những quan niệm đối lập như có – không, tồn tại không tồn tại... thì mới có thể *Ngộ nhập Trung đạo* (Phật Quang ĐĐTĐ, trang 5531 B-C). Thật ra thì đây chỉ là những tóm tắt về các điểm chính yếu của Luận, vì nơi mỗi *phần*, nơi mỗi mỗi *Địa* của Luận, các chi tiết hiện có cùng liên hệ đã được nêu bày và quảng diễn là hết sức bao quát, phong phú. Vì Luận đã giải thích rộng về 17 *Địa*, là đối tượng nương dựa, đối tượng hành trì của *Sư Du Già*, nên Luận còn gọi là *Luận Thập Thất Địa*. Lại do nơi 17 *Địa* ấy, 2 *Địa* được thuyết minh cùng quảng diễn đầy đủ hơn hết là *Địa Thanh văn* và *Địa Bồ tát*, nên Luận được xem là một kho báu lớn cho việc nghiên cứu tìm hiểu về tư tưởng của Phật giáo Tiểu thừa cùng Phật giáo Đại thừa.

Toàn Luận được phân làm 5 phần chính: Phần Bản Địa. Phần Nhiếp Quyết Trạch. Phần Nhiếp Thích. Phần Nhiếp Dị Môn. Phần Nhiếp Sự.

*a. Phần Bản Địa*: Gồm 50 quyển đầu, lần lượt thuyết minh biện rộng về 17 *Địa* là: (1) *Địa năm thức thân tương ứng*. (2) *Địa ý*. (3) *Địa có tâm có tứ*. (4) *Địa không tâm chỉ có tứ*. (5) *Địa không tâm không tứ*. (6) *Địa tam ma hí đa*. (7) *Địa phi tam ma hí đa*. (8) *Địa có tâm*. (9) *Địa không tâm*. (10) *Địa do văn tạo thành*. (11) *Địa do tư tạo thành*. (12) *Địa do tu tạo thành*. (13) *Địa Thanh văn*. (14) *Địa Độc giác*. (15) *Địa Bồ tát*. (16) *Địa hữu dư y*. (17) *Địa vô dư y*.

Chữ *Địa* (Phạn: Bhùmi) ở đây có nghĩa là cảnh giới, biên vực hành tác, tu trì, chứng quả của hành giả Du già. Nơi 9 *địa* đầu là thuyết minh về cảnh của ba thừa, quán xét cảnh ấy tức có thể đầy

khởi hành của 6 địa tiếp theo (Địa 10 – 15). Lại dựa nơi hành ấy để có thể chứng đắc quả của 2 địa sau cùng (Địa 16, 17). Do đây đã biểu thị về thứ lớp thuận hợp của *cảnh, hành, quả*.

*b. Phần Nhiếp Quyết Trạch:* Gồm từ quyển 51 đến quyển 80, là nhiếp quyết trạch về 16 Địa đã nêu dẫn, biện giải ở trước (Không nói đến Địa Độc giác). *Nhiếp* là thu tóm, gồm thâu. *Quyết trạch* là quyết đoán, phân biệt chọn lựa. Quyết đoán đối với các nghi. Phân biệt chọn lựa về những nghĩa tiêu biểu. Ý chính của phần này là làm rõ các nghĩa lý sâu xa nơi các địa đã được giải thích quảng diễn. Toàn phần được phân làm 12 phần (Quyết trạch về 2 địa đầu. Quyết trạch về 3 địa tiếp theo... Quyết trạch về địa Thanh văn. Quyết trạch về địa Bồ tát...).

*c. Phần Nhiếp Thích:* Gồm 2 quyển 81, 82 và phân làm 2 đoạn: *Nhiếp thích* là giải thích, biện rộng về những *nghi tắc* của các kinh (Như: Những gì là hai thứ Thể của Khế kinh? Văn. Nghĩa. Những gì là sáu thứ Văn? Những gì là mười thứ Nghĩa?...).

*d. Phần Nhiếp Dị Môn:* Gồm 2 quyển 83, 84 và cũng phân làm 2 đoạn. *Gồm thâu môn khác* (Nhiếp Dị Môn) là giải thích làm rõ về những *Danh Nghĩa* sai biệt hiện có trong kinh.

*đ. Phần Nhiếp Sự:* Gồm 16 quyển cuối của Luận, tức từ quyển 85 đến quyển 100, được phân làm 6 đoạn chính: (*Nhiếp sự* là giải thích biện biệt về các nghĩa chính yếu nơi 3 Tạng Kinh, Luật, Luận) (1) Sự Khế kinh: Lựa chọn gồm thâu về Hành. (2) Sự Khế kinh: Lựa chọn gồm thâu về Xứ. (3) Sự Khế kinh: Lựa chọn gồm thâu về Duyên khởi. Thực (Ăn). Đế. Giới. (4) Sự Khế kinh: Lựa chọn gồm thâu về Pháp Bồ đề phần. (5) Sự Điều phục: Lựa chọn gồm thâu chung. (6) Sự Bản mẫu: Nêu dẫn. Biện giải. Gồm thâu...

Trong 17 Địa của *Phần Bản Địa* thì *Địa Bồ tát* (Địa 15) có số lượng quyển và trang nhiều nhất: Gồm từ quyển 35 đến quyển 49 và 4/5 quyển 50, gần 100 trang Hán tạng, cũng là phần quan trọng nhất

của Luận: Toàn bộ các vấn đề thuộc về Bồ tát cùng liên hệ với Bồ tát đã được Luận nêu dẫn, giải thích, quảng diễn đầy đủ. *Địa Bồ tát* được phân làm 4 đoạn chính: (1) Đoạn thứ 1: Trì xứ Du Già: Từ quyển 35 đến quyển 46: Nêu dẫn quảng diễn về 18 phẩm. (2) Đoạn thứ 2: Trì xứ Du Già tùy pháp: Từ quyển 47 đến hơn 3/4 quyển 48: Nêu dẫn quảng diễn về 4 phẩm. (3) Đoạn thứ 3: Trì xứ Du Già cứu cánh: Từ non 1/4 quyển 48 đến 2/3 quyển 50: Nêu dẫn quảng diễn về 5 phẩm. (4) Đoạn thứ 4: Trì xứ Du Già thứ lớp. Gồm 1 trang của quyển 50: Nêu dẫn quảng diễn về 1 phẩm.

*Luận Du Già Sư Địa* được truyền vào *Trung Hoa* khá sớm, nhưng chưa đầy đủ. Các bản *Hán dịch* của các Đại sư *Đàm Vô Sám*, *Câu Na Bạt Ma* (Cả hai đều gọi là Kinh), *Chân Đế* (Luận Quyết Định Tạng) là những phần, những đoạn của *Luận Du Già Sư Địa*, sẽ được nói đến nơi phần *các Luận biệt hành*.

## 2. Các Luận biệt hành.

a. *Kinh Bồ Tát Địa Trì*: Do Đại sư *Đàm Vô Sám* (Dharmarakṣa 385 – 433) Hán dịch vào đời *Bắc Lương* (397 – 439) gồm 10 quyển (Tập 30, N<sup>o</sup> 1581, trang 888A – 959B) tức là *Địa Bồ tát* (Địa 15) trong *Phần Bản Địa* của *Luận Du Già Sư Địa*. Bản Hán dịch này tương tự như bố cục nơi *Địa Bồ tát*: Phân làm 3 đoạn chính: Xứ phương tiện thứ nhất: Gồm 18 phẩm. Xứ phương tiện thứ pháp: Gồm 4 phẩm. Xứ phương tiện tất cánh: Gồm 5 phẩm (Thiếu 1 phẩm của Đoạn thứ 4). Phần mở đầu và phần cuối cũng như nơi Luận.

b. *Kinh Bồ Tát Thiện Giới*: Do Đại sư *Câu Na Bạt Ma* (Guṇavarman 367 – 431) Hán dịch vào đời *Lưu Tống* (420 – 478) gồm 9 quyển (Tập 30, N<sup>o</sup> 1582, trang 960 – 1013C). Bản Hán dịch của Đại sư *Câu Na Bạt Ma* cũng chia làm 3 đoạn chính (Nhưng có thêm). *Địa Bồ tát* gồm 20 phẩm. Trụ như pháp gồm 4 phẩm. *Địa tất cánh* gồm 6 phẩm. Phần *Mở đầu* có *Phẩm Tự* như *Phẩm Tự* nơi các

bản kinh thông thường (Tôi nghe như vậy...). Phần cuối có sự việc Tôn giả *Ưu Ba Ly* hỏi Đức Thế Tôn về danh hiệu của bản kinh này v.v... cùng y giáo phụng hành.

*c. Kinh Bồ Tát Thiện Giới*: N<sup>o</sup> 1583, 1 quyển, Tập 30, trang 1013C – 1018B. Do Đại sư *Cầu Na Bạt Ma* Hán dịch, là tương đương với phẩm 10 (Giới) trong 18 phẩm thuộc Đoạn thứ 1: Trì xứ Du Già nơi Địa Bồ tát của Luận Du Già Sư Địa.

*d. Luận Quyết Định Tạng*: N<sup>o</sup> 1584, 3 quyển (Tập 30, trang 1018B – 1035B). Do Đại sư *Chân Đế* (Paramârtha. 499 – 569) Hán dịch vào đời *Trần* (557 – 588) ở phương Nam, tức là đoạn đầu của *Phần Nhiếp Quyết Trạch* (Phần 2), từ quyển 51 – 54 nơi Luận Du Già Sư Địa.

Lưu hành ở *Ấn Độ*, *Luận Du Già Sư Địa* đã góp phần lớn cho sự việc hình thành *Trường phái Du Già* (Duy Thức) một trong hai trường phái lớn của *Phật giáo Đại thừa* thời kỳ phát triển, với các vị Luận sư nổi tiếng nối tiếp sự nghiệp hoàng hóa của hai vị Bồ tát đi trước là *Vô Trước*, *Thế Thân*. Đó là chư vị Luận sư *Thân Thắng*, *Hỏa Biện*, *Đức Tuệ*, *An Tuệ*, *Hộ Pháp*, *Giới Hiền*. Một vị Luận sư thuộc môn hạ của Luận sư Hộ Pháp tên *Tối Thắng Tử* (Phạn: Jinaputra. Đọc theo phiên âm là Thần Na Phát Đa La), tác giả sách *Du Già Sư Địa Luận Thích*, giải thích tóm tắt về 17 Địa trong *Luận Du Già Sư Địa*. Tác phẩm này cũng được Pháp sư *Huyền Tráng* Hán dịch: Tập 30, N<sup>o</sup> 1580, 1 quyển, trang 883 – 888A.

Mảng luận khá nhiều thuộc phần liên hệ sẽ được đề cập trong phần giới thiệu về nội dung tập 31.

Thành phố Hồ Chí Minh tháng 02 năm 2013  
Nguyễn Huệ





SỐ 1564  
TRUNG LUẬN

*Tác giả: Bồ tát Long Thọ.*

*Giải thích: Phạm chí Thanh Mục.*

*Hán dịch: Đồi Diêu Tần, Tam Tạng Pháp sư Cưu Ma La Thập.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

QUYỂN 1

Phẩm thứ 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 cho: Từ trời Vĩ nữ sinh. Có người nêu: Từ sự hòa hợp sinh. Có người biện: Từ thời sinh. Có người nói: Từ thể tánh sinh. Có người

cho: Từ biến hóa sinh. Có người nêu: Từ tự nhiên sinh. Có người biện: Từ vi trần sinh.

Có những sai lầm như vậy nên bị rơi vào tà kiến như không nhân, nhân tà, đoạn, thường v.v... và các thuyết ngã, ngã sở, không nhận biết được chánh pháp. Đức Phật muốn đoạn trừ các tà kiến ấy khiến nhận biết pháp Phật, nên trước hết ở trong pháp Thanh văn thuyết giảng mười hai nhân duyên, sau lại vì những người đã hành tập, có tâm trí lớn, có khả năng thọ nhận pháp thâm diệu, dùng pháp Đại thừa nói về tướng của nhân duyên. Nghĩa là hết thấy pháp chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng một, chẳng khác v.v... rất ráo không, không sở hữu. Như trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật nói: Phật bảo Tôn giả Tu-bồ-đề: “Bồ-tát khi an tọa nơi 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, căn tánh của con người trở nên ám độn, chấp trước sâu nơi các pháp, đi tìm tướng quyết định của mười hai nhân duyên, năm âm, mười hai nhập, mười tám giới, không hiểu ý của Phật, chỉ chấp vào văn tự. Nghe trong pháp Đại thừa nói *rất ráo không*, không biết vì nhân duyên gì nên không, tức sinh tâm kiến chấp, nghi ngờ: “Nếu tất cả rất ráo không, làm sao phân biệt có tội phước báo ứng v.v..., và như vậy tức không có thể đế, đệ nhất nghĩa đế?”. Chấp giữ tướng không ấy, nên khởi tâm tham đắm đối với nghĩa rất ráo không sinh ra nhiều thứ lỗi lầm. Vì những lý do như vậy, nên Bồ-tát Long Thọ đã tạo **Trung Luận** này.

*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.*

Dùng hai kệ tán thán Phật này tức đã lược nói về đệ nhất nghĩa đế.

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

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

Chẳng sinh: Là vì các Luận sư có nhiều thuyết 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 từ cái khác sinh. Hoặc cho do tự và tha cùng sinh. Hoặc cho do hữu sinh. Hoặc cho do không sinh. Những thuyết nói về tướng sinh của vạn vật như vậy đều không đúng. Việc này sau sẽ nói rộng. Vì tướng sinh nhất định không thể thủ đắc nên nói chẳng sinh.

Chẳng diệt: Là nếu không sinh thì đâu có gì để diệt. Vì không sinh không diệt nên sáu việc còn lại cũng không.

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

*Đáp:* Vì để thành tựu nghĩa chẳng sinh chẳng diệt. Có người không nhận nghĩa chẳng sinh chẳng diệt, chỉ tin nhận nghĩa chẳng thường chẳng đoạn. Nếu tìm hiểu sâu về nghĩa chẳng thường chẳng đoạn tức là nghĩa chẳng sinh chẳng diệt. Vì sao? Vì các pháp nếu thật có tức chẳng nên không. Trước có 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 thứ (chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng thường, chẳng đoạn) phá trừ các pháp, nhưng còn bốn môn (một, khác, đến, đi) để thành lập các pháp, việc ấy cũng không đúng. Nếu

là một thì không duyên. Nếu là khác thì không tương tục. Sau đây sẽ phá từng loại. Thế nên lại nói chẳng một, chẳng khác.

Có người tuy nghe nói sáu thứ (chẳng sinh - chẳng diệt, chẳng thường - chẳng đoạn, chẳng một - chẳng khác) phá trừ các pháp, nhưng còn dùng đến và đi để thành lập các pháp. Đến là cho các pháp đến từ trời Tự Tại, hoặc thế tánh, hoặc vi trần v.v... Đi là trở về lại xứ 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 lia lúa của kiếp ban sơ thì lúa hiện nay không thể có được. Nếu lia lúa nơi kiếp ban sơ mà lúa hiện nay có mới gọi là có sinh ra, nhưng thật sự thì 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 nơi kiếp ban sơ chẳng diệt, nếu diệt thì nay không thể có lúa. Nhưng thật sự là 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 nối tiếp.

*Hỏi:* Nếu như vậy vạn vật là một chẳng?

*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. Nhưng thật sự thì 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 vì sao phân biệt đây là mầm lúa, cành lúa, lá lúa, 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 chẳng đến. Như mầm trong hạt lúa không từ đâu đến. Nếu đến thì mầm ấy phải từ xứ khác đến, như chim đến đậu trên cây. Nhưng thật sự thì 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 nên thấy mầm từ hạt lúa đi ra, như rắn từ trong hang bò ra. Nhưng thật sự thì không như vậy. Thế nên *chẳng đi*.

*Hỏi:* Ông tuy đã giải thích về nghĩa chẳng sinh chẳng diệt v.v... nhưng tôi muốn nghe luận thuyết của người tạo luận?

*Đáp:*

*Các pháp chẳng tự sinh  
Cũng chẳng từ tha sinh  
Chẳng cùng, chẳng không nhân  
Thế nên biết không sinh.*

Chẳng *tự sinh* là vạn vật không có từ tự Thể sinh, nhất định phải chờ đủ các nhân duyên mới sinh ra. Lại nữa, nếu từ tự Thể sinh thì một pháp có hai Thể: Một là đối tượng được sinh. Hai là chủ thể sinh. Nếu là nhân khác chỉ từ tự Thể sinh thì không có nhân không có duyên, lại sinh lại có sinh sinh, tức là vô cùng.

Vì tự không nên tha cũng không. Vì sao? Vì có tự nên mới có tha. Nếu không từ tự sinh thì cũng không từ tha sinh.

Tự và tha cùng sinh tức có hai lỗi là lỗi về tự sinh và lỗi về tha sinh như trên.

Nếu không có nhân mà có vạn vật thì đó là thường, việc ấy là không đúng, vì không nhân thì không quả. Nếu không nhân mà có quả thì hành bố thí, trì giới nên bị đọa vào địa ngục, còn hành mười điều ác, năm tội nghịch nên được sinh nơi xứ trời, do không có nhân.

Lại nữa,

*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 ở trong các duyên, chỉ do các duyên hòa hợp nên có được tên gọi. Tự tánh chính là tự Thể. Trong các duyên không có tự tánh. Vì trong các duyên không có tự tánh nên không tự sinh. Tự tánh không có nên tha tánh cũng không có. Vì sao? Vì nhân nơi tự tánh mới có tha tánh. Tha tánh đối với cái khác cũng là tự tánh. Nếu phá tự tánh tức 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 cùng sinh. Còn nói không nhân sinh thì có lỗi lớn. Nói có nhân hãy còn bị phá huống gì là nói không nhân. Ở trong bốn cách (tự sinh, tha sinh, cùng sinh, không nhân sinh) trên, tìm tướng sinh không thể thủ đắc. Do vậy nói không sinh.

*Hỏi:* Người A-tỳ-đàm nói: Các pháp từ bốn duyên sinh nay vì sao nói không sinh? Bốn duyên là gì? Đó là:

*Nhân duyên, Thứ đệ duyên  
Duyên duyên, Tăng thượng duyên  
Bốn duyên sinh các pháp  
Lại không duyên thứ năm.*

Tất cả duyên hiện có đều thâm 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 nơi 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 tất cả pháp.

*Đáp:*

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

Nếu cho có quả thì quả ấy từ duyên sinh hay từ phi duyên sinh? Nếu cho từ duyên sinh ra thì trong duyên ấy đã có quả hay không có quả? Cả hai đều không đúng. Vì sao? Vì:

*Nhân pháp nào sinh quả  
Pháp ấy gọi là duyên  
Nếu quả ấy chưa sinh  
Sao không gọi phi duyên?*

Các duyên không có quyết định. Vì sao? Nếu quả chưa sinh thì khi ấy không gọi nó là duyên. Chỉ khi mắt thấy quả từ duyên sinh nên gọi đó là duyên, duyên thành do nơi quả, vì quả có sau, 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 các duyên của cái bình. Vậy nếu khi bình chưa sinh thì sao không gọi đất nước v.v... là phi duyên? Thế nên biết quả không từ duyên sinh. Duyên hãy còn không sinh huống là phi duyên.

Lại nữa,

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

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

*Hỏi:* Đã phá chung tất cả nhân duyên. Bây giờ muốn nghe phá từng duyên một.

*Đáp:*

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

Nếu duyên có thể sinh ra quả thì nên có ba loại: Hoặc đã có quả, hoặc không có quả, hoặc có và không có quả. Như trong kệ trước nói: Ở trong duyên, nếu trước đã có quả thì không nên gọi là sinh, vì trước đã có. Nếu trước không có quả thì không nên 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 có hai tướng. Ba loại như vậy tìm tướng sinh của quả không thể thủ đắc thì sao nói có nhân duyên.

*Về Thứ đệ duyên:*

*Quả nếu khi chưa sinh  
 Thì không thể có diệt  
 Pháp diệt đâu thể duyên  
 Nên không Thứ đệ duyên.*



Các tâm, tâm sở pháp ở trong ba đời thứ lớp sinh. Tâm tâm sở hiện tại diệt lại làm thứ đệ duyên cho tâm tâm sở vị lai phát sinh. Vậy khi pháp vị lai chưa sinh thì nó làm thứ đệ duyên cho cái gì? Nếu pháp vị lai đã có thì liền sinh đâu cần đến thứ đệ duyên.

Tâm, tâm sở hiện tại không có lúc nào trụ, nếu không trụ thì đâu có thể làm thứ đệ duyên. Nếu có trụ thì chúng không phải là pháp hữu vi. Vì sao? Vì hết thấy pháp hữu vi luôn có tướng hoại diệt. Nếu diệt thì không thể làm thứ đệ duyên. Nếu cho pháp diệt rồi mà vẫn có tức là thường, thường thì không có tội phước. Nếu cho khi diệt có thể làm thứ đệ duyên thì khi diệt một nửa diệt, một nửa chưa diệt, không có pháp thứ ba gọi là khi diệt.

Lại, Phật dạy: Tất cả pháp hữu vi niệm niệm diệt, không có một giây phút dừng trụ. Vậy làm sao nói pháp hiện tại có một phần sắp diệt, một phần chưa sắp diệt? Ông cho 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, đó gọi là pháp chưa sắp diệt. Thế nên không có Thứ đệ duyên.

*Về Sở duyên duyên:*

*Pháp chân thật vi diệu  
N hư 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 các pháp tướng nhập nơi 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.

*Về Tăng thượng duyên:*

*Các pháp không tự tánh  
Nên không có tướng 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, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì các pháp từ các duyên sinh, nên tự nó không có tánh nhất định. Tự nó không có tánh nhất định nên không có tướng có. Tướng có không có vậy làm sao nói do việc ấy có nên việc kia có? Do đây không có Tăng thượng duyên.

Phật tùy theo chỗ phạm phu phân biệt về có không nên nói các duyên.

Lại nữa,

*Trong nhân duyên lược, rộng  
Tìm quả không thể được  
Trong nhân duyên nếu không  
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 thì làm sao nói quả từ nhân duyên xuất sinh?

Lại nữa,

*Nếu cho duyên không quả  
Mà quả từ duyên ra  
Sao quả ấy không từ  
Trong phi duyên sinh ra?*

Nếu trong nhân duyên tìm quả không thể có được, nhưng quả từ nhân duyên xuất sinh, vậy sao quả ấy không từ trong phi duyên xuất sinh? Như trong đất không có bình, nhưng vẫn sinh ra bình, vì sao không từ trong sữa sinh ra bình?

Lại nữa,

*Nếu quả từ duyên sinh  
Duyên ấy không tự tánh  
Từ vô tự tánh sinh  
Đâu phải từ duyên sinh.  
Quả không từ duyên sinh  
Chẳng từ phi duyên sinh  
Do quả không thật có  
Duyên, phi duyên cũng không.*

Quả từ các duyên sinh nhưng các duyên ấy không có tự tánh. Nếu không có tự tánh thì không có pháp, không có pháp thì đâu có thể sinh, 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, không từ phi duyên sinh thì không có quả. Vì quả không có nên duyên và phi duyên cũng không có.

\*\*\*

## **Phẩm thứ 2: QUÁN VỀ ĐI ĐẾN**

(Gồm 25 kệ)

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

*Đáp:*

*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 hành tác đi, việc ấy là không đúng. Chưa đi cũng không đi, vì chưa có pháp đi. Còn lúc đang đi là một nửa đi một nửa chưa đi, vì không lìa đã đi và chưa đi. (Nên cũng không có đi).

*Hỏi:*

*Xử động tức có đi  
Ở đấy lúc có đi  
Chẳng phải đã chưa đi  
Nên khi đi là đi.*

Tùy theo chỗ hành tác cất bước, ở đấy nên có đi. Mắt thấy trong khi đi có hành tác đi, còn trong khi đã đi thì hành tác đi đã diệt, trong khi chưa đi thì chưa có hành tác đi. Vì thế nên biết khi đang đi là có đi.

*Đáp:*

*Làm sao khi đang đi  
Mà lại có pháp đi  
Nếu lìa nơi pháp đi  
Lúc đi không thể có.*

Trong khi đi có pháp đi, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì lìa pháp đi thì khi đi không thể có được. Nếu lìa pháp đi mà có khi đi thì nên nói trong lúc đi có đi, như trong hộp có trái cây.

Lại nữa,

*Nếu nói khi đi đi  
Người ấy tức có lỗi  
Lìa đi có khi đi  
Khi đi một mình đi.*

Nếu cho trong sự đã đi, chưa đi không có đi, khi đang đi thật có đi, thì người nói ấy tức có lỗi, vì nếu lia pháp đi mà có thời gian đi, đó là không cùng nhân đối đãi. Vì sao? Vì nếu nói khi đi có đi, đó tức là hai, nhưng thật sự không phải. Thế nên không được nói lia đi có thời gian đi.

Lại nữa,

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

Nếu cho trong khi đang đi có đi là có lỗi. Đó là có hai thứ đi khác nhau: Một là nhân đi nên có khi đi. Hai là trong khi đi có đi.

*Hỏi:* Nếu có hai thứ đi thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu có hai pháp đi  
Tức có hai người đi  
Do lia nơi người đi  
Pháp đi không thể được.*

Nếu có hai pháp đi, tức có hai người đi. Vì sao? Vì nhân nơi pháp đi nên có người đi. Vậy một người mà có hai thứ đi, thành hai người đi, việc ấy là không đúng. Thế nên khi đi cũng không có đi.

*Hỏi:* Lia người đi không có pháp đi là có thể như thế. Nay trong ba thời quyết định là có người đi chăng?

*Đáp:*

*Nếu lia nơi người đi  
Pháp đi không thể được  
Do không có pháp đi  
Sao có người đi được.*

Nếu lìa nơi người đi thì pháp đi không thể có được. Vậy nay vì sao ở trong pháp không đi lại nói trong ba thời quyết định có người đi?

Lại nữa,

*Người đi tức không đi  
Người không đi, không đi  
Lìa người đi, không đi  
Không người thứ ba đi.*

Không có người đi. Vì sao? Vì nếu có người đi tức có hai loại: Hoặc người đi. Hoặc người không đi. Nếu lìa hai loại đó ra thì không có loại người đi thứ ba.

*Hỏi:* Nếu người đi đi thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu nói người đi đi  
Vì sao có nghĩa ấy  
Nếu lìa nơi pháp đi  
Người đi không thể được.*

Nếu cho nhất định có người đi dùng pháp đi, việc này là không đúng. Vì sao? Vì lìa pháp đi thì người đi không thể có được. Nếu lìa người đi, nhất định có pháp đi. Tức người đi có thể dùng pháp đi. Nhưng thật sự thì không như vậy.

Lại nữa,

*Nếu người đi có đi  
Tức có hai thứ đi  
Một là người đi đi  
Hai là pháp đi đi.*

Nếu cho người đi dùng pháp đi thì mắc hai lỗi: Ở trong một người đi mà có hai đi: Một là do pháp đi thành người đi. Hai là do

người đi thành pháp đi. Nghĩa là người đi thành rồi, sau mới dùng đến pháp đi, việc ấy là không đúng. Thế nên trước nói trong ba thời nhất định có người đi dùng pháp đi, việc ấy là không đúng.

Lại nữa,

*Nếu cho người đi đi  
Người ấy tức có lỗi  
Lìa đi có người đi  
Nói người đi có đi.*

Nếu ai nói người đi dùng pháp đi thì người ấy có lỗi, 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 là không đúng. Vì thế trong ba thời không có người đi.

Lại nữa, nếu nhất định có đi, có người đi, tức nên có sự phát khởi ban đầu, nhưng ở trong ba thời tìm sự phát động ấy đều không thể có được. Vì sao?

*Trong đã đi không phát  
Trong chưa đi không khởi  
Trong khi đi không phát  
Thì xứ nào phát khởi?*

Vì sao trong ba thời không có phát khởi?

*Khi chưa phát không đi  
Cũng không có đã đi  
Cả hai cần phát khởi  
Chưa đi sao có phát?  
Không đi không chưa đi  
Cũng lại không lúc đi  
Tất cả không phát khởi  
Do đâu mà phân biệt?*

Nếu người chưa phát khởi cất bước thì không có lúc 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 phân biệt được đã đi, chưa đi, đang đi.

*Hỏi:* Nếu không có đi, không có người đi, tức nên có trụ, người trụ?

*Đáp:*

*Người đi tức không trụ  
Người không đi không trụ  
Lìa người đi không đi  
Không người thứ ba trụ.*

Nếu có trụ, có người trụ, thì phải là người đi trụ, hoặc người không đi trụ. Nếu lìa hai người ấy thì phải có người thứ ba trụ. Sự việc này là không đúng. Người đi thì không trụ, vì đi chưa ngừng. Trái với đi gọi là trụ. Người không đi cũng không trụ. Vì sao? Vì nhân nơi pháp đi diệt mới có trụ, còn không đi tức không trụ. Lìa người đi và người không đi lại không có người thứ ba trụ. Nếu có người thứ ba trụ, tức ở giữa người đi và người không đi. Vì thế không được nói người đi trụ.

Lại nữa,

*Người đi nếu sẽ trụ  
Làm sao có nghĩa này  
Nếu nên lìa nơi đi  
Người đi không thể được.*

Ông cho người đi trụ, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì lìa pháp đi, người đi không thể có được. Nếu người đi ở trong tướng đi, làm sao nên có trụ? Vì đi và trụ là trái nhau.



Lại nữa,

*Đi chưa đi không trụ  
 Khi đi cũng không trụ  
 Pháp hành chỉ hiện có  
 Điều đồng với nghĩa đi.*

Nếu cho người đang đi trụ thì người ấy phải trụ trong khi đang đi, đã đi, chưa đi. Nhưng cả ba xứ ấy đều không có trụ. Thế nên ông nói người đi có trụ, việc ấy là không đúng. Như phá pháp đi và pháp trụ, thì phá pháp hành và pháp chỉ cũng như vậy. *Hành* là như từ hạt lúa nói tiếp đến mầm, chồi, lá v.v... *Chỉ* là hạt lúa diệt, nên mầm, chồi, lá diệt. Nói tiếp nên gọi là *hành*. Đoạn dứt nên gọi là *chỉ*.

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

*Hỏi:* Ông tuy đã dùng nhiều môn phá bỏ đi và người đi, trụ và người trụ, nhưng mắt thấy có đi, có trụ chẳng?

*Đáp:* Những điều do mắt thấy là không thể tin. Nếu thật sự có đi và người đi, vì do một pháp thành hay là do hai pháp thành, cả hai đều có lỗi. Vì sao?

*Pháp đi tức người đi  
 Việc ấy là không đúng  
 Pháp đi khác người đi  
 Việc ấy cũng không đúng.*

Nếu pháp đi và người đi là một, việc ấy là không đúng. Pháp đi khác người đi, cũng không đúng.

*Hỏi:* Một và khác có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu cho nơi pháp đi  
 Cũng tức là người đi*

*Thì người làm, việc làm  
 Việc ấy tức là một.  
 Nếu cho nơi pháp đi  
 Có khác với người đi  
 Là người đi có đi  
 Là đi có người đi.*

Như thế cả hai đều có lỗi như trên. Vì sao? Vì nếu pháp đi tức là người đi, như thế là rối loạn, phá nhân duyên, là nhân nơi đi nên có người đi, nhân nơi người đi nên có đi.

Lại đi gọi là pháp, người đi gọi là người, thì người thường, pháp vô thường. Nếu người và pháp là một, thì cả hai cùng nên là thường, hoặc cả hai cùng nên là vô thường. Nói một, có lỗi như vậy. Nếu người và pháp khác nhau thì trái nhau: Chưa có pháp đi, nên có người đi. Chưa có người đi, nên có pháp đi, không cùng đợi nhau, nhờ nhau. Một pháp diệt nên một pháp còn lại. Nói người và pháp khác nhau cũng có lỗi như vậy.

*Đi, người đi là hai  
 Nếu pháp một, khác thành  
 Hai môn đều không thành  
 Làm sao mà có thành.*

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

*Nhân đi biết người đi  
 Không thể dùng đi ấy  
 Trước không có pháp đi  
 Nên không người đi, đi.*

Theo do pháp nào để biết người đi? Người đi ấy không thể dùng pháp đi ấy. Vì sao? Vì khi chưa có đi và pháp đi thì không có người đi, cũng không có khi đi, đã đi, chưa đi. Như trước có người và có thành ấp, sau mới có chỗ đi đến. Còn pháp đi và người đi thì không như vậy. Vì người đi nhân nơi pháp đi mới thành. Pháp đi nhân nơi người đi mới thành.

Lại nữa,

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

Tùy nơi pháp đi nào để biết người đi? Người đi ấy không thể dùng pháp đi khác. Vì sao? Vì trong một người đi, không thể có được hai pháp đi.

Lại nữa,

*Quyết định có người đi  
Không thể dùng ba (thời) đi  
Không quyết định người đi  
Cũng không dùng ba (thời) đi.  
Pháp đi định, bất định  
Người đi không dùng ba (thời)  
Thế nên đi, người đi  
Nơi chốn đi đều không.*

Quyết định gọi là vốn thật có, không nhân nơi pháp đi sinh ra. Pháp đi tức là thân động. Ba thứ đi là chưa đi, đã đi và khi đi. Nếu quyết định có người đi thì tuy lìa pháp đi nên có người đi, không nên có trụ dừng. Do đó nói quyết định có người đi thì người đi không thể dùng ba thời đi. Nếu người đi không quyết định, không quyết định

gọi là vốn thật không có, thì chỉ nhân nơi pháp đi được gọi là người đi. Do không có pháp đi nên không thể dùng ba thời đi (Chưa đi, đã đi, khi đi). Nhân nơi pháp đi nên có người đi. Nếu trước không có pháp đi thì không có người đi, làm sao nói không quyết định có người đi dùng ba thời đi.

Như người đi thì pháp đi cũng như vậy. Nếu trước lia người đi vẫn quyết định có pháp đi, tức không nhân nơi người đi mà có pháp đi. Vì thế người đi không thể dùng ba thời nơi pháp đi. Nếu quyết định không có pháp đi thì người đi dùng gì để đi? Tư duy quán sát như vậy, thì thấy pháp đi, người đi và nơi chốn đi, đều nhờ nhau đợi nhau mà thành. Nhân nơi pháp đi nên có người đi. Nhân nơi người đi nên có pháp đi. Và nhân nơi người đi cùng pháp đi đó nên có nơi chốn có thể đi, không thể nói là nhất định có, không thể nói là nhất định không.

Thế nên quyết định biết ba pháp đều hư vọng, là không, không sở hữu, chỉ có tên giả, như huyền như hóa.

\*\*

### **Phẩm thứ 3: QUÁN VỀ SÁU TÌNH (Căn)**

(Gồm 8 kệ)

*Hỏi:* Trong kinh nói có sáu căn. Đó là:

*Mắt, tai cùng mũi, lưỡi  
Thân, ý là sáu căn  
Sáu căn như mắt v.v... này  
Hành sáu trần như sắc v.v...*

Trong đây, mắt là căn bên trong, sắc là trần bên ngoài. Mắt có thể thấy sắc, cho đến ý là căn bên trong. Pháp là trần bên ngoài. Ý có thể nhận biết pháp.

*Đáp:* Không phải vậy. Vì sao?

*Mắt ấy tức không thể  
Tự thấy Thể của mình  
Nếu không thể tự thấy  
Làm sao thấy vật khác.*

Mắt ấy không thể thấy được tự Thể. Vì sao? Vì như đèn có thể tự chiếu, cũng có thể chiếu được vật khác. Mắt nếu là tướng thấy, thì mắt cũng có thể tự thấy và cũng nên thấy vật khác. Nhưng thật sự thì không như vậy. Thể nên trong kệ nói:

*Nếu mắt không tự thấy  
Sao thấy được vật khác.*

*Hỏi:* Mắt tuy không tự thấy nhưng có thể thấy vật khác. Như lửa có thể đốt vật khác nhưng không thể tự đốt?

*Đáp:*

*Lửa dụ tức không thể  
Thành nơi mắt thấy pháp  
Đi, chưa đi, khi đi  
Đáp chung cho việc này.*

Ông tuy nêu dụ về lửa, nhưng không thể thành nơi mắt thấy pháp. Việc ấy đã giải đáp trong phẩm Đi Đến: 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 đều không có đốt. Như vậy, đã thấy, chưa thấy, đang thấy đều không có tướng thấy.

Lại nữa,

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

Mắt chưa xúc đôi sắc thì không thể thấy. Khi ấy không gọi là thấy. Nhân nơi xúc đôi sắc mới gọi là thấy. Vì thế trong kệ nói: Khi chưa thấy không thấy, làm sao cho mắt thấy có thể thấy.

Lại nữa, hai xứ đều không thấy pháp. Vì sao?

*Thấy không thể có thấy  
Chẳng thấy cũng không thấy  
Nếu đã phá nơi thấy  
Tức là phá người thấy.*

Cái thấy (kiến) không thể thấy. Trước đã nêu về lỗi. Chẳng phải thấy cũng không thấy, vì không có tướng thấy. Nếu không có tướng thấy làm sao có thể thấy? Pháp thấy không có nên người thấy cũng không có. Vì sao? Vì nếu lìa pháp thấy, có người thấy, thì người không có mắt cũng nên dùng các căn khác để thấy được. Nếu do pháp thấy thấy, thì trong cái thấy có tướng thấy, còn người thấy thì không có tướng thấy. Thế nên trong kệ nói:

*Nếu đã phá nơi thấy  
Tức là phá người thấy.*

Lại nữa,

*Lìa thấy không lìa thấy  
Người thấy không thể được  
Do không có người thấy  
Sao có thấy, được thấy.*

Nếu có thấy thì người thấy tức không thành, nếu không thấy thì người thấy cũng không thành. Người thấy không có làm sao có thấy (chủ thể thấy) và được thấy (đối tượng được thấy). Nếu không có người thấy thì ai có thể dùng pháp thấy để phân biệt sắc bên ngoài. Do đó trong kệ nói:

*Do không có người thấy  
Sao có thấy, được thấy.*

Lại nữa,

*Do thấy, được thấy không  
Bốn pháp như thức... không  
Các duyên như bốn thủ  
Làm sao mà có được?*

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

Lại nữa,

*Tai, mũi, lưỡi, thân, ý  
Tiếng cùng với người nghe  
Nên biết nghĩa như thế  
Đều đồng như trên nói.*

Như pháp thấy và được thấy đều không, vì chúng thuộc các duyên nên không 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 được thấy, nên không nêu riêng.

\*\*

#### **Phẩm thứ 4: QUÁN VỀ NĂM ẤM**

(Gồm 9 kệ)

*Hỏi:* Kinh nói có năm ấm, việc ấy là thế nào?

*Đáp:*

*Nếu lià nơi nhân sắc  
Sắc tức không thể được  
Nếu nên lià nơi 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 lia nhân của sắc mà có sắc thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Lìa nhân sắc có sắc  
Sắc ấy tức không nhân  
Không nhân mà có sắc  
Điều đó tức không đúng.*

Như lia chỉ mà có vải, vải ấy tức không có nhân, không nhân mà có pháp là việc thế gian chưa từng có.

*Hỏi:* Pháp Phật, pháp ngoại đạo, pháp thế gian đều có pháp không có nhân. Như trong pháp Phật nói có ba thứ vô vi, vô vi là thường nên không có nhân. Trong pháp ngoại đạo thì cho hư không, thời gian, phương hướng, thần, vi trần, Niết-bàn là thường. Còn pháp thế gian thì cho hư không, thời gian, phương hướng, không xứ nào là không có. Thế nên chúng 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 thì đều là không có. Nếu pháp từ nhân duyên có, thì không nên nói là không nhân. Nếu có pháp không từ nhân duyên, tức như tôi đã nói trên: “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 ấy là không có nhân tác, nhưng có nhân ngôn thuyết để người ta nhận biết?

*Đáp:* Tuy có nhân ngôn thuyết, nhưng việc ấy là không đúng. Vì như hư không, như trong phẩm Sáu Chủng sau đây sẽ luận phá. Còn các sự khác đến phần sau sẽ luận phá.



Lại nữa, việc hiện trước mắt hãy đều có thể phá, huống gì vi trần v.v... là pháp không thể thấy. Do đó nói có pháp không do nhân duyên sinh là việc thế gian chưa từng có.

*Hỏi:* Nếu lia sắc mà có nhân của sắc thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu lia sắc có nhân  
Tức là nhân không quả  
Nếu nói nhân không quả  
Tức không có điều đó.*

Nếu trừ quả của sắc chỉ có nhân của sắc thì đó là nhân không quả.

*Hỏi:* Nếu không quả mà có nhân thì có lỗi gì?

*Đáp:* Không 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 quả, thì sao các vật lại không từ phi nhân sinh ra? Việc này như đã phá trong phẩm Quán Nhân Duyên. Thế nên không có nhân không quả.

Lại nữa,

*Nếu đã có sắc rồi  
Tức không dùng nhân sắc  
Nếu đã không có sắc  
Cũng không dùng nhân sắc.*

Hai xứ có nhân của sắc tức đều không đúng. Nếu trong nhân trước đã có sắc, thì không gọi là nhân của sắc. Nếu trong nhân trước không có sắc, cũng không gọi là nhân của sắc.

*Hỏi:* Nếu cả hai xứ đều không đúng, vậy chỉ có sắc không nhân thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Không nhân mà có sắc  
Việc ấy trọn không đúng  
Vì thế người có trí  
Không nên phân biệt sắc.*

Nếu trong nhân có quả, trong nhân không quả, việc ấy hãy còn không thể có được hưởng gì là không nhân mà có sắc. Thế nên nói: “*Không nhân mà có sắc, Việc ấy trọn không đúng. Vì thế người có trí, Không nên phân biệt sắc*”. Phân biệt gọi là phạm phu, do vô minh ái nhiễm, tham đắm sắc, sau đây do tà kiến sinh tâm phân biệt hý luận nói trong nhân có quả, không có quả v.v... Nay ở trong đó tìm kiếm sắc không thể thủ đắc. Do đó, người trí không phân biệt.

Lại nữa,

*Nếu quả giống nơi nhân  
Việc ấy tức không đúng  
Quả nếu không giống nhân  
Việc ấy cũng không đúng.*

Nếu quả cùng nhân giống nhau, việc ấy là không đúng, vì nhân tế mà quả thô. Sắc và lực của nhân, quả đều khác. 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 không thể dệt thành vải mịn. Do đó không được nói nhân quả không giống nhau. Cả hai nghĩa đều không đúng, nên biết không có sắc, không có nhân của sắc.

*Thọ ẩm và tương ẩm  
Hành ẩm và thức ẩm  
Cùng tất cả pháp khác  
Đều đồng nơi sắc ẩm.*

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

*Nếu như có người hỏi  
Lìa không mà muốn đáp  
Tức là không thành đáp  
Cùng đồng nơi nghi kia.  
Nếu có người vấn nạn  
Lìa không nêu lỗi kia  
Thì không thành vấn nạn  
Cùng đồng nơi người nghi.*

Nếu người nào trong khi nghị luận đều có chỗ chấp của mình, lìa nơi nghĩa không để hỏi đáp, thì đều không thành hỏi đáp, trái lại đồng nơi chỗ nghi với người kia. Như người này nói bình là vô thường, người kia hỏi lại vì sao vô thường? Nếu đáp vì từ nhân vô thường sinh thì đáp như vậy không gọi là đáp. Vì sao? Vì trong nhân duyên cũng nghi không biết là thường hay vô thường, thế là đồng với chỗ nghi của người kia. Nếu người vấn nạn muốn nói về lỗi kia, không dựa nơi nghĩa không mà nói các pháp vô thường, thì không gọi là vấn nạn. Vì sao? Vì người kia sẽ nói ông nhân nơi vô thường để phá cái thường của tôi, thì tôi cũng nhân nơi thường để phá vô thường của ông.

Nếu thật vô thường thì không có nghiệp báo. Các pháp như mắt, tai v.v... sinh diệt trong từng niệm cũng không có phân biệt. Có các lỗi như vậy nên đều không thành vấn nạn, lại đồng với chỗ nghi của người kia. Nếu dựa nơi nghĩa không để 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 dựa nơi nghĩa không, huống gì là người muốn cầu tướng tịch diệt xa lìa các khổ lại không dựa nơi nghĩa không sao?

## Phẩm thứ 5: QUÁN VỀ SÁU CHỦNG

(Gồm 8 kệ)

*Hỏi:* Sáu chủng (Cũng gọi là sáu giới) đều có tướng nhất định. Do có tướng nhất định nên có sáu chủng chẳng?

*Đáp:*

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

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

*Hỏi:* Nếu không có tướng mà có hư không thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Là pháp không có tướng  
Tất cả xứ không có  
Ở trong pháp vô tướng  
Tướng tức không có tướng.*

Nếu ở trong pháp thường vô thường tìm pháp vô tướng thì không thể có được. Như Luận giả nói: Là có là không làm sao nhận biết đều có tướng? Nên sinh, trụ, diệt là tướng hữu vi. Không sinh, trụ, diệt là tướng vô vi. Hư không nếu không có tướng thì không có hư không. Nếu cho hư không trước không có tướng, nhưng sau tướng cùng đến thì cũng không đúng. Vì nếu trước không có tướng thì không có pháp để có thể làm tướng. Vì sao?

*Trong có tướng, không tướng  
 Tướng tức không chỗ trụ  
 Lìa có tướng, không tướng  
 Xứ khác cũng không trụ.*

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

Lại nữa, nếu trong không tướng, tướng trụ: Tức là không có nhân. Không có nhân gọi là không có pháp. Nhưng có tướng là tướng chủ thể và tướng đối tượng thường nhờ đối đãi nhau mà có. Lìa pháp có tướng, không tướng, lại không có xứ thứ ba có thể có tướng. Vì thế trong kệ nói:

*Lìa có tướng, không tướng  
 Xứ khác cũng không trụ.*

Lại nữa,

*Vì pháp tướng không có  
 Pháp được tướng cũng không  
 Pháp được tướng không có  
 Pháp tướng cũng lại không.*

Vì tướng không chỗ trụ, nên không có pháp được tướng (Tướng của đối tượng). Vì pháp được tướng không có, nên pháp tướng (Tướng chủ thể) cũng không. Vì sao? Vì nhân nơi tướng chủ thể mà có tướng đối tượng. Nhân nơi tướng đối tượng mà có tướng chủ thể. Hai bên đối đãi nhau.

*Nên không tướng chủ thể  
 Cũng không tướng đối tượng*

*Lìa hai tướng chủ, đối  
Lại cũng không có vật.*

Ở trong nhân duyên suy tìm gốc ngọn về tánh quyết định của pháp tướng chủ thể, pháp tướng đối tượng đều không thể thủ đắc. Vì hai loại pháp ấy đều không thể có, nên tất cả pháp đều không. Hết thấy pháp đều gồm thâu vào tướng chủ thể và tướng đối tượng. Hoặc tướng chủ thể làm tướng đối tượng. Hoặc tướng đối tượng làm tướng chủ thể. Như lửa lấy khói làm tướng. Khói cũng lại lấy lửa làm tướng.

*Hỏi:* Nếu không có pháp có tức nên có pháp không?

*Đáp:*

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

Phàm vật gì hoặc tự hoại, hoặc bị cái khác hoại, bấy giờ gọi là không. Như vậy cái không ấy không tự có nhưng từ có nên có. Vì vậy nói: Nếu không có cái có. Làm sao có cái không. Những thứ mắt thấy, tai nghe hãy còn không thể có được, huống gì là vật không có.

*Hỏi:* Do không có cái có nên cái không cũng không. Như vậy nên có người nhận biết về có không ấy chăng?

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

*Vì vậy biết hư không  
Cũng chẳng phải có, không  
Chẳng phải tướng chủ, đối  
Năm giới kia như không.*

Như hư không, theo nhiều cách tìm tướng của nó, nhưng không thể thủ đắc, năm giới kia (đất, nước, lửa, gió và thức) cũng như vậy.

*Hỏi:* Hư không không ở đầu, không ở cuối, vì sao phá hư không trước hết?

*Đáp:* Đất, nước, lửa, gió do các duyên hòa hợp sinh nên dễ phá. Thức do nhân duyên của khổ, vui, nên biết về vô thường biến dị, cũng dễ phá. Riêng hư không thì không có tướng như vậy, nhưng vì phạm 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 nên có thức. Vì vậy trước phá phần căn bản thì các thứ khác tự phá.

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

*Đáp:*

*Trí cận 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. Do nhân duyên của kiến và ái nên tạo vô số hý luận. Khi thấy pháp sinh khởi thì cho là có, chấp giữ lấy tướng nói là có. Khi thấy pháp diệt thì gọi là đoạn, chấp giữ lấy tướng nói là không. Người trí thấy các pháp sinh khởi liền diệt trừ kiến chấp không. Thấy các pháp diệt liền dứt trừ kiến chấp có. Vì thế đối với tất cả pháp tuy có chỗ thấy, nhưng chúng đều như huyễn như mộng. Cho đến kiến chấp về đạo vô lậu hãy còn diệt trừ, huống gì các kiến chấp khác. Do đó nếu không thấy được pháp an ổn diệt hết mọi kiến chấp thì còn thấy có thấy không.

## Phẩm thứ 6: QUÁN VỀ NHIỄM, NGƯỜI NHIỄM

(Gồm 10 kệ)

*Hỏi:* Trong kinh nói tham dục, sân giận, ngu si là căn bản của thế gian. Tham dục có các thứ tên: Đầu là ái. Tiếp là chấp trước. Tiếp nữa là nhiễm. Tiếp nữa là dâm dục. Tiếp nữa là tham dục. Các tên gọi như thế chúng là kiết sử, nương dựa 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 tức có người sân giận. Có pháp ngu si tức có người ngu si. Do nhân duyên của ba độc ấy nên khởi ba nghiệp. Do nhân duyên của ba nghiệp nên khởi thành ba cõi. Thế nên có tất cả pháp?

*Đáp:* Kinh tuy nói có tên gọi ba độc, nhưng tìm tánh thực của chúng thì không thể thủ đắc. Vì sao?

*Nếu lìa nơi pháp nhiễm  
 Trước tự có người nhiễm  
 Nhân người nhiễm dục đó  
 Nên sinh nơi pháp nhiễm.  
 Nếu không có người nhiễm  
 Làm sao có pháp nhiễm  
 Hoặc có hoặc không nhiễm  
 Người nhiễm cũng như vậy.*

Nếu trước quyết định có người nhiễm tức không còn phải nhiễm, vì người nhiễm trước đã nhiễm rồi. Nếu trước quyết định không có người nhiễm thì lại cũng không nên khởi nhiễm, vì cần phải trước có người nhiễm, sau đấy mới có khởi nhiễm. Nếu trước không có người nhiễm thì không có người thọ nhiễm. Pháp nhiễm cũng như vậy. Nếu trước lìa người nhiễm mà nhất định có pháp nhiễm, đây tức là không nhân, làm sao có thể khởi nhiễm. Giống như lửa không có củi. Nếu



trước đó nhất định không có pháp nhiễm thì không có người nhiễm. Do đó trong kệ nói:

*Hoặc có hoặc không nhiễm  
Người nhiễm cũng như vậy.*

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

*Đáp:*

*Người nhiễm cùng pháp nhiễm  
Đều thành thì không đúng  
Người nhiễm, pháp nhiễm hợp  
Tức không có cùng đợi.*

Nếu pháp nhiễm và người nhiễm cùng thành một lúc thì không cùng chờ, không nhân nơi người nhiễm có pháp nhiễm. Không nhân nơi pháp nhiễm có người nhiễm. Hai thứ như vậy là có thể thường, vì chúng không nhân đâu để 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:

*Người nhiễm, pháp nhiễm một  
Pháp một làm sao hợp  
Người nhiễm, pháp nhiễm khác  
Pháp khác làm sao hợp.*

Pháp nhiễm và người nhiễm hoặc do một pháp hợp lại hay do khác pháp hợp lại? Nếu là một thì không hợp. Vì sao? Vì một pháp làm sao tự hợp. Như đầu ngón tay không thể chạm đầu ngón tay. Nếu do khác pháp hợp là cũng không thể được. Vì sao? Vì hai bên đã thành khác nhau. Nếu đã thành khác nhau thì không cần phải hợp, vì tuy hợp mà vẫn khác.

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

*Nếu một pháp có hợp  
Lìa bạn nên có hợp  
Nếu khác pháp có hợp  
Lìa bạn cũng nên hợp.*

Nếu pháp nhiễm và người nhiễm là một gượng gọi là hợp: Tức nên lìa nhân duyên khác vẫn có pháp nhiễm và người nhiễm.

Lại nữa, nếu là một thì cũng 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 đều khác mà nói hợp, thì không cần các nhân duyên khác vẫn có hợp. Nếu khác nhau mà hợp thì tuy xa cũng nên hợp.

*Hỏi:* Một không thể hợp, điều đó có thể như thế. Còn như mắt thấy sắc là hai pháp khác nhau cùng hợp?

*Đáp:*

*Nếu khác mà có hợp  
Nhiễm, người nhiễm thì sao?  
Hai tướng ấy trước khác  
Sau đấy nói tướng hợp.*

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

Lại nữa,

*Nếu nhiễm cùng người nhiễm  
Trước đều thành tướng khác  
Mà đã thành tướng khác  
Vì sao nói là hợp?*

Nếu nhiệm và người nhiệm trước đều thành tướng riêng biệt, nay ông do đâu gượng nói là tướng hợp?

Lại nữa,

*Tướng khác không có thành  
Cho nên ông muốn hợp  
Tướng hợp trọn không thành  
Mà lại nói tướng khác.*

Ông đã nói pháp nhiệm và người nhiệm tướng khác không thành, nên lại nói tướng hợp. Trong tướng hợp có lỗi là pháp nhiệm và người nhiệm không thành. Ông vì muốn thành lập tướng hợp nên lại nói tướng khác. Ông tự cho là quyết định nhưng nói ra bất định. Vì sao?

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

Do trong đây nói nhiệm và người nhiệm tướng khác không thành, nên nói tướng hợp cũng không thành, ông ở trong tướng khác nào mà muốn nói tướng hợp.

Lại nữa,

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

Như tham nhiệm thì sân giận, ngu si cũng như vậy. Như ba độc thì tất cả phiền não, tất cả pháp cũng như vậy. Chẳng phải trước, chẳng phải sau, chẳng phải hợp, chẳng phải tan. Tất cả đều do nhân duyên hợp thành.

**HẾT - QUYỂN 1**

## TRUNG LUẬN

### QUYỂN 2

#### Phẩm thứ 7: QUÁN VỀ BA TƯỚNG

(Gồm 35 kệ)

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

*Đáp:* Không phải như vậy. Vì sao? Vì ba tướng không có quyết định. Ba tướng ấy vì chúng là hữu vi có thể làm tướng hữu vi, hay chúng là vô vi có thể làm tướng hữu vi. Cả hai cách đều không đúng. Vì sao?

*Nếu sinh là hữu vi*

*Tức nên có ba tướng*

*Nếu sinh là vô vi*

*Sao gọi tướng hữu vi?*

Nếu sinh pháp là hữu vi, nên có ba tướng là sinh, trụ, diệt. Việc ấy không đúng. Vì sao? Vì ba tướng ấy cùng trái nhau. Trái nhau là tướng sinh chỉ tương ứng với pháp sinh. Tướng trụ chỉ tương ứng với pháp trụ. Tướng diệt chỉ tương ứng với pháp diệt. Nếu khi pháp sinh thì không nên có tướng trụ diệt trái với nó. Nếu cùng một lúc thì không đúng, như sáng tối không cùng có. Vì vậy, sinh không thể là pháp hữu vi. Tướng trụ, diệt cũng như vậy.

*Hỏi:* Nếu sinh không phải là hữu vi, nếu là vô vi thì có lỗi gì?

*Đáp:* Nếu sinh là vô vi làm sao có thể cùng với pháp hữu vi làm tướng. Vì sao? Vì pháp vô vi là vô tánh, nhân diệt hữu vi nên gọi là vô vi. Thế nên nói chẳng sinh chẳng diệt là tướng của vô vi. Lại nó không có tự tướng, do đó là vô pháp, không thể vì pháp làm tướng. Như sừng thỏ lông rùa không thể vì pháp làm tướng. Vì thế sinh không phải là vô vi. Trụ, diệt cũng như vậy.

Lại nữa,

*Ba tướng tụ hoặc tán  
Đều không thể có tướng  
Làm sao nơi một xứ  
Một lúc có ba tướng?*

Tướng sinh, trụ, diệt ấy, hoặc mỗi mỗi tướng có thể vì pháp hữu vi làm tướng. Hoặc hòa hợp lại có thể cùng với pháp hữu vi làm tướng. Cả hai cách đều không thể được. Vì sao? Vì nếu là mỗi mỗi tướng riêng thì ở trong một xứ hoặc có tướng ấy, hoặc có tướng không. 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 là pháp 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?

*Nếu cho sinh, trụ, diệt  
Lại có tướng hữu vi  
Đấy tức là vô cùng  
Nếu không, không hữu vi.*

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

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

*Chỗ sinh của sinh sinh  
Sinh nơi gốc sinh kia  
Chỗ sinh của gốc sinh  
Lại sinh nơi sinh sinh.*

Khi pháp sinh thì chung cả tự Thể 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, gốc sinh thì trừ tự Thể, có thể sinh ra sáu pháp. Sinh sinh có thể sinh ra gốc sinh. Gốc sinh có thể sinh ra sinh sinh. Vì thế, ba tướng tuy là hữu vi nhưng không phải là vô cùng.

*Đáp:*

*Nếu cho là sinh sinh  
Có thể sinh gốc sinh  
Sinh sinh từ gốc sinh  
Sao sinh gốc sinh được.*

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

Lại nữa,

*Nếu cho là gốc sinh  
Có thể sinh nơi sinh  
Gốc sinh từ kia sinh  
Làm sao sinh sinh sinh.*

Nếu cho gốc sinh có thể sinh ra sinh sinh, thì gốc sinh ấy không gọi là từ sinh sinh sinh ra. Vì sao? Vì gốc sinh ấy đã từ sinh sinh sinh ra, làm sao có thể sinh ra sinh sinh. Pháp sinh sinh nên sinh ra gốc

sinh, nhưng nay sinh sinh không thể sinh ra gốc sinh, vì sinh sinh chưa có tự Thể, làm sao có thể sinh ra gốc sinh. Thế nên gốc sinh không thể sinh ra sinh sinh.

*Hỏi:* Khi sinh sinh ấy sinh ra, không phải trước, không phải sau có thể sinh ra gốc sinh. Chỉ khi sinh sinh sinh ra là có thể sinh ra gốc sinh?

*Đáp:* Nói như vậy là không đúng. Vì sao?

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

Nếu cho khi sinh sinh sinh ra, có thể sinh ra gốc sinh, có thể như thế, nhưng thật sự khi ấy sinh sinh chưa có thì lấy gì sinh ra gốc sinh. Thế nên khi sinh sinh sinh ra, không thể sinh ra gốc sinh.

Lại nữa,

*Nếu khi gốc sinh sinh  
Có thể sinh sinh sinh  
Gốc sinh còn chưa có  
Làm sao sinh sinh sinh.*

Nếu cho ngay khi gốc sinh sinh ra, có thể sinh ra sinh sinh, có thể như thế, nhưng thật sự khi ấy gốc sinh chưa có. Vì thế khi gốc sinh sinh ra không thể sinh sinh sinh.

*Hỏi:*

*Như đèn tự chiếu sáng  
Cũng chiếu sáng vật kia  
Pháp sinh cũng như thế  
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 như vậy là không đúng. Vì sao?

*Trong đèn tự không tối  
Trụ xứ cũng không tối  
Phá tối mới là chiếu  
Không tối thì không chiếu.*

Thê của đèn tự không tối. Chỗ ánh sáng chiếu đến cũng không tối. Vì tối sáng cùng trái 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 vật kia.

*Hỏi:* Đèn ấy không phải khi chưa khởi có chiếu sáng, cũng không phải khi tắt rồi có chiếu sáng, chính ngay khi đang tắt sáng là có thể tự chiếu sáng và chiếu sáng vật khác?

*Đáp:*

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

Đèn ngay khi tắt là một nửa sinh một nửa chưa sinh, Thê của đèn chưa thành tự, làm sao có thể phá bóng tối?

Lại, 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 thì cũng không đúng. Vì sao?

*Đèn nếu chưa đến tối  
Mà có thể phá tối*



*Đèn ở tại nơi này  
Tức phá hết bóng tối.*

Nếu đèn có năng lực, không đi đến bóng tối nhưng có thể phá bóng tối: Thì ở xứ này thắp đèn có nên phá hết bóng tối ở tất cả xứ khác, là cùng không đi đến nhau.

Lại nữa, đèn không thể chiếu sáng mình và chiếu sáng vật kia.  
Vì sao?

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

Nếu đèn và tối trái nhau mà đèn có thể tự chiếu sáng mình cũng chiếu sáng vật kia, thì tối cùng với đèn trái nhau cũng có thể tự che tối mình cùng che tối vật kia. Nếu tối cùng với đèn trái nhau không thể tự che tối mình và che tối vật kia. Đèn và tối trái nhau cũng không thể tự chiếu sáng mình cùng chiếu sáng vật kia. Thế nên ông lấy đèn làm thí dụ là không đúng. Nhân duyên phá bỏ tướng sinh chưa trọn nay sẽ nói tiếp:

*Sinh ấy nếu chưa sinh  
Sao có thể tự sinh  
Nếu sinh đã tự sinh  
Sinh rồi đâu sinh nữa.*

Khi sinh ấy tự sinh là đã sinh rồi mà tự sinh hay là chưa sinh mà tự sinh? Nếu chưa sinh mà tự sinh thì không có pháp, không pháp thì sao có thể tự sinh? Nếu cho sinh đã sinh tức là đã thành, thì không cần sinh nữa. Như việc đã làm xong thì không phải làm nữa. Hoặc đã sinh, hoặc chưa sinh cả hai đều không sinh, nên là pháp không sinh. Ông trước nói tướng sinh giống như đèn, có thể tự sinh cũng sinh vật kia, việc ấy là không đúng. Trụ và diệt cũng như vậy.

Lại nữa,

*Chẳng phải đã sinh, sinh  
Chẳng phải chưa sinh, sinh  
Khi sinh cũng chẳng sinh  
Trong đến đi đã đáp.*

Sinh là các duyên hòa hợp nên có sinh. Trong khi đã sinh 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. Là pháp sinh khi sinh là không thể được. Là khi sinh thì pháp sinh cũng không thể được, làm sao khi sinh có sinh. Việc ấy đã giải đáp trong phẩm Đi Đến. Pháp đã sinh không thể sinh. Vì sao? Vì đã sinh rồi lại sinh. Như vậy lần lượt tức là vô cùng, như việc đã làm rồi lại làm nữa.

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

Lại nữa, như đốt cháy rồi không nên lại đốt cháy nữa. Đã đi rồi không nên 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 pháp nếu chưa sinh thì không cùng hòa hợp với các duyên sinh ra. Nếu không cùng hòa hợp với các duyên sinh ra nó thì không có pháp sinh. Nếu pháp chưa cùng hòa hợp với các duyên sinh ra nó mà vẫn sinh, như vậy là pháp không tạo tác tức là tạo tác, pháp không đi tức là đi, pháp không nhiễm tức là nhiễm, pháp không sân giận tức là sân giận, pháp không ngu si tức là ngu si. Như thế tức phá hoại hết thấy pháp thế gian. Do đó pháp chưa sinh thì chẳng sinh.

Lại nữa, nếu pháp chưa sinh mà sinh thì ở thế gian những pháp chưa sinh đều nên sinh. Hết thấy phàm phu chưa sinh tâm Bồ-đề, nay nên sinh pháp Bồ-đề bất hoại. Các vị A-la-hán không còn phiền não, nay nên sinh phiền não. Thỏ v.v... không có sừng, nay đều nên mọc sừng. Đây chỉ là những sự việc không đúng. Thế nên, biết pháp chưa sinh cũng không sinh.

*Hỏi:* Pháp chưa sinh không sinh vì chưa đủ duyên, không có tác nghiệp, không có tác giả, không có thời gian, không có phương hướng nên không sinh. Nếu có đủ duyên, có tác nghiệp, có tác giả, có thời gian, có phương hướng hòa hợp thì pháp chưa sinh sẽ sinh. Do thế, nếu nói tất cả pháp chưa sinh đều không sinh là không đúng?

*Đáp:* Nếu nói pháp có duyên, có thời gian, có phương hướng hòa hợp nên sinh, thì trước đã có cũng chẳng sinh, trước không có cũng chẳng sinh, trước đã có và không có cũng chẳng sinh. Ba cách ấy như trước đã phá. Do vậy, đã sinh cũng chẳng sinh, chưa sinh cũng chẳng sinh, đang khi sinh cũng chẳng sinh. Vì sao? Vì phần đã sinh thì chẳng sinh, phần chưa sinh cũng chẳng sinh, như trước đã đáp.

Lại nữa, nếu lìa sinh, có lúc sinh, tức nên lúc sinh có sinh. Nhưng lìa sinh không có lúc sinh, vì vậy lúc sinh cũng chẳng sinh.

Lại nữa, nếu nói lúc sinh có sinh, thì có lỗi là hai sinh: Một là do sinh nên gọi là lúc sinh. Hai là do trong lúc sinh gọi là sinh. Cả hai đều không đúng, vì không có hai pháp là thời gian và pháp sinh, làm sao có hai sinh? Thế nên lúc sinh cũng chẳng sinh.

Lại nữa, pháp sinh chưa phát khởi tức không có lúc sinh. Lúc sinh không có thì sinh dựa vào đâu? Do thế không được nói lúc sinh có sinh. Suy tìm như vậy, biết pháp đã sinh không sinh, pháp chưa sinh không sinh, lúc sinh không sinh, vì không có sinh 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. Vì thế trong kệ nói: Như đã giải đáp trong mục đã đi, chưa đi, lúc đi.

*Hỏi:* Tôi không nói nhất định sinh rồi sinh, chưa sinh sinh, lúc sinh sinh. Tôi chỉ nói do các duyên hòa hợp nên có sinh?

*Đáp:* Ông tuy có nói như vậy nhưng điều ấy không đúng. Vì sao?

*Nếu cho lúc sinh sinh  
Việc ấy đã không thành  
Sao nói các duyên hợp  
Bấy giờ mới được sinh.*

Nói lúc sinh có sinh, điều này đã dùng nhiều lý do để phá. Nay ông do đâu 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.

Lại nữa,

*Nếu pháp các duyên sinh  
Tức là tánh tịch diệt  
Thế nên sinh, lúc sinh  
Cả hai đều tịch diệt.*

Pháp do các duyên sinh tức không tự tánh nên tịch diệt. Tịch diệt gọi là không, không có tướng đây kia, dứt đường ngôn ngữ, bất hết hý luận. Các duyên có nghĩa như nhân nơi sợi tơ mà có vải, nhân nơi 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 thật sự là từ tơ có vải, từ gai có tơ. Vậy nên tơ cũng không có tánh nhất định, vải cũng không có tánh 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. Tất cả pháp cũng như vậy.

Thế nên pháp do các duyên sinh, không có tự tánh. Không có tự tánh nên *không*, như ngọn nắng không thật. Vì vậy trong kệ nói: *Sinh cùng với lúc sinh, Cả hai đều tịch diệt*. Tức không thể nói lúc sinh có sinh. Tuy ông đã dùng đủ cách thức để nhằm thành lập tướng sinh, nhưng đều là hý luận, không phải là tướng tịch diệt.

*Hỏi:* Nhất định có ba đời khác biệt. Pháp ở đời vị lai có thể sinh, đủ nhân duyên liền sinh. Vì sao nói không sinh?

*Đáp:*

*Nếu có pháp chưa sinh  
Mới nói là có sinh  
Pháp này trước đã có  
Đâu cần phải sinh nữa.*

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

*Hỏi:* Pháp ở đời vị lai tuy có nhưng không phải như tướng hiện tại. Do có tướng hiện tại nên gọi là sinh chăng?

*Đáp:* Tướng hiện tại không có trong vị lai. Nếu không có thì sao nói pháp vị lai có thể sinh nên sinh? Nếu pháp đã có thì không gọi là vị lai, nên gọi là hiện tại. Nhưng hiện tại thì không thể lại sinh. Như vậy pháp đã có hay không có trong đời vị lai đều không sinh, cho nên chẳng sinh.

Lại nữa, ông cho lúc sinh có sinh, cũng có thể sinh vật kia. Nay sẽ nói tiếp.

*Nếu nói lúc sinh sinh  
Là có đối tượng sinh  
Thì đâu lại có sinh  
Mà sinh ra sinh ấy.*

Nếu pháp sinh trong lúc sinh có thể sinh vật kia thì sinh ấy là cái gì sinh ra?

*Nếu cho lại có sinh  
Sinh sinh tức không cùng  
Lìa sinh sinh có sinh  
Các pháp đều tự sinh.*

Nếu sinh ấy lại có sinh thì sinh tức vô cùng. Nếu sinh ấy lại không sinh cái khác mà chỉ tự sinh, thì hết thấy pháp cũng đều có thể tự sinh. Nhưng thật sự thì không phải như vậy.

Lại nữa,

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

Phàm sinh hiện có là đã có pháp có sinh, hay không có pháp có sinh, hay vừa có vừa không có pháp có sinh? Tất cả đều không đúng. Việc ấy trước đã nói. Lìa ba việc ấy lại không có sinh. Thế nên các pháp là không sinh.

Lại nữa,

*Nếu các pháp khi diệt  
Lúc ấy không thể sinh  
Pháp nếu là không diệt  
Trọn không có việc ấy.*

Nếu pháp có tướng diệt thì pháp ấy không thể sinh. Vì sao? Vì hai tướng sinh, 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, cùng có trong một lúc là không đúng. Vì thế pháp có tướng diệt thì không thể sinh.

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

*Đáp:* Tất cả pháp hữu vi, niệm niệm biến diệt, không một pháp nào không diệt. Là pháp hữu vi quyết định không có pháp vô vi. Pháp vô vi chỉ có danh tự, vì vậy nói đó là pháp không diệt. Thật ra trọn không có pháp nào là pháp không diệt.

*Hỏi:* Nếu pháp không sinh thì có trụ chăng?

*Đáp:*

*Pháp không trụ, chẳng 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, nhân nơi đi nên có trụ. Nếu pháp trụ trước đã có thì không thể lại trụ. Còn pháp không trụ cũng không trụ, vì không tướng trụ. Lúc trụ cũng không trụ, là trụ, không trụ, lại không có lúc trụ. Thế nên lúc trụ cũng không trụ. Như vậy suy tìm tất cả xứ trụ đều không thể được. Không trụ tức là không sinh. Nếu không sinh làm sao có trụ?

Lại nữa,

*Nếu các pháp lúc diệt  
Đó tức chẳng nên trụ  
Nếu các pháp không diệt  
Tức không có việc ấy.*

Nếu pháp có tướng diệt, pháp ấy không có tướng trụ. Vì sao? Vì trong một pháp lại có hai tướng trái nhau. Một là tướng diệt. Hai là tướng trụ. Một xứ cùng một lúc có hai tướng trụ và diệt, việc ấy là không đúng. Vì thế không thể nói pháp của tướng diệt có trụ.

*Hỏi:* Nếu pháp không diệt thì nên có trụ chăng?

*Đáp:* Không có pháp nào là pháp không diệt. Vì sao?

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

Tất cả pháp khi sinh là đã có sự vô thường luôn gắn liền. Vô thường có hai là già và chết. Như vậy, hết thấy pháp luôn có già chết, nên không có lúc trụ.

Lại nữa,

*Trụ không tự tướng trụ  
Cũng không tướng khác trụ  
Như sinh không tự sinh  
Cũng không tướng khác sinh.*

Nếu có pháp trụ là tự tướng trụ hay nhờ tướng khác trụ? Cả hai đều không đúng. Nếu tự tướng trụ tức là thường. Hết thấy pháp hữu vi từ các duyên sinh. Nếu pháp trụ tự trụ thì không gọi là pháp hữu vi. Trụ, nếu là tự tướng trụ, thì pháp cũng nên là tự tướng trụ. Như mắt không thể tự thấy mắt, trụ cũng như vậy. Nếu do tướng khác trụ, thì trụ lại có trụ, tức là 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, nên nhân nơi tướng khác mà trụ, việc ấy là không đúng.

*Hỏi:* Nếu không trụ thì nên có diệt chăng?

*Đáp:* Không có diệt. Vì sao?

*Pháp đã diệt, không diệt  
Chưa diệt cũng không diệt*



*Lúc diệt cũng không diệt  
Không sinh sao có diệt?*

Nếu pháp đã diệt thì không diệt, do trước đã diệt. Pháp chưa diệt cũng không diệt, vì lia tướng diệt. Lúc diệt cũng không diệt, vì lia đã diệt và chưa diệt thì lại không có lúc diệt. Suy tìm pháp diệt như vậy tức biết pháp là không sinh, không sinh làm sao có diệt.

Lại nữa,

*Pháp nếu đã có trụ  
Tức là không thể diệt  
Pháp nếu không có trụ  
Là cũng không thể diệt.*

Nếu pháp nhất định trụ thì không có diệt. Vì sao? Vì còn có tướng trụ. Nếu pháp trụ mà diệt tức 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 trụ thì cũng không có diệt. Vì sao? Vì lia tướng trụ. Nếu lia tướng trụ tức không có pháp, không có pháp làm sao diệt.

Lại nữa,

*Pháp ấy vào thời ấy  
Không nơi lúc ấy diệt  
Pháp ấy vào thời khác  
Không nơi thời khác diệt.*

Nếu pháp có tướng diệt, pháp ấy là tự tướng diệt hay tướng khác diệt? Tức cả hai đều không đúng. Vì sao? Vì như sữa không ở nơi lúc là sữa diệt. Tùy lúc có sữa, tướng sữa trụ trong một thời nhất định. Lúc không phải sữa cũng không diệt, vì nếu không phải sữa thì không thể nói là sữa diệt.

Lại nữa,

*Như tất cả các pháp  
 Tướng sinh không thể được  
 Do không có tướng sinh  
 Tức cũng không tướng diệt.*

Như trước suy tìm tướng sinh của tất cả pháp không thể có được, tức bây giờ không có tướng diệt. Pháp sinh nên không sinh, không sinh làm sao có diệt. Nếu ông còn chưa vừa ý, nay sẽ nói tiếp lý do phá bỏ tướng diệt.

*Nếu pháp là thật có  
 Tức là không có diệt  
 Không nên nơi một pháp  
 Mà có tướng có, không.*

Các pháp lúc có suy tìm tướng diệt không thể được. Vì sao? Vì làm sao trong một pháp vừa có tướng vừa không có tướng. Như ánh sáng và ảnh không cùng một xứ.

Lại nữa,

*Nếu pháp là không có  
 Tức là không có diệt  
 Vì như đầu thứ hai  
 Không có nên không đoạn.*

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

Lại nữa,

*Pháp không tự tướng diệt  
 Tướng khác cũng không diệt  
 Như tự tướng không sinh  
 Tướng khác cũng không sinh.*

Như trước nói tướng sinh, sinh không tự sinh, cũng không từ cái khác sinh. Nếu do tự thể tự sinh là không đúng, vì hết thảy vật 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 nên tha thể cũng không. Do vậy từ cái khác sinh cũng không đúng. Pháp diệt cũng như thế. Không do tự tướng diệt, không do tướng khác diệt.

Lại nữa,

*Sinh, trụ, diệt không thành  
Nên không có hữu vi  
Pháp hữu vi không có  
Sao có được vô vi.*

Ông trước 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 thủ đắc, như thế làm sao có được pháp hữu vi? Như trước đã nói không có pháp vô tướng. Pháp hữu vi không có làm sao có được pháp vô vi? Tướng vô vi là chẳng sinh, chẳng trụ, chẳng diệt, tức dừng tướng hữu vi nên gọi là tướng vô vi, chứ vô vi tự nó không có tướng riêng. Nhân nơi ba tướng hữu vi nên 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 ấy rốt ráo là không có, vì sao trong luận lại nói đến danh tự ấy?

*Đáp:*

*Như huyễn cũng như mộng  
Như thành Càn-thát-bà*

*Sinh, trụ, diệt đã nói  
Tướng chúng cũng như thế.*

Tướng sinh, trụ, diệt không có tánh 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 phàm phu đã chấp trước để nói cho họ hiểu. Ngôn ngữ danh tự tuy đồng nhưng tâm các vị lại khác. Như vậy, các Ngài nói có tướng sinh, trụ, diệt không nên có vấn nạn. Giống như huyễn hóa tạo ra, không nên trách vì sao như vậy. Không nên ở trong đó sinh tưởng lo, mừng, chỉ nên dùng mắt thấy. Như những điều trông thấy trong mộng, không nên tìm sự thật, vì chúng chỉ như thành ảo, khi mặt trời mọc lên thì hiện ra nhưng không có thật, chỉ giả dùng danh tự, không lâu liền biến mất. Tướng sinh, trụ, diệt cũng như vậy. Phàm phu phân biệt cho là có. Bậc trí suy tìm tức không thể thủ đắc.

\*  
\*\*

## **Phẩm thứ 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 chăng?

*Đáp:* Ở trên trong mỗi phẩm đã phá bỏ tất cả 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 tất cả pháp đều không, không có tác nghiệp và tác giả. Nếu là pháp hữu vi thì trong hữu vi đã phá. Nếu là pháp vô vi thì trong vô vi đã phá, không nên hỏi nữa. Nhưng tâm chấp trước của ông quá sâu, lại hỏi nữa, nên sẽ nói tiếp.

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

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

*Nghiệp quyết định không tạo  
Nghiệp ấy không tác giả  
Tác giả định không tạo  
Tác giả cũng không nghiệp.*

Nếu trước đã quyết định có tác nghiệp, thì không cần phải có tác giả, lại lia tác giả nên có tác nghiệp, chỉ là sự không đúng. Nếu trước quyết định có tác giả, thì không thể lại có tác nghiệp, lại lia tác nghiệp nên có tác giả, chỉ là sự 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, thì cũng không thể có tạo tác. Vì sao? Vì xưa nay vốn không. Có tác giả, có tác nghiệp hãy còn không thể tạo tác, huống gì là không có tác giả, không có tác nghiệp.

Lại nữa,

*Nếu định có tác giả  
Cũng định có tác nghiệp  
Tác giả cùng tác nghiệp  
Tức rơi vào không nhân.*

Nếu trước quyết định có tác giả, quyết định có tác nghiệp, ông cho là tác giả có tạo tác, tức là không có nhân. Lia tác nghiệp có tác giả, lia tác giả có tác nghiệp, tức không từ nhân duyên mà có.

*Hỏi:* Nếu không từ nhân duyên mà có tác giả có tác nghiệp, thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu rơi vào không nhân  
 Tức không nhân không quả  
 Không tác, không tác giả  
 Không pháp được tạo tác.  
 Nếu không pháp được tạo  
 Thì không có tội phước  
 Vì tội phước đều không  
 Báo tội phước cũng không.  
 Không quả báo tội phước  
 Cũng không có Niết-bàn  
 Các sự việc tạo tác  
 Đều không, không có quả.*

Nếu rơi vào kiến chấp không nhân, cho tất cả pháp không nhân không quả. Pháp có thể 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 của tội phước và đạo Niết-bàn. Do đó không thể từ không nhân sinh ra.

*Hỏi:* Nếu tác giả bất định tạo tác nghiệp bất định thì có lỗi gì?

*Đáp:* Một sự không có hãy còn không thể khởi tác nghiệp, hưởng gì cả hai sự (tác giả và tác nghiệp) đều không có. Ví như người biến hóa dùng hư không làm nhà là chỉ có ngôn thuyết, nhưng không có tác giả, không có tác nghiệp.

*Hỏi:* Nếu không có tác giả, không có tác nghiệp, nên không thể có vật được tạo tác. Còn nay có tác giả, có tác nghiệp, thì nên có tạo tác chăng?

*Đáp:*

*Tác giả định, bất định  
Không thể tạo hai nghiệp  
Tướng có, không trái nhau  
Một xứ tức không hai.*

Tác giả quyết định và không quyết định không thể tạo hai nghiệp là quyết định và không quyết định. Vì sao? Vì có và không có là trái nhau. Ở một xứ không thể có hai. Có là quyết định, không là không quyết định. Một người chỉ làm một việc, làm sao có cả có - không.

Lại nữa,

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

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

Lại nữa,

*Tác giả không tạo định  
Cũng không tạo bất định  
Cùng nghiệp định, bất định  
Lỗi ấy như trước nói.*

Nghiệp định đã phá, nghiệp bất định cũng phá, nghiệp định bất định cũng đã phá. Nay muốn phá chung cùng trong một lúc nên nói

kệ ấy. Vì vậy tác giả không thể tạo ba thứ nghiệp. Nay ba thứ tác giả cũng không thể tạo tác nghiệp. Vì sao?

*Tác giả định, không định  
Cũng định cũng không định  
Không thể tạo nơi nghiệp  
Lỗi ấy như trước nói.*

Tác giả quyết định, không quyết định, cũng quyết định cũng không quyết định, không thể tạo tác nghiệp. Vì sao? Vì nhân duyên của ba thứ lỗi như trước. Trong đây nên nói rộng, như vậy khắp mọi xứ tìm tác giả và tác nghiệp đều không thể thủ đắc.

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

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

*Nhân nghiệp có tác giả  
Nhân tác giả có nghiệp  
Nghĩa thành nghiệp như vậy  
Lại không có việc khác.*

Nghiệp trước không có quyết định, nhân nơi người khởi nghiệp. Nhân nơi nghiệp có tác giả. Tác giả cũng không có 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 từ hòa hợp sinh thì không có tự tánh. Do không có tự tánh nên không. Không thì không sinh. Chỉ tùy theo kẻ phàm phu nhớ tưởng phân biệt nên nói có tác nghiệp, có tác giả. Trong đệ nhất nghĩa thì không có tác nghiệp, không có tác giả.

Lại nữa,

*Như phá tác, tác giả  
Thọ, thọ giả cũng vậy*



*Và tất cả các pháp  
Cũng nên phá như thế.*

Như tác nghiệp và tác giả không được lìa nhau. Do không lìa nhau nên không quyết định. Không quyết định nên không có tự tánh. Thọ nhận và người thọ nhận cũng như vậy. Thọ nhận là thân năm ấm, người thọ nhận là người. Như vậy, lìa người không có năm ấm, lìa năm ấm không có người, chỉ từ các duyên sinh. Như thọ nhận và người thọ nhận, tất cả pháp khác cũng đều phá bỏ như vậy.

\*  
\*\*

### **Phẩm thứ 9: QUÁN VỀ BẢN TRỤ**

(Gồm 12 kệ)

*Hỏi:* Có người nói:

*Các căn như mắt, mũi...  
Các pháp như khổ, vui...  
Ai có việc như vậy  
Tức gọi là bản trụ.  
Nếu không có bản trụ  
Ai có pháp như mắt...  
Vì vậy cho nên biết  
Trước đã có bản trụ.*

Các căn như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân mạng, gọi là các căn như mắt, tai v.v... Thọ khổ, thọ vui, thọ không khổ không vui, và các tâm, tâm sở như 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 nơi bản trụ ấy các căn như mắt, tai v.v... mới được tăng trưởng. Nếu không có bản trụ thì thân và các căn như mắt, tai v.v... nhân đâu sinh ra và được tăng trưởng?

*Đáp:*

*Lìa các căn như mắt...*

*Và các pháp khổ, vui...*

*Trước đã có bản trụ*

*Lấy gì để biết được?*

Nếu lìa các căn như mắt, tai v.v... các pháp như khổ, vui v.v... mà trước đã có bản trụ, thì lấy gì để nói được, lấy gì để có thể biết được? Các pháp bên ngoài như bình, như áo v.v... do căn như mắt v.v... để biết được. Các pháp bên trong lấy khổ vui để nhận biết được. Như trong kinh nói: Có thể hủy hoại là tướng của sắc. Có thể thọ nhận là tướng của thọ. Có khả năng nhận biết là tướng của thức. Ông nói lìa mắt, tai và khổ, vui v.v..., trước đã có bản trụ, thì lấy gì biết được để nói có 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 thì làm sao có tướng như hơi thở ra vào v.v... Do thế, nên biết lìa các căn như mắt, tai, các pháp, khổ, vui, trước đã có bản trụ?

*Đáp:* Thần ngã ấy nếu có tức nên ở trong thân, như cột trụ ở giữa các vách tường, nếu ở ngoài thân thì như người mặc áo giáp. Lại, nếu ở trong thân thì thân không thể hủy hoại, vì có thần ngã thường trụ trong nó, nhưng thật sự là không đúng, thế nên nói thần ngã ở trong thân chỉ là lời nói hư dối không thật. Nếu thần ngã ở ngoài thân, bao che thân như áo giáp, thì thân không thể thấy gì, vì thần ngã đã che kín chặt toàn thân và thân cũng không thể bị hủy hoại. Nhưng nay thấy đúng là thân bị hủy hoại. Do đó, nên biết lìa khổ vui, mắt tai, trước đó không có pháp 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 thật sự là có chết. Vậy nên biết lìa khổ vui, trước đó có 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 không thể là thường. Nếu tùy thuộc theo thân thì khi thân không có tức thần ngã cũng không có. Như đèn tắt thì ánh sáng mất. Nếu thần ngã vô thường tức đồng với mất tai, khổ vui, vô thường. Do vậy, nên biết lia 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 là chủ của những hành tác, thì vì sao nói không được tự tại? Nếu bệnh phong cuồng không xúc não thần ngã, thì có thể lia thần ngã vẫn riêng có sự tạo tác. Nhiều thứ suy tìm như vậy, thấy lia các căn như mắt, tai v.v..., các pháp như khổ vui v.v..., trước không có bản trụ. Nếu quả quyết cho lia các căn như mắt, tai v.v..., các pháp như khổ, vui v.v... trước đã có bản trụ, thì việc ấy không có. Vì sao?

*Nếu lia căn mắt, tai  
Mà có sẵn bản trụ  
Cũng nên lia bản trụ  
Mà có căn mắt, tai.*

Nếu bản trụ lia các căn như mắt, tai v.v..., các pháp như khổ, vui v.v... đã có trước thì nay các căn như mắt, tai v.v..., các pháp như khổ, vui v.v... cũng có thể lia bản trụ mà có.

*Hỏi:* Hai việc ấy cùng lia là có thể như thế, nhưng chỉ cần có bản trụ chăng?

*Đáp:*

*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 lia pháp là mắt tai thì đâu có người? Lia người thì đâu có pháp là mắt, tai v.v...?

Lại nữa,

*Tất cả căn như mắt v.v...  
Thật không có bản trụ  
Các căn như mắt, tai v.v...  
Phân biệt tướng khác nhau.*

Nơi các căn như mắt, tai v.v..., các pháp như khổ, vui v.v..., thật không có bản trụ. Do mắt duyên sắc sinh ra nhãn thức, vì nhân duyên hòa hợp nên biết có các căn như mắt, tai v.v... không phải do bản trụ nên biết. Vì thế trong kệ nói: *Tất cả căn như mắt v.v..., Thật không có bản trụ.* Các căn như mắt, tai v.v... đều tự có khả năng phân biệt, nhận biết.

*Hỏi:*

*Nếu các căn như mắt v.v...  
Không có bản trụ kia  
Thì mỗi căn như mắt  
Làm sao nhận biết trần?*

Nếu tất cả các căn như mắt, tai v.v..., các pháp như khổ, vui v.v..., không có bản trụ, thì nay mỗi mỗi căn làm sao có thể nhận biết về trần? Vì các căn như mắt, tai v.v... không có tư duy, không thể có sự nhận biết, nhưng thật là có nhận biết về trần. Vậy nên biết lia các căn như mắt, tai v.v... còn có cái có khả năng nhận biết trần cảnh?

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

*Sự thấy là sự nghe  
 Sự nghe tức sự nhận  
 Các căn đều như thế  
 Tức nên có bản trụ.*

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

*Nếu thấy nghe đều khác  
 Người thọ nhận cũng khác  
 Khi thấy cũng nên nghe  
 Như vậy nhiều thần ngã.*

Hoặc sự thấy, sự nghe, sự thọ nhận khác nhau, tức khi thấy cũng có thể nghe. Vì sao? Vì lia sự thấy là có sự nghe. Như vậy ở trong mũi, lưỡi, thân thần ngã phải hành động cùng một lúc. Nếu như vậy thì người một mà thần ngã nhiều, vì tất cả căn cùng một lúc nhận biết các trần. Nhưng thật sự thì không như vậy. Thế nên sự thấy, nghe, thọ nhận không thể có tác dụng cùng một lần với nhau.

Lại nữa,

*Các căn như mắt, tai v.v...  
 Các pháp như khổ, vui v.v...  
 Chúng từ các đại sinh  
 Đại kia không thần ngã.*

Nếu người nói lia các căn như mắt, tai v.v..., các pháp như khổ, vui v.v... riêng có bản trụ, thì việc này trước đã phá bỏ. Nay các căn như mắt, tai v.v... đã nhân nơi bốn đại, nhưng trong bốn đại ấy cũng không có bản trụ.

*Hỏi:* Nếu các căn như mắt, tai v.v..., các pháp như khổ, vui v.v... không có bản trụ, thì có thể như thế. Nhưng các căn như mắt, tai v.v..., các pháp như khổ, vui v.v... phải có?

*Đáp:*

*Nếu các căn như mắt v.v...  
Các pháp như khổ, vui v.v...  
Đều không có bản trụ  
Thì mắt v.v... cũng nên không.*

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

Lại nữa,

*Mắt, tai không bản trụ  
Nay, sau cũng lại không  
Do ba đời không có  
Không có không phân biệt.*

Tư duy suy tìm bản trụ ở nơi mắt, tai v.v... trước không, nay, sau cũng không. Nếu ba đời không, tức là không sinh, là tịch diệt, không nên vấn nạn. Nếu không có bản trụ thì làm sao có các căn như mắt, tai v.v...? Hỏi – Đáp như vậy là hý luận diệt. Hý luận diệt nên các pháp tức không.

\*  
\*\*

## **Phẩm thứ 10: QUÁN VỀ ĐỐT CHÁY, BỊ ĐỐT CHÁY**

(Gồm 16 kệ)

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

*Đáp:* Việc ấy là 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:* Nên gác lại pháp một khác. Nếu nói không có đốt cháy và bị đốt cháy thì làm sao nay lấy tướng một và tướng khác để phá? Như lông rùa sừng thỏ không có, làm sao có thể phá? Thế gian mắt thấy việc thật có, rồi sau mới có thể tư duy. Như có vàng sau đây mới có thể luyện, có thể dũa. Nếu không có đốt cháy và bị đốt cháy thì không thể lấy pháp một khác để suy nghĩ. Nếu ông (Luận chủ) chấp nhận có pháp một khác, nên biết là có đốt cháy và bị đốt cháy. Nếu chấp nhận có tức là đã có?

*Đáp:* Tùy thuận theo ngôn thuyết của thế tục để 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. Nếu lìa ngôn thuyết của thế tục tức nên không có đối tượng để bàn luận. Nếu không nói đốt cháy và bị đốt cháy làm sao có đối tượng để phá? Nếu không có nói nêu, tức nghĩa không thể sáng tỏ. Như có Luận giả muốn phá có không, phải nói về có không, nhưng không phải do nói có không mà tâm chấp thọ có không ấy. Đây chỉ là tùy thuận theo ngôn thuyết của thế gian để nói, nên không có lỗi. Nếu miệng nói ra tức có tâm chấp thọ, vậy miệng ông nói ra là tự phá. Nói đốt cháy, bị đốt cháy cũng như vậy, tuy có ngôn thuyết nhưng không có chấp thọ. Thế nên dùng pháp một khác để suy nghĩ về đốt cháy bị đốt cháy, cả hai đều không thành. Vì sao?

*Nếu đốt là bị đốt  
Thì tác, tác giả, một  
Nếu đốt khác bị đốt  
Là bị đốt có đốt.*

Đốt cháy là lửa, bị đốt cháy là củi. Tác giả là người, tác là nghiệp. Nếu đốt cháy, bị đốt cháy là một, thì tác nghiệp và tác giả nên

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 không phải cái bình, cái bình không phải thợ gốm, làm sao là một? Do tác nghiệp và tác giả chẳng một, nên đốt cháy và bị đốt cháy cũng chẳng là 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 lia bị đốt cháy là có đốt cháy riêng. Phân biệt đây là bị đốt cháy, đây là đốt cháy, xừ xừ lia bị đốt cháy đều nên có đốt cháy. Nhưng thật sự thì không phải. Vì thế nên biết đốt cháy, bị đốt cháy khác nhau cũng không thể được.

Lại nữa,

*Nếu luôn cháy như vậy  
Chẳng nhân bị cháy sinh  
Tức không dùng công đốt  
Lửa cũng không tác dụng.*

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

Lại nữa, nếu đốt cháy khác với vật bị đốt cháy, thì đốt cháy tức không có tác dụng, và lia vật bị đốt cháy thì lửa đốt cháy cái gì? Nếu như vậy thì lửa tức không có tác dụng. Lửa không có tác dụng, việc ấy là không có.

*Hỏi:* Vì sao lửa không từ nhân duyên sinh, nhân công cũng không?

*Đáp:*

*Cháy không đợi vật cháy  
Tức không từ duyên sinh*



*Lửa nếu luôn luôn cháy  
Nhân công tức nên không.*

Đốt cháy và vật bị đốt cháy khác nhau, tức không đợi vật bị đốt cháy mới có đốt cháy. Nếu không đợi vật bị đốt cháy mà vẫn cháy thì không có pháp cùng 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. Nếu thường đốt cháy thì có thể lia vật bị đốt cháy, riêng thấy có sự đốt cháy, không cần nhân công nhen lửa. Vì sao?

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

Nếu cho trước có củi, khi cháy gọi là vật bị đốt cháy, thì sự việc ấy không đúng. Nếu lia đốt cháy, riêng có vật bị đốt cháy, vì sao nói khi cháy gọi là bị đốt cháy?

Lại nữa,

*Nếu khác thì không đến  
Không đến tức không cháy  
Không cháy thì không diệt  
Không diệt tức thường trụ.*

Nếu đốt cháy khác với vật bị đốt cháy, thì đốt cháy không thể đi đến vật bị đốt cháy. Vì sao? Vì không cùng đợi nhau để thành. Nếu đốt cháy không cùng đợi nhau để thành, thì nó tự trụ trong tự thể 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 có không đi đến vật bị đốt cháy mà có thể đốt cháy. Nếu không đốt cháy thì không diệt, nên thường trụ trong tự tướng. Việc ấy là không đúng.

*Hỏi:*

*Cháy, vật bị cháy khác  
Hay đến vật bị cháy  
Như đây đến người kia  
Người kia đến người này.*

Đốt cháy và bị đốt cháy khác nhau, nhưng đốt cháy có thể đi đến bị đốt cháy, như nam đến với nữ, như nữ đến với nam?

*Đáp:*

*Nếu cho cháy, bị cháy  
Cả hai đều là nhau  
Như vậy cháy có thể  
Đến với vật bị cháy.*

Hoặc lia đốt cháy mà có bị đốt cháy, hoặc lia bị đốt cháy mà có đốt cháy, cả hai đều tự thành, như vậy tức nên đốt cháy đi đến bị đốt cháy. Nhưng thật sự thì không như thế. Vì sao? Vì thật sự lia đốt cháy không có bị đốt cháy. Lia bị đốt cháy không có đốt cháy. Nên ông nêu thí dụ lia nam có nữ, lia nữ có nam là không đúng. Thí dụ không thành nên đốt cháy không đi đến bị đốt cháy.

*Hỏi:* Đốt cháy và bị đốt cháy cùng đối đãi mà có. Nhân bị đốt cháy nên có đốt cháy. Nhân đốt cháy nên có bị đốt cháy. Hai pháp cùng đối đãi mà thành?

*Đáp:*

*Nếu nhân bị cháy, cháy  
Nhân cháy có bị cháy  
Pháp nào định có trước  
Mà có cháy, bị cháy?*

Nếu nhân nơi bị đốt cháy, đốt cháy được thành, cũng có thể nhân nơi đốt cháy, 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. Nay nếu nhân nơi bị đốt cháy mà đốt cháy thành, tức trước có bị đốt cháy sau mới có đốt cháy, không cần đợi đốt cháy mà có bị đốt cháy. Vì sao? Vì bị đốt cháy có trước, đốt cháy có sau. Nếu đốt cháy không đốt cháy vật bị đốt cháy, tức là vật bị đốt cháy không thành.

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

Lại nữa,

*Nếu nhân bị cháy, cháy  
Cháy đã thành lại thành  
Như vậy trong bị cháy  
Tức không có đốt cháy.*

Nếu muốn nói nhân nơi vật bị đốt cháy mà thành đốt cháy, thì đốt cháy đã thành lại thành đốt cháy nữa. Vì sao? Vì đốt cháy tự trụ trong tự thể đốt cháy của nó. Nếu đốt cháy không tự trụ trong tự thể của nó mà từ vật bị đốt cháy mới thành, thì không có việc ấy. Do đây nói có đốt cháy là từ vật bị đốt cháy mà thành. Nay thì đốt cháy đã thành rồi lại thành nữa, như vậy là có lỗi.

Lại có lỗi là vật bị đốt cháy không có đốt cháy. Vì sao? Vì vật bị đốt cháy lia đốt cháy tự trụ trong tự thể của nó. Vì thế nên biết không có việc đốt cháy và vật bị đốt cháy nhân nơi nhau, đợi nhau.

Lại nữa,

*Nếu pháp nhân đợi thành  
Pháp ấy thành đối đãi*

*Nay không nhân đối đãi  
Cũng chẳng thành pháp gì.*

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

*Nếu pháp do đợi thành  
Chưa thành sao đối đãi  
Nếu thành rồi đối đãi  
Thành rồi, cần gì đợi.*

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

Vì thế,

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

Nhân nơi đối đãi, bị đốt cháy, đốt cháy không thành. Không nhân nơi đối đãi, 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,

*Cháy không từ đâu đến  
Xử cháy cũng không cháy*

*Bị cháy cũng như vậy  
Như phẩm Đi Đến nói.*

Đốt cháy không ở phương khác đi đến vào trong vật bị đốt cháy. Trong vật bị đốt cháy cũng không có đốt cháy, vì chỉ củi tìm lửa đốt cháy là không thể có được. Vật bị đốt cháy cũng như vậy, không từ xứ khác đi đến vào trong đốt cháy. Trong đốt cháy cũng không có vật bị đốt cháy. Như đốt cháy rồi không đốt cháy. Chưa đốt cháy cũng không đốt cháy. Đang đốt cháy cũng không đốt cháy. Nghĩa ấy như đã nói trong phẩm Đi Đến.

Thế nên:

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

Trong bị cháy không cháy. Vật bị đốt cháy tức không phải đốt cháy. Vì sao? Vì bị lỗi cho đốt cháy và bị đốt cháy là một, như trước đã nói về tác nghiệp và tác giả là một. Lìa bị đốt cháy không có đốt cháy, vì bị lỗi là thường đốt cháy. 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 lỗi là 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 nên có đốt cháy. Như vậy là nhân nơi thọ nên có người thọ nhận. Thọ gọi là năm ấm, người thọ nhận là người. Đốt cháy và bị đốt cháy không thành, nên thọ và người thọ nhận cũng không thành. Vì sao?

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

Như bị đốt cháy không phải là đốt cháy. Như vậy thọ không phải là người thọ nhận, vì có lỗi tác nghiệp và tác giả là một. Lại lia thọ không có người thọ nhận, vì khác nhau thì không thể được, vì lỗi có hai thứ khác nhau, tức cả ba đều không thành. Như ngoài thọ và người thọ nhận, tất cả các pháp như áo, bình v.v... đều đồng như trước nói, đều là không sinh, rốt ráo là không.

Thế nên,

*Nếu người nói có ngã  
Các pháp đều tướng khác  
Nên biết người như thế  
Không đắc vị pháp Phật.*

Các pháp từ xưa đến nay vốn không sinh, tướng là rốt ráo vắng lặng. Thế nên cuối phẩm nói kệ như trên. Nếu người nói về tướng ngã như chúng Độc-tử-bộ, chủ trương không được nói sắc tức là ngã, không được nói lia sắc là ngã, mà ngã ở trong tạng Bất Khả Thuyết thứ năm. Còn như chúng Tát-bà-đa-bộ nói tướng của mỗi mỗi pháp là thiện, là bất thiện, là vô ký, là hữu lậu, là vô lậu, là hữu vi, là vô vi, mỗi mỗi sai khác. Những người như vậy không hiểu được tướng vắng lặng của các pháp, dùng lời Phật tạo đủ thứ hý luận.

\*\*

## **Phẩm thứ 11: QUÁN VỀ BẢN TẾ**

(Gồm 8 kệ)

*Hỏi:* Kinh Vô Bản Tế nói: Chúng sinh qua lại trong đường sinh tử, nhưng nơi **bản tế** là không thể có được. Ở đây đã nói có chúng sinh, có sinh tử. Thế do nhân duyên gì lại nói bản tế không thể có được?

*Đáp:*

*Như lời Đại Thánh nói  
Bản thể không thể đấng  
Sinh tử không có đầu  
Cũng lại không chung cuộc.*

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 đời ba hạng đó, nên gọi là Đại Thánh. Lời Phật nói không có điều gì không thật. Sinh tử không có bắt đầu. Vì sao? Vì sinh tử trước sau đều không thể đạt được, nên nói là không có bắt đầu. Ông cho không có bắt đầu và sau cùng thì có thể có lúc giữa, cũng không đúng. Vì sao?

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

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

*Nếu khiến trước có sinh  
Sau mới có già chết  
Không già chết có sinh  
Không sinh có già chết.  
Nếu trước có già chết  
Mà sau thì có sinh  
Như vậy là không nhân  
Không sinh có già chết.*

Chúng sinh sinh tử, nếu trước có sinh, 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 không già chết mà sinh, đó là điều không đúng. Vì nhân nơi sinh nên có già chết. Nếu trước già chết rồi sau sinh, thì già chết ấy không có nhân, vì sinh ở sau. Lại không 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?

*Sinh và nơi già chết  
Không thể cùng một lúc  
Khi sinh tức có chết  
Cả hai đều không nhân.*

Nếu nói sinh già chết cùng có trong một lúc thì không đúng. Vì sao? Vì khi sinh tức có chết. Đúng pháp khi sinh thì có, khi chết thì không có. Nên nếu nói khi sinh có chết, việc ấy là không đúng. Nếu cùng trong một lúc sinh thì không có sự nương nhau, như hai sừng của con bò cùng trong một lúc xuất hiện chứ không nương nhau.

Thế nên,

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

Suy nghĩ về sinh già chết, cả ba đều có lỗi, nên nói sinh già chết tức là không sinh, rất ráo không. Ông nay vì sao cứ tham chấp hý luận cho sinh già chết có tướng quyết định?

Lại nữa,

*Các nhân quả hiện có  
Pháp tướng tướng đối tượng  
Thọ nhận, người thọ nhận  
Tất cả pháp hiện có.*



*Không phải chỉ sinh tử  
Bản tế không thể được  
Hết thấy pháp như thế  
Bản tế cũng đều không.*

Hết thấy pháp là tất cả nhân quả, tướng chủ thể và tướng đối tượng, thọ nhận và người thọ nhận v.v... đều không có bản tế, không phải chỉ sinh tử là không có bản tế. Ở đây vì mở bày tóm lược nên chỉ nói sinh tử không có bản tế.

\*\*

## Phẩm thứ 12: QUÁN VỀ KHỔ

(Gồm 10 kệ)

Có người nói:

*Tự tạo cùng tha tạo  
Cùng tạo, không nhân tạo  
Nói các khổ như vậy  
Nơi quả tức không đúng.*

Có người nói: Khổ nào do tự mình tạo, hoặc nói do người khác tạo, hoặc nói cũng tự mình tạo cũng do người khác tạo. Hoặc nói không có nhân tạo ra khổ. Bốn thứ tạo ra khổ như vậy đối với quả khổ đều không đúng. Vì chúng sinh do các duyên nên gây ra khổ. Nhàm chán khổ, muốn cầu tịch diệt, không biết nhân duyên đích thực của khổ, nên mới có bốn thứ hiểu không đúng như trên. Thế nên nói đối với quả khổ đều không đúng. Vì sao?

*Khổ nếu tự mình tạo  
Thì không từ duyên sinh  
Nhân vì có ấm này  
Mà có ấm kia sinh.*

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

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

*Đáp:* Việc ấy là không đúng. Vì sao?

*Nếu cho năm ấm này  
Khác với năm ấm kia  
Như thế tức nên nói  
Khổ do người khác tạo.*

Nếu thân năm ấm này so với thân năm ấm trước khác nhau, hay thân năm ấm trước so với thân năm ấm này khác nhau, thì có thể nói khổ do người khác tạo. Như chỉ với vải khác nhau nên có thể lìa chỉ có vải. Nếu lìa chỉ không có vải, tức vải không khác chỉ. Như vậy, thân năm ấm kia khác với thân năm ấm này, thì có thể lìa thân năm ấm này có thân năm ấm kia. Nếu lìa thân năm ấm này không có thân năm ấm kia, tức thân năm ấm này không khác thân năm ấm kia. Do vậy không nên nói khổ từ người khác tạo ra.

*Hỏi:* Tự tạo ra là người, người tự tạo khổ, rồi tự nhận lấy khổ?

*Đáp:*

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

Nếu cho người tự tạo khổ, vậy lìa khổ của thân năm ấm, thì riêng ở xứ nào có người mà có thể tự tạo khổ để có thể nói đó là người tạo nhưng không thể nói được. Vì thế nên biết khổ không phải

do người tự tạo. Hoặc cho người này không tự tạo khổ, nhưng người khác tạo ra khổ đem đến cho người này thì cũng không đúng. Vì sao?

*Nếu khổ, người khác tạo  
Đem đến cho người này  
Nên nếu là nơi khổ  
Đâu có người thọ khổ.*

Nếu người khác tạo ra khổ đem đến trao cho người này, vậy nếu là năm ấm này thì đâu có người ấy để thọ khổ.

Lại nữa,

*Khổ nếu người kia tạo  
Đem trao cho người này  
Là khổ đâu có người  
Có thể trao khổ ấy.*

Nếu cho người kia tạo ra khổ đem đến trao cho người này, vậy là khổ của năm ấm thì đâu có người kia tạo khổ đem đến cho người này. Nếu có việc ấy hãy nên nói rõ tướng của nó.

Lại nữa,

*Tự tạo nếu không thành  
Sao người kia tạo khổ  
Nếu người kia tạo khổ  
Cũng tức là tự tạo.*

Theo vô số nhân duyên suy tìm thì khổ do tự mình tạo không thành để nói do người khác tạo cũng không đúng. Vì sao? Vì kia đây cùng đối đãi nhau mới thành. Nếu người kia tạo khổ, thì đối với chính họ cũng gọi là tự tạo khổ. Tự tạo khổ thì trước đã phá. Ông đã nhận lý tự tạo khổ không thành, nên nói người khác tạo cũng không thành.

Lại nữa,

*Khổ không gọi tự tạo  
 Pháp không tự tạo pháp  
 Kia không có tự Thế  
 Đâu có kia tạo khổ.*

Tự tạo khổ không đúng. Vì sao? Vì như lưỡi đao không thể tự cắt nó. Như vậy pháp không thể tự tạo ra pháp. Thế nên khổ không thể tự tạo ra khổ. Khổ do người khác tạo cũng không đúng. Vì sao? Vì lia khổ thì không có tự tánh của người kia. Nếu lia khổ mà có tự tánh của người kia thì mới có thể nói người kia tạo ra khổ. Nhưng người kia cũng tức là khổ thì làm sao khổ tự tạo ra khổ.

*Hỏi:* Nếu tự tạo và người khác tạo không đúng thì có thể cùng tạo chăng?

*Đáp:*

*Nếu đây kia khổ thành  
 Nên có cùng tạo khổ  
 Đây kia hãy còn không  
 Huống gì không nhân tạo.*

Tự tạo, người khác tạo hãy còn có lỗi, huống gì là không có nhân tạo, không có nhân mà tạo ra khổ lại càng nhiều lỗi, như trong phẩm tác nghiệp, tác giả đã nói rõ.

Lại nữa,

*Không chỉ nói nơi khổ  
 Bốn thứ nghĩa không thành  
 Tất cả vạn vật ngoài  
 Bốn nghĩa cũng không thành.*

Trong pháp Phật tuy nói năm thọ ấm là khổ, nhưng có ngoại đạo cho khổ thọ là khổ. Vì thế nên nói: *Không chỉ nói nơi khổ, Bốn thứ nghĩa không thành* (khổ tự tạo, người khác tạo, cùng tạo và không

nhân tạo), mà hết thấy vạn vật bên ngoài như đất, nước, núi, cây v.v... cũng đều không thành.

\*\*

### Phẩm thứ 13: QUÁN VỀ HÀNH

(Gồm 9 kệ)

*Hỏi:*

*Như trong kinh Phật nói  
Hư dối vọng chấp tướng  
Do vọng chấp các hành  
Nên gọi là hư dối.*

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

*Đáp:*

*Hư dối vọng chấp giữ  
Trong đó chỗ chấp gì  
Phật nói việc như vậy  
Nhằm khai thị nghĩa không.*

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

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

*Đáp:* Tướng của tất cả các hành là hư vọng nên không. Các hành sinh diệt không dừng, không có tự tánh nên không. Các hành gọi là năm ấm, vì từ hành sinh, nên năm ấm gọi là hành. Năm ấm này

đều hư vọng không có tướng nhất định. Vì sao? Vì như sắc trong thời kỳ hài nhi không phải là sắc trong thời kỳ bò lồm cồm. Sắc trong thời kỳ bò lồm cồm không phải là sắc trong thời kỳ biết đi. Sắc trong thời kỳ biết đi không phải là sắc trong thời kỳ thiếu niên. Sắc trong thời kỳ thiếu niên không phải là sắc trong thời kỳ thanh niên. Sắc trong thời kỳ thanh niên không phải là sắc trong thời kỳ lão niên. Như sắc biến đổi không dừng trong từng niệm niệm như vậy, nên phân biệt tìm tánh quyết định của nó là không thể được. Vì vậy nói sắc trong thời kỳ hài nhi cho đến sắc trong thời kỳ lão niên là một hay là khác, cả hai đều có lỗi. Vì sao? Vì nếu sắc trong thời kỳ hài nhi tức là sắc trong thời kỳ bò lồm cồm, cho đến sắc trong thời kỳ lão niên, như thế tức là một sắc, đều là hài nhi chứ không có sắc trong thời kỳ bò lồm cồm, cho đến sắc trong thời kỳ lão niên. Lại như nắm đất nếu luôn là nắm đất thì trọn không làm thành bình được. Vì sao? Vì sắc đất là luôn nhất định.

Nếu sắc trong thời kỳ hài nhi khác với sắc trong thời kỳ 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 pháp thân thuộc, không cha không con. Nếu như vậy chỉ có thời kỳ hài nhi nên được cha làm mẹ, còn các thời kỳ khác như bò lồm cồm, thiếu nhi cho đến 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, nhưng sắc hài nhi diệt rồi tương tục lại 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 nhân, như có củi bị đốt, nhưng vì lửa tắt nên không còn tương tục. Nếu sắc hài nhi không diệt mà tương tục, tức sắc hài nhi không diệt thường ở trong bản tướng cũng không tương tục.

*Hỏi:* Tôi không nói diệt hay không diệt nên tương tục sinh. Tôi chỉ nói nó không dừng nên tương tự sinh, nên nói là tương tục sinh?

*Đáp:* Nếu như vậy tức đã có sắc nhất định, lại sinh ra. Như thế nên có ngàn vạn thứ sắc. Nhưng việc ấy là không đúng, nên cũng không có tương tục. Như thế tất cả xứ tìm sắc không thấy có tướng định. Phật chỉ theo ngôn thuyết thế tục nên nói có sắc, giống như thân 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, lại không có sắc thật có thể thủ đắc. Các loại hình sắc, tướng sắc không dừng trụ, tương tự thứ lớp sinh, khó có thể 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. Vì thế sắc không có tánh nên không, chỉ theo ngôn thuyết thế tục nên nói có sắc.

Thọ cũng như vậy. Người trí theo các thứ quán sát thấy thọ như thứ lớp tương tự sinh diệt, khó có thể phân biệt nhận biết, như dòng nước tương tục chảy, chỉ biết qua tri giác, nên nói ba thọ ở nơi thân. Vì vậy, nên biết nói về thọ đồng như nói về sắc.

Tướng là nhân nơi danh tướng phát sinh. Nếu lìa danh tướng thì không sinh. Thế nên Đức Phật dạy phân biệt nhận biết tướng của danh tự gọi là tướng, không phải quyết định là tướng đã có trước, nhưng là do các duyên sinh, không có tánh định. Vì không có tánh định nên như bóng theo hình, nhân nơi hình có bóng, không hình thì không bóng. Bóng không có tánh quyết định, nếu bóng quyết định có thì lìa hình nên có bóng, nhưng thật sự thì không như vậy. Vì thế, bóng từ duyên sinh không có tự tánh, nên không thể có được. Tướng cũng như vậy, chỉ nhân nơi danh và tướng bên ngoài, thuận theo ngôn thuyết thế tục nên nói có tướng.

Thức là nhân nơi sắc, tiếng, mùi, vị, xúc v.v... và mắt, tai, mũi, lưỡi, thân v.v... phát sinh. Do các căn như mắt, tai v.v... sai biệt, nên thức có khác nhau. Thức ấy là ở nơi sắc, là ở nơi mắt, hay là ở giữa

sắc và mắt, không có quyết định nhất, chỉ khi sinh rồi mới nhận biết cảnh trần, nhận biết người này nhận biết người kia. Thức nhận biết người này chính là thức nhận biết người kia, hay là khác với thức nhận biết người kia. Hai điều ấy khó có thể phân biệt. Như nhãn thức, nhĩ thức cũng khó có thể phân biệt. Vì khó phân biệt nên hoặc nói là một hoặc nói là khác, không có phân biệt quyết định, chỉ là từ các duyên sinh. Phân biệt như nhãn thức v.v... nên không, không có tự tánh. Như người kỹ xảo ngâm một hạt ngọc, lấy ra rồi lại đem chỉ cho người khác, tức sinh nghi không biết đó là hạt ngọc như cũ hay lại có khác. Thức cũng như vậy, sinh rồi lại sinh. Vậy nó là thức cũ hay là thức khác. Vì thế nên biết vì thức không dừng trụ, nên không có tự tánh, hư dối như huyễn.

Các hành cũng như vậy. Các hành là thân hành, miệng hành, ý hành. Hành có hai thứ là hành tịnh và hành bất tịnh.

Thể nào là bất tịnh? Tức tham chấp, nã hại chúng sinh, gọi là bất tịnh. Nói lời thật, không tham chấp, không nã hại chúng sinh, gọi là tịnh, hoặc tăng hoặc giảm. Người hành tịnh thì sinh vào nẻo người, trời cõi dục, trời cõi sắc, trời cõi vô sắc, thọ quả báo hết rồi tức giảm, trở lại tạo nghiệp nên gọi là tăng. Người hành bất tịnh cũng như vậy, sinh vào các nẻo địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ, A-tu-la, thọ quả báo hết rồi tức giảm, trở lại tạo nghiệp nên gọi là tăng. Do thế nên các hành có tăng có giảm, không dừng trụ. Như người có bệnh, tùy nghi chữa trị thích hợp thì bệnh khỏi, nếu không chữa trị thích hợp thì bệnh trở lại tăng. Các hành cũng như vậy, có tăng có giảm, nên không quyết định. Chỉ thuận theo ngôn thuyết thể tục nói có các hành.

Nhân nơi thế đế nên được thấy đệ nhất nghĩa đế. Đó là Vô minh duyên các Hành. Từ các Hành nên có Thức chấp trước. Do Thức chấp trước nên có Danh sắc. Từ Danh sắc nên có Sáu nhập. Từ Sáu nhập có Xúc. Từ Xúc có Thọ. Từ Thọ có Ái. Từ Ái có Thủ. Từ Thủ



có Hữu. Từ Hữu có Sinh. Từ Sinh có Lão tử, ưu bi khổ não, ân ái xa lìa khổ, oán thù gặp nhau khổ v.v... Các khổ như vậy đều lấy hành làm gốc. Phật tùy theo Thế đế nên nói: Nếu đạt được đệ nhất nghĩa đế, phát sinh trí tuệ chân chánh thì Vô minh dứt. Vô minh dứt nên các Hành cũng không tích tập. Các hành không tích tập nên kiến đế, do kiến đạo đoạn trừ thân kiến, nghi, giới cấm thủ, cùng do tư duy đoạn trừ tham, sân, nhiễm sắc, nhiễm vô sắc, trạo cử và vô minh. Do sự đoạn trừ ấy nên từng phần từng phần đoạn dứt. 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 nhau khổ v.v... đều diệt. Do diệt ấy nên thân năm ấm hoàn toàn diệt, lại không còn sót gì, duy chỉ có không, vì thế Đức Phật muốn chỉ rõ nghĩa không nên nói các hành hư dối. Lại nữa, các hành không tánh nên hư dối, vì hư dối nên không. Như kệ nói:

*Vì các pháp có khác  
Biết đều là vô tánh  
Pháp vô tánh cũng không  
Nên tất cả pháp không.*

Các pháp không có tánh. Vì sao? Vì các pháp tuy sinh nhưng không trụ nơi tự tánh, nên là không tánh. Như hài nhi nhất định trụ trong tự tánh thì trọn không trở thành đứa bé bò lồm cồm cho đến tuổi già. Nhưng hài nhi thứ lớp tương tục có tướng khác hiện ra thành có đứa bé bò lồm cồm cho đến tuổi già. Do đó nói vì thấy các pháp có tướng khác, nên biết chúng là không tánh.

*Hỏi:* Nếu các pháp không tánh tức có pháp không tánh. Nói vậy thì có lỗi gì?

*Đáp:* Nếu không tánh thì làm sao có pháp, làm sao có tướng? Vì sao? Vì không có cội gốc. Chỉ vì phá tánh định nên nói không tánh. Pháp không tánh này nếu có thì không gọi là tất cả pháp không. Nếu tất cả pháp không, làm sao có pháp không tánh.

*Hỏi:*

*Các pháp nếu không tánh  
 Vì sao nói hài nhi  
 Cho đến lúc tuổi già  
 Có nhiều thứ tướng khác?*

Các pháp nếu không tánh thì không có tướng khác. Nhưng ông (Luận chủ) nói có các tướng khác (Hài nhi cho đến tướng tuổi già), thế là có tánh của các pháp. Nếu không có tánh của các pháp, làm sao có tướng khác ấy?

*Đáp:*

*Nếu các pháp có tánh  
 Làm sao mà được khác  
 Nếu các pháp không tánh  
 Làm sao mà có khác?*

Nếu các pháp quyết định có tánh, làm sao có thể được tánh khác, vì gọi là quyết định có thì không thể biến đổi, như vàng ròng thì không thể biến đổi. Lại như tánh tối không biến đổi thành sáng, tánh sáng không biến đổi thành tối.

Lại nữa,

*Pháp ấy tức không khác  
 Pháp khác cũng không khác  
 Như trẻ không thành già  
 Già cũng không thành trẻ.*

Nếu nói pháp có khác thì phải có tướng khác. Vậy tức pháp ấy làm ra khác hay có pháp khác làm ra khác? Cả hai đều không đúng. Vì nếu pháp ấy tự làm ra khác, thì già có thể làm già, nhưng thật sự thì già không tự làm già. Nếu có pháp khác làm ra khác, thì già so với trắng niên khác, trắng niên có thể làm già. Nhưng thật sự trắng niên không làm già. Nên cả hai đều có lỗi.

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

*Đáp:*

*Nếu pháp ấy tức khác  
Thì sữa nên thành lạc  
Lìa sữa có pháp gì  
Có thể tạo nên lạc?*

Nếu pháp ấy tức khác thì sữa nên tức là lạc, lại không cần nhân duyên. Việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì sữa và lạc có các thứ tướng khác nhau. Sữa không tức là lạc, thế nên pháp ấy không tức là pháp khác. Nếu cho có pháp khác làm ra khác thì cũng không đúng, vì lìa sữa thì có vật gì làm thành lạc. Tư duy như vậy, nhận biết pháp ấy không tự làm khác, pháp khác cũng không ra làm khác, không nên có chấp thiên lệch.

*Hỏi:* Phá đồng, phá dị, nhưng còn có cái không. Không ấy tức là pháp chẳng?

*Đáp:*

*Nếu có pháp chẳng không  
Tức nên có pháp không  
Thật không pháp chẳng không  
Đâu được có pháp không.*

Nếu có pháp chẳng không làm nhân cho nhau nên có pháp không. Nhưng từ trước giờ đã dùng vô số nhân duyên để phá pháp chẳng không. Pháp chẳng không không có thì không có cùng đối đãi, không có cùng đối đãi thì đâu có pháp không.

*Hỏi:* Ông nói pháp chẳng không không có, nên pháp không cũng không có. Nếu như vậy tức ở đây nói không là chỉ cho việc không có cùng đối đãi nên không nên chấp có. Nếu có đối tức nên có tướng đối đãi. Nếu không đối tức không có tướng đối đãi. Tướng đối

đãi không nên tức vô tướng. Vì vô tướng nên chấp không. Như vậy tức là nói về không?

*Đáp:*

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

Đức Đại Thánh vì phá trừ sáu mươi hai thứ tà kiến và các phiền não như vô minh, ái, thủ v.v... nên nói không. Nếu người đối với không lại sinh kiến chấp, thì người ấy là không thể giáo hóa. Ví như có bệnh nên phải uống thuốc mới trị khỏi. Nếu thuốc trở lại sinh bệnh thì không thể chữa trị. Như lửa từ nơi củi mà ra, dùng nước có thể diệt. Nếu lửa từ nước mà ra thì lấy gì để diệt. Ở đây Phật nói không ví như nước có thể diệt tất các phiền não là lửa. Có người vì tội nặng, tâm tham chấp sâu dày, trí tuệ chậm kém nên đối với không sinh ra kiến chấp hoặc cho là có không, hoặc cho là không có không. Nhân nơi chấp có không ấy trở lại khởi phiền não. Nếu dùng không để hóa độ người ấy, tức người ấy sẽ nói: Tôi từ lâu đã biết không ấy. Nếu lìa không thì không có đạo Niết-bàn. Như kinh nói lìa ba môn không, vô tướng, vô tác mà được giải thoát thì chỉ có ngôn thuyết.

\*\*\*

### **Phẩm thứ 14: QUÁN VỀ HỢP**

(Gồm 8 kệ)

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

*Hỏi:* Vì sao ba sự như mắt v.v... (mắt, sắc và ngã) không hợp?

*Đáp:*

*Thấy, được thấy, người thấy  
Ba ấy đều khác phương  
Ba pháp khác như vậy  
Trọn không có lúc hợp.*

Thấy là nhãn căn. Được thấy là sắc trần. Người thấy là ngã. Ba sự ấy đều ở nơi xứ khác nên hoàn toàn không có khi hợp. Xứ khác là mắt ở trong thân, sắc ở ngoài thân, còn ngã (hay thức) hoặc nói ở trong thân, hoặc nói ở khắp tất cả xứ, thế nên không hợp.

Lại nữa, nếu cho có pháp 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 xứ có sắc trần ở đó nên có nhãn căn và có ngã (hoặc thức). Việc ấy là không đúng, vì thế không hợp. Nếu không hợp mà thấy, thì nhãn căn, sắc trần và ngã (hoặc thức) đều ở nơi xứ khác nhau cũng có thể thấy, nhưng thật sự là không thấy. Vì sao? Vì như nhãn căn ở đây không thấy được cái bình ở xứ xa. Do đó hợp hay không hợp đều không thấy.

*Hỏi:* Ngã, ý, căn và trần, bốn sự ấy hợp lại nên có sự nhận biết sinh, có thể nhận biết được vạn vật như áo, bình, xe v.v..., vì thế nên biết có sự thấy, vật được thấy và người thấy?

*Đáp:* Việc ấy ở trong phẩm Sáu Căn (Sáu Tình) đã phá. Nay sẽ nói lại. Như ông nói do bốn sự hợp nên có sự nhận biết sinh. Vậy sự nhận biết ấy vì thấy các vật như áo, bình v.v... rồi mới sinh hay là chưa thấy mà sinh? Nếu đã thấy mà sinh, thì sự nhận biết ấy là vô dụng. Nếu chưa thấy mà sinh, thì căn trần chưa hợp làm sao có sự nhận biết sinh. Nếu cho bốn sự ấy cùng hợp nhau trong một lúc mà có sự nhận biết sinh ra thì cũng không đúng. Nếu trong một lúc sinh ra thì không có cùng đối đãi. Vì sao? Vì trước có bình, tiếp

có thấy, sau sự nhận biết mới sinh ra. Còn cùng trong một lúc thì không có trước sau. Vì sự nhận biết không nên sự thấy, vật được thấy và người thấy cũng không. Như vậy, các pháp chỉ như huyễn hóa, như chiêm bao, không có tướng định, thì đâu có hợp, vì không hợp nên không.

Lại nữa,

*Nhiễm cùng với bị nhiễm  
Người nhiễm cũng lại thế  
Các nhập, phiền não khác  
Đều cũng lại như thế.*

Như thấy, được thấy và người thấy không có hợp, nên pháp nhiễm, bị nhiễm và người nhiễm cũng nên không có hợp. Như nói về ba pháp sự thấy, vật được thấy và người thấy, nên biết nói về sự nghe, vật được nghe, người nghe, các nhập khác cũng như vậy. Như nói về pháp nhiễm, bị nhiễm, người nhiễm, nói về pháp giận, bị giận và người giận, và các phiền não khác v.v... cũng như vậy.

Lại nữa,

*Pháp khác nên có hợp  
Thấy cùng không có khác  
Vì tướng khác không thành  
Nên thấy làm sao hợp?*

Phàm vật đều do khác nên có hợp, nhưng tướng khác như sự thấy, vật được thấy và người thấy không thể có được, thế nên không có hợp.

*Không phải chỉ pháp thấy  
Tướng khác không thể được  
Tất cả pháp hiện có  
Đều cũng không tướng khác.*

Không phải chỉ sự thấy, vật được thấy và người thấy, ba sự ấy không thể có được tướng khác mà hết thấy pháp đều không có tướng khác.

*Hỏi:* Vì sao không có tướng khác?

*Đáp:*

*Khác, nhân nơi khác, khác  
Khác là khác không khác  
Nếu pháp do nhân sinh  
Pháp ấy không khác nhân.*

Ông cho khác thì cái khác ấy nhân nơi pháp khác nên gọi là khác, 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 nhân của nó. Nhân hoại thì quả cũng hoại. Như nhân nơi kèo cột nên có nhà, thì nhà không khác với kèo cột. Kèo cột hoại thì nhà cũng hoại.

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

*Đáp:*

*Nếu lìa từ khác, khác  
Nên ngoài khác có khác  
Lìa từ khác, không khác  
Thế nên không có khác.*

Nếu lìa từ nơi cái khác mà có pháp khác, tức có thể lìa các cái khác vẫn có pháp khác. Nhưng thật sự là lìa từ nơi cái khác không có pháp khác, thế nên không có các cái khác. 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 áo, bình v.v... Nhưng nay lìa năm ngón tay khác thì không thể có nắm tay khác. Vì thế nắm tay khác đối với áo, bình v.v... không có pháp khác.

*Hỏi:* Trong kinh của 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:*

*Trong khác không tướng khác  
Trong không khác cũng không  
Vì không có tướng khác  
Tức không đây kia khác.*

Ông nói vì phân biệt tướng chung nên có tướng khác, nhân nơi tướng khác nên có pháp khác. Nếu như vậy tướng khác ấy từ các duyên sinh. Như thế tức là nói pháp từ các duyên sinh. Tướng khác ấy là pháp khác thì không thể có được. Tướng khác phải nhân nơi pháp khác mà có, không thể một mình thành. 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 ở trong pháp không khác thì không gọi là pháp không khác. Nếu cả hai xứ đều không tức không có tướng khác. Tướng khác không nên pháp này pháp kia cũng không.

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

*Pháp ấy không từ hợp  
Pháp khác cũng không hợp  
Người hợp cùng lúc hợp  
Pháp hợp cũng đều không.*

Tự Thể của pháp ấy không hợp, do là một Thể. Như một ngón tay không tự hợp. Pháp khác cũng không hợp vì khác nhau. Việc khác nhau đã thành thì không cần hợp. Tư duy như vậy tức pháp hợp không thể có được. Vì thế nên nói người hợp, lúc hợp và pháp hợp đều không thể có được.

**HẾT - QUYỂN 2**



## TRUNG LUẬN

### QUYỂN 3

#### Phẩm thứ 15: QUÁN VỀ CÓ, KHÔNG

(Gồm 11 kệ)

*Hỏi:* Các pháp đều có tánh riêng vì có lực dụng. Như bình có tánh của bình, vải có tánh của vải. Tánh ấy khi các duyên hợp thì xuất hiện chăng?

*Đáp:*

*Trong các duyên có tánh  
Việc ấy tức không đúng  
Tánh từ các duyên xuất  
Tức gọi pháp tạo tác.*

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

*Hỏi:* Nếu tánh của các pháp từ các duyên khởi tác thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Tánh nếu là tác giả  
Làm sao có nghĩa ấy  
Tánh gọi là vô tác  
Không đợi pháp khác thành.*

Như vàng lẫn với đồng thì không phải vàng ròng. Như vậy nếu các pháp có tánh thì không cần các duyên. Nếu từ các duyên xuất hiện, nên biết không có tánh chân thật.

Lại, tánh nếu quyết định thì không cần đợi cái khác mới xuất hiện, không phải như dài ngắn, đây kia không có tánh định, nên phải đợi cái khác mới có.

*Hỏi:* Các pháp nếu không có tự tánh thì nên có tha tánh chăng?

*Đáp:*

*Nếu pháp không tự tánh  
Làm sao có tha tánh  
Tự tánh nơi tha tánh  
Cũng gọi là tha tánh.*

Tánh của các pháp từ các duyên khởi tác, cũng nhân nơi đối đãi mới thành, nên không có tự tánh. Nếu vậy, tha tánh đối với tha cũng là tự tánh, cũng từ các duyên sinh, cũng đối đãi 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 lia tự tánh, tha tánh mà có các pháp thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Lìa tự tánh, tha tánh  
Đâu có được pháp gì  
Nếu có tự, tha tánh  
Các pháp tức được thành.*

Ông cho lìa tự tánh, tha tánh vẫn có pháp, việc ấy là không đúng. Nếu lìa tự tánh, tha tánh tức không có pháp. Vì sao? Vì có tự tánh, tha tánh thì pháp thành. Như thể của bình là tự tánh đối với áo là tha tánh.

*Hỏi:* Nếu dùng tự tánh, tha tánh phá pháp có thì nay nên có cái không?

*Đáp:*

*Có nếu đã không thành  
Không làm sao thành được  
Nhân nơi có pháp có  
Có hoại gọi là không.*

Nếu ông đã nhận pháp có không thành thì cũng nên nhận pháp không cũng không. Vì sao? Vì pháp có hoại diệt nên gọi là không, không ấy nhân nơi có hoại diệt mà có.

Lại nữa,

*Nếu người thấy có, không  
Thấy tự tánh, tha tánh  
Như thế là không thấy  
Nghĩa thật của pháp Phật.*

Nếu người chấp trước sâu nơi các pháp, tất cần tìm cái có thấy. Nếu phá bỏ tự tánh tức lại thấy tha tánh. Nếu phá bỏ tha tánh tức thấy có. Nếu phá bỏ có tức thấy không. Nếu phá không thì hoang mang ngờ vực. Nếu là người lợi căn tâm chấp trước nhẹ, vì biết diệt hết các kiến chấp nên được an ổn, lại không sinh ra bốn thứ hý luận (Có, không, cũng có cũng không, chẳng có chẳng không), người ấy tức thấy được nghĩa chân thật của pháp Phật. Thế nên nói kệ trên.

Lại nữa,

*Phật hay diệt có không  
Như hóa Ca-chiên-diên  
Trong kinh Ngài đã dạy  
Lìa có cũng lìa không.*

Trong kinh San Đà Ca Chiên Diên, Phật vì vị ấy nói về nghĩa chánh kiến là lìa có, lìa không. Nếu trong các pháp quyết định có chút ít, thì Phật đã không phá có, không. Nếu chỉ phá có thì người cho là không. Phật thông đạt thật tướng của các pháp, nên nói có và không đều không. Vì thế ông nên bỏ kiến chấp có, không ấy.

Lại nữa,

*Nếu pháp thật có tánh  
Sau tức chẳng nên khác  
Tánh nếu có tướng khác  
Việc ấy trọn không đúng.*

Nếu các pháp quyết định có tánh thì trọn không nên biến khác. Vì sao? Vì nếu quyết định có tự tánh thì không thể có tướng khác như trên đã nêu dụ về vàng thật. Hiện tại thấy các pháp có tướng khác, nên biết chúng không có tướng nhất định.

Lại nữa,

*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 tánh làm sao có thể biến khác. Nếu pháp không có tánh tức là không có tự thể, làm sao có thể biến khác?

Lại nữa,

*Định có tức chấp thường  
Định không tức chấp đoạn  
Vì vậy người có trí  
Không nên chấp có không.*

Nếu pháp quyết định có tướng có thì trọn không có tướng không, đó tức là thường. Vì sao? Vì như nói ba đời, trong đời vị

lai có tướng pháp, pháp ấy đi đến đời hiện tại, chuyển vào đời quá khứ, trước sau không bỏ tướng gốc, đó tức là thường. Lại nói trong nhân trước có quả, thể cũng là thường. Nếu nói quyết định có pháp không, thì không ấy tất trước có nay không, đó tức là đoạn diệt. Đoạn diệt là không có nhân nối tiếp. Do hai thứ kiến chấp ấy tức xa lìa pháp Phật.

*Hỏi:* Có gì nhân nơi có sinh thường kiến. Nhân nơi không sinh đoạn kiến?

*Đáp:*

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

Nếu tánh của pháp quyết định có, tức là tướng có không phải là tướng không, trọn không thể là không. Nếu không tức không phải có, tức là pháp không, lỗi này trước đã nói. Như vậy là rơi vào thường kiến. Nếu pháp trước có, hoại diệt mà thành không, đó gọi là đoạn diệt. Vì sao? Vì có không thể là không. Ông cho có không đều có tướng định. Nếu chấp đoạn, chấp thường, thì phá bỏ các việc của thế gian như cho là không có tội phước. Vì thế nên bỏ hai thứ chấp ấy.

✱

## **Phẩm thứ 16: QUÁN VỀ BUỘC, MỞ**

(Gồm 10 kệ)

*Hỏi:* Sinh tử không phải hoàn toàn không có cội gốc, ở trong đó nên có chúng sinh qua lại, hoặc các hành qua lại. Vậy ông do nhân duyên gì nói chúng sinh và các hành đều không, không có qua lại?

*Đáp:*

*Nói các hành qua lại  
Thường không thể 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 là tướng vô thường qua lại? Cả hai đều không đúng. Nếu tướng thường qua lại, thì không có sinh tử nối tiếp, do đã quyết định, nên tự tánh dừng trụ. Nếu do tướng vô thường qua lại, thì cũng không có sinh tử qua lại nối tiếp, do không quyết định, do không có tự tánh. Nếu nói chúng sinh qua lại thì cũng có lỗi như vậy.

Lại nữa,

*Nếu chúng sinh qua lại  
Trong âm, giới, các nhập  
Năm thứ câu đều không  
Thì có ai qua lại.*

Sinh tử và năm âm, mười tám giới, mười hai nhập là một nghĩa. Nếu chúng sinh ở trong âm, giới, nhập này qua lại thì như trong phẩm Đốt cháy, bị đốt cháy đã nêu. Theo năm cách cầu tìm không thể có được. Vậy ai ở trong âm, giới, nhập mà có qua lại?

Lại nữa,

*Nếu từ thân đến thân  
Qua lại tức không thân  
Nếu như không có thân  
Tức không có qua lại.*

Nếu nói chúng sinh qua lại, vậy chúng sinh có thân qua lại hay là không có thân mà qua lại? Cả hai đều không đúng. Vì sao? Vì nếu có thân qua lại, thì từ một thân đến một thân, như vậy thì 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?

*Các hành nếu bị diệt  
Việc ấy trọn không đúng  
Chúng sinh nếu bị 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 tánh, chúng sinh cũng không có tánh, dùng đủ cách để suy tìm về sinh tử qua lại không thể được. Thế nên các hành không diệt, chúng sinh cũng không diệt.

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

*Đáp:*

*Tướng sinh diệt các hành  
Không buộc cũng không mở  
Chúng sinh như trước nói  
Không buộc cũng không mở.*

Ông cho các hành và chúng sinh có buộc có mở, việc ấy là không đúng. Các hành niệm niệm sinh diệt, tức không thể có buộc mở. Chúng sinh như trước đã nói, theo năm cách suy tìm tướng chúng sinh không thể có được, vậy làm sao có buộc mở?

Lại nữa,

*Nếu thân gọi là buộc  
Có thân tức không buộc*

*Không thân cũng không buộc  
Vậy nơi nào có buộc.*

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

Lại nữa,

*Nếu bị buộc trước buộc  
Tức nên buộc bị buộc  
Nhưng trước thật không buộc  
Như phẩm Đi Đến đáp.*

Nếu cho bị buộc trước có buộc, tức nên buộc, bị buộc. Nhưng thật sự lìa bị buộc, trước không buộc. Thế nên không được nói chúng sinh có buộc. Hoặc nói chúng sinh là bị buộc. Năm ấm là buộc. Hoặc nói các phiền não trong năm ấm là buộc, còn ngoài năm ấm là bị buộc. Việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì nếu lìa năm ấm trước có chúng sinh, tức có thể do năm ấm buộc chúng sinh, nhưng thật sự thì lìa năm ấm không có riêng chúng sinh. Hoặc lìa năm ấm có riêng phiền não, thì có thể do phiền não buộc năm ấm. Nhưng thật sự lìa năm ấm không có riêng phiền não.

Lại nữa, như trong phẩm Đi Đến đã nói, đã đi không đi, chưa đi không đi, lúc đi không đi, như vậy chưa buộc không buộc, đã buộc không buộc, khi buộc không buộc.

Lại nữa, cũng không có mở. Vì sao?

*Buộc thì không có mở  
Không buộc cũng không mở  
Khi buộc mà có mở  
Buộc mở tức cùng lúc.*



Buộc thì không có mở. Vì sao? Vì đã buộc. Không buộc cũng không mở. Vì sao? Vì không có buộc. Nếu cho khi buộc có mở thì buộc và mở cùng một lúc, việc ấy là không đúng. Lại buộc và mở trái nhau.

*Hỏi:* Có người tu đạo, hiện nhập Niết-bàn được giải thoát, vì sao nói không?

*Đáp:*

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

Nếu người nào nghĩ: “Ta xa lìa thọ nhận, chúng đắc Niết-bàn”, người ấy tức là thọ nhận sự trói buộc.

Lại nữa,

*Không lìa nơi sinh tử  
Mà có riêng Niết-bàn  
Nghĩa thật tương như thế  
Làm sao có phân biệt.*

Trong đệ nhất nghĩa, thật tướng của các pháp không nói lìa sinh tử có riêng Niết-bàn. Như kinh nói: “Niết-bàn tức sinh tử, sinh tử tức Niết-bàn”. Như thế trong thật tướng của các pháp làm sao nói đó là sinh tử, đó là Niết-bàn?

\*\*\*

## **Phẩm thứ 17: QUÁN VỀ NGHIỆP**

(Gồm 33 kệ)

*Hỏi:* Ông tuy dùng đủ thứ lý để phá các pháp, nhưng nghiệp quyết định phải có, vì nó có thể khiến cho tất cả chúng sinh thọ nhận

quả báo. Như trong kinh nói: “Hết thầy chúng sinh đều theo nghiệp mà sinh. Người ác vào địa ngục, người tu phước sinh nơi xứ trời, người hành đạo thì được Niết-bàn”. Thế nên tất cả pháp không nên nói không, nghĩa là có nghiệp.

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

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

Lại nữa,

*Đại Thánh nói hai nghiệp  
Tur và từ Tur sinh  
Trong tướng riêng nghiệp ấy  
Vô số phân biệt nói.*

Đại Thánh lược nói nghiệp có hai thứ: Một là nghiệp tur. Hai là nghiệp từ tur sinh. Hai nghiệp này như trong A-tỳ-đàm đã nói rộng (Gọi là tur nghiệp và tur dĩ nghiệp).

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

Tur là tâm sở pháp. Trong các tâm sở pháp, tur có khả năng phát khởi sự tạo tác nên gọi là nghiệp. Nhân nơi tur ấy nên khởi nghiệp

thân, nghiệp khẩu bên ngoài. Tuy cũng nhân nơi các tâm và tâm sở pháp khác nên có tạo tác, nhưng chỉ tư là gốc của sự tạo tác, nên nói tư là nghiệp. Nghiệp ấy nay sẽ nói về tướng.

*Thân nghiệp và khẩu nghiệp  
 Nghiệp tác, nghiệp không tác  
 Trong bốn nghiệp như thế  
 Cũng thiện cũng bất thiện.  
 Từ dụng sinh phước đức  
 Sinh tội cũng như vậy  
 Và Tư là bảy pháp  
 Rõ tướng của các nghiệp.*

Khẩu nghiệp có bốn thứ, thân nghiệp có ba thứ, đó là bảy nghiệp. Bảy thứ nghiệp ấy có hai thứ sai biệt là nghiệp tác và nghiệp vô tác. Khi hành tác gọi là nghiệp tác. Khi đã tạo rồi, nó vẫn luôn theo đuổi phát sinh, gọi là nghiệp vô tác. Hai thứ nghiệp tác và vô tác ấy lại có thiện và bất thiện. Bất thiện là không dứt ác. Thiện là dứt bỏ ác.

Lại có từ dụng sinh phước đức. Như thí chủ bố thí cho người thọ nhận, nếu người thọ thí thọ dụng thì thí chủ được hai thứ phước: Một là phước từ sự bố thí sinh. Hai là phước từ sự thọ dụng sinh. Như người dùng mũi tên bắn vào một người khác, nếu mũi tên giết chết người kia thì bị hai thứ tội: Một là tội từ bắn sinh. Hai là tội từ tác dụng giết chết người kia. Nếu bắn nhưng không giết chết, thì người bắn chỉ mắc một tội bắn, không mắc tội giết, vì bắn không có tác dụng. Thế nên trong kệ nói: *Tội phước từ dụng sinh.*

Như vậy gọi là sáu thứ nghiệp. Nghiệp thứ bảy là tư. Bảy nghiệp ấy là phân biệt về tướng của nghiệp. Do nghiệp ấy nên có quả báo của đời nay đời sau. Vì thế quyết định có nghiệp có quả báo, các pháp không nên nói là không.

*Đáp:*

*Nghiệp trụ đến thọ báo  
Nghiệp ấy tức là thường  
Nếu diệt tức không nghiệp  
Làm sao sinh quả báo?*

Nghiệp nếu trụ cho đến khi thọ nhận quả báo đó tức là thường. Việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì nghiệp là tướng sinh diệt, trong một niệm hãy còn không dừng trụ, huống gì là đến khi thọ nhận quả báo. Nếu cho nghiệp diệt, diệt tức không, làm sao có thể sinh quả báo?

*Hỏi:*

*Như mầm chồi nối tiếp  
Đều từ hạt giống sinh  
Từ đó mà sinh quả  
Lìa hạt không nối tiếp.  
Từ hạt có nối tiếp  
Từ nối tiếp có quả  
Trước hạt sau có quả  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường.  
Như vậy từ tâm đầu  
Tâm pháp nối tiếp sinh  
Từ đó mà có quả  
Lìa tâm không nối tiếp.  
Từ tâm có nối tiếp  
Từ nối tiếp có quả  
Trước nghiệp sau có quả  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường.*

Như từ hạt lúa có mầm, từ mầm có cành lá nối tiếp nhau. Từ sự nối tiếp ấy mà có quả sinh. Lìa hạt lúa thì không có nối tiếp sinh. Thế nên từ hạt lúa có sự nối tiếp, từ sự nối tiếp mà có quả, vì trước là

hạt lúa sau là có quả, nên chẳng đoạn cũng chẳng thường. Như dụ về hạt lúa, nghiệp quả cũng như vậy. Tâm ban đầu khởi tội phước cũng như hạt lúa. Nhân nơi tâm ban đầu ấy, các tâm tâm sở pháp khác nối tiếp sinh, cho đến khi thọ nhận quả báo. Do trước nghiệp sau quả nên chẳng đoạn cũng chẳng thường. Nếu lìa nghiệp mà có quả báo tức có đoạn thường.

Nhân duyên và quả báo của nghiệp thiện là:

*Tạo thành được phước đức  
Là mười nghiệp đạo trắng  
Vui năm dục hai đời  
Là báo của nghiệp trắng.*

Bạch là thiện sạch. Nhân duyên thành tựu phước đức là từ mười nghiệp đạo bạch, là nghiệp không giết hại, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không nói hai lưỡi, không nói thô ác, không nói lời vô ích, không ganh ghét, không sân giận, không tà kiến, đó gọi là thiện. Từ nghiệp thân miệng ý thiện sinh ra quả báo là được danh, lợi của đời này và đời sau sinh nơi chốn giàu sang trong nẻo trời người. Bồ thí, cung kính v.v... tuy có vô số phước đức, nhưng lược nói thì gồm thâu trong mười nghiệp đạo thiện?

*Đáp:*

*Nếu như ông phân biệt  
Về lỗi tức rất nhiều  
Vì thế điều ông nói  
Nơi nghĩa tức không đúng.*

Nếu vì nghiệp và quả báo nối tiếp mà dùng hạt lúa làm thí dụ, thì lỗi lầm ấy là quá nhiều, nhưng ở đây không nói rộng. Ông nêu dụ về hạt lúa, dụ ấy không đúng. Vì sao? Vì hạt lúa có xúc chạm, có hình tướng, có thể thấy, có nối tiếp. Tôi suy nghĩ về việc ấy hãy còn chưa chấp nhận lời nói đó, huống gì tâm và nghiệp là thứ không có xúc

chạm, không có hình tướng, không thể thấy, sinh diệt không dừng trụ, mà muốn cho nó nối tiếp là việc không đúng.

Lại nữa, nếu từ hạt lúa có mầm v.v... nối tiếp, là hạt lúa diệt rồi mới nối tiếp hay là không diệt mà nối tiếp? Nếu hạt lúa diệt rồi nối tiếp, là không có nhân. Nếu hạt lúa không diệt mà nối tiếp, thì từ hạt lúa ấy thường sinh các lúa. Nếu như vậy là một hạt lúa tức sinh ra tất cả lúa trong thế gian, việc ấy là không đúng. Thế nên nói nghiệp và quả báo nối tiếp là không đúng.

*Hỏi:*

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

Đó là:

*Pháp không mất như khoán  
Nghiệp như nợ tài vật  
Tánh ấy là vô ký  
Phân biệt có bốn thứ.  
Kiến để chưa đoạn được  
Chỉ tư duy mới đoạn  
Là do pháp không mất  
Các nghiệp có quả báo.  
Nếu kiến để đoạn được  
Nhưng nghiệp đến tương tợ  
Tức nên phá bỏ nghiệp  
Là lỗi lầm như thế.  
Tất cả các hành nghiệp  
Tương tợ, không tương tợ  
Một cõi mới thọ nhận*

*Khi ấy báo riêng sinh.  
 Hai thứ nghiệp như thế  
 Thọ quả báo đời này  
 Hoặ nói thọ báo rồi  
 Nhưng nghiệp còn như cũ.  
 Hoặ đat quả rồi diệt  
 Hoặ chết rồi mới diệt  
 Ở trong ấy phân biệt  
 Hữu lậu và vô lậu.*

Pháp không mất: Nên biết như giấy hợp đồng (Khoán). Nghiệp như giữ lấy vật. Pháp không mất này hệ thuộc nơi ba cõi dục, sắc, vô sắc và không hệ thuộc. Nếu phân biệt về ba tánh thiện, bất thiện, vô ký, thì nó chỉ là vô ký. Nghĩa vô ký ấy trong A-tỳ-đàm đã nói rộng.

Tánh vô ký này kiến đế (Kiến đạo) không đoạn được. Từ một quả đến một quả, trong đó, do tư duy (Tu đạo) mới đoạn. Các nghiệp vì vậy do pháp không mất ấy nên có quả sinh. Nếu kiến đế (Kiến đạo) đoạn được thì bị cái lỗi phá nghiệp, vì nghiệp đến khi thọ quả báo tương tự liền không còn nữa. Việc này trong A-tỳ-đàm đã nói rộng.

Lại nữa, pháp không mất là đối với các nghiệp tương tự, không tương tự nơi một cõi, khi mới thọ thân thì quả báo riêng sinh nơi thân hiện tại, vì khi này nghiệp đã hết.

Ở thân hiện tại, từ nghiệp lại sinh nghiệp. Nghiệp ấy có hai thứ nặng nhẹ, tùy nghiệp nặng mà thọ báo. Hoặ có người nói nghiệp thọ báo rồi nhưng nghiệp vẫn còn, vì không phải niệm niệm diệt, nên nếu vượt từ quả này qua quả kia thì diệt, hoặ chết rồi thì diệt. Tu-đà-hoàn vượt qua quả rồi diệt. Các phàm phu và A-la-hán thì chết rồi diệt. Trong đó, phân biệt có hữu lậu và vô lậu, các vị Hiền Thánh từ Tu-đà-hoàn trở lên, nên phân biệt hữu lậu và vô lậu.

*Đáp:* Nghĩa vừa nói đều không tránh khỏi lỗi chấp đoạn chấp thường. Vì thế không nên chấp giữ.

*Hỏi:* Nếu như vậy thì không có nghiệp và quả báo?

*Đáp:*

*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 lia nơi đoạn thường. Vì sao? Vì nghiệp rốt ráo là không, là tướng tịch diệt, tự tánh lia có không, thì có pháp gì để đoạn, có pháp gì để mất. Do nhân duyên điên đảo, có sinh tử qua lại cũng vô thường. Vì sao? Vì nếu pháp từ điên đảo khởi thì hư vọng không thật, không thật nên chẳng phải thường.

Lại nữa, vì tham chấp điên đảo không nhận biết tướng thật. Nói nghiệp không mất đó là lời Phật nói.

Lại nữa:

*Các nghiệp vốn không sinh  
Do không có tánh định  
Các nghiệp cũng không diệt  
Do vì chúng không sinh.  
Nếu như nghiệp có tánh  
Thì gọi đó là thường  
Không tạo cũng gọi nghiệp  
Thường thì không thể tạo.  
Nếu có nghiệp chẳng tạo  
Chẳng tạo mà có tội  
Không đoạn nơi phạm hạnh  
Nhưng có lỗi bất tịnh.*



*Như vậy phá tất cả  
 Pháp ngôn ngữ thế gian  
 Tạo tội và làm phước  
 Cũng không có sai khác.  
 Nếu nói nghiệp quyết định  
 Mà tự có tánh ấy  
 Thì thọ quả báo rồi  
 Tức nên lại thọ nữa.  
 Nếu các nghiệp thế gian  
 Từ nơi phiền não sinh  
 Phiền não ấy không thật  
 Nên nghiệp đâu có thật.*

Trong đệ nhất nghĩa thì các nghiệp không sinh. Vì sao? Vì nghiệp không có tánh. Do nhân duyên không sinh tức nên không diệt, không phải do thường nên không diệt. Nếu không như vậy thì tánh của nghiệp nên quyết định có. Nếu nghiệp quyết định có tánh tức là thường. Nếu thường thì không tạo nghiệp. Vì sao? Vì pháp thường là không thể tạo tác.

Lại nữa, nếu có nghiệp không tạo tác, thì người khác tạo tội, người này chịu quả báo. Lại người kia đoạn bỏ phạm hạnh mà người này có tội. Như vậy thì phá bỏ 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. Tức có các lỗi như vậy.

Lại nữa, làm phước và tạo tội tức không có sai khác. Khởi các hành bố thí, giữ giới v.v... gọi là làm phước. Khởi các hành sát sinh, trộm cắp v.v... gọi là tạo tội. Nếu không tạo tác mà có nghiệp thì không có phân biệt.

Lại nữa, nghiệp ấy nếu quyết định có tánh, tức trong một lúc thọ quả báo rồi lại nên thọ nữa. Thế nên ông nói do pháp không mất nên có nghiệp báo tức có các lỗi như vậy.

Lại nữa, nếu nghiệp từ phiền não khởi, phiền não ấy không có quyết định, chỉ từ tướng nhớ phân biệt mà có. Nếu phiền não không thật thì nghiệp làm sao có thật. Vì sao? Vì nhân (phiền não) không có tánh, nên nghiệp cũng không tánh.

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

*Đáp:*

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

Các bậc Hiền Thánh nói phiền não và nghiệp là nhân duyên có thân. Trong ấy ái có thể làm tươi nhuận sinh. Nghiệp có thể tạo ra quả báo ba bậc thượng trung hạ tốt xấu, sang hèn. Nay mỗi mỗi suy tìm về phiền não và nghiệp không có quyết định, huống gì là các thân quả có quyết định, vì quả theo nhân duyên.

*Hỏi:* Ông tuy dùng các nhân duyên để phá nghiệp và quả báo, nhưng kinh nói có người khởi nghiệp, vì có người khởi nghiệp nên có nghiệp có quả báo?

Như nói:

*Bị vô minh che lấp  
Bị kiết ái trói buộc  
Nhưng nơi tác giả gốc  
Chẳng một cũng chẳng khác.*

Trong Kinh Vô Thi nói: Chúng sinh vì vô minh che lấp, kiết ái trói buộc nên qua lại trong sinh tử từ vô thi thọ vô số khổ vui. Người thọ nhận hôm nay đối với người tạo nghiệp trước kia chẳng tức là cũng chẳng khác. Nếu tức là thì người tạo tội phải thọ làm thân bò,

nhưng người không làm bò, bò không làm người. Nếu khác thì mất hết quả báo của nghiệp, rơi vào không nhân, không nhân tức đoạn diệt. Thế nên người thọ quả báo hôm nay đối với người tạo nghiệp trước kia chẳng một cũng chẳng khác?

*Đáp:*

*Nghiệp không từ duyên sinh  
 Không từ phi duyên sinh  
 Vì vậy tức không có  
 Chủ thể sinh khởi nghiệp.  
 Không nghiệp, không tác giả  
 Sao 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 làm sao có người thọ quả báo?

Nghiệp có ba thứ (Là thiện, bất thiện, vô ký. Hoặc tội, phước và nghiệp bất động), trong năm ấm giả gọi đó là người, là tác giả, do nghiệp ấy nên sinh vào xứ thiện ác, gọi là quả báo. Nếu người khởi nghiệp hãy còn không có, huống gì là có nghiệp, có quả báo và người thọ quả báo.

*Hỏi:* Ông tuy dùng vô số cách để phá nghiệp, quả báo và người khởi nghiệp, nhưng hiện tại thấy chúng sinh tạo nghiệp thọ quả báo, việc ấy như thế nào?

*Đáp:*

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

*Như người biến hóa đầu  
Đó gọi là tác giả  
Người biến hóa đã tạo  
Do tức gọi là nghiệp.  
Các phiền não và nghiệp  
Tác giả và quả báo  
Đều như huyễn và mộng  
Như dợn nắng, tiếng vang.*

Như lực thần thông của Phật tạo 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 nghiệp khẩu nói pháp, nghiệp thân bố thí v.v..., nghiệp ấy tuy không thật nhưng mắt có thể thấy. Như vậy thân sinh tử, tác giả và nghiệp cũng nên biết như thế.

Các phiền não gọi là ba độc, phân biệt có chín mươi tám sử (tùy miên), chín kiết, mười triền, sáu cấu v.v... tức vô lượng các phiền não như thế. Nghiệp gọi là nghiệp thân miệng ý, đời nay đời sau phân biệt nghiệp có thiện, bất thiện, vô ký. Quả báo khổ, quả báo vui, quả báo không khổ không vui. Có nghiệp hiện báo (chịu quả báo nơi đời hiện tại), nghiệp sinh báo (chịu quả báo nơi đời sau), nghiệp hậu báo (chịu quả báo trong đời sau nữa), vô lượng tác giả như thế v.v... là người khởi tạo các nghiệp phiền não và người thọ quả báo.

Quả báo là thân năm ấm vô ký từ nghiệp thiện bất thiện sinh. Các nghiệp như vậy đều không, không có tánh, như huyễn, như mộng, như tiếng vang, như dợn nắng.

## Phẩm thứ 18: QUÁN VỀ PHÁP

(Gồm 12 kệ)

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

*Đáp:* Diệt tâm chấp ngã và ngã sở, nên được trí tuệ nhận biết hết thấy pháp là không, không có ngã, đó gọi là ngộ nhập.

*Hỏi:* Làm sao nhận biết các pháp vô ngã?

*Đáp:*

*Nếu ngã là năm ấm  
 Ngã tức là sinh diệt  
 Nếu ngã khác năm ấm  
 Không phải tướng năm ấm.  
 Nếu như không có ngã  
 Thì đâu có ngã sở  
 Vì diệt ngã, ngã sở  
 Gọi được trí vô ngã.  
 Người được trí vô ngã  
 Tức gọi là thật quán  
 Người được trí vô ngã  
 Người ấy là hy hữu.  
 Trong ngoài ngã, ngã sở  
 Diệt hết không còn gì  
 Nên các thọ cũng diệt  
 Thọ diệt tức thân diệt.  
 Do nghiệp, phiền não diệt  
 Gọi đó là giải thoát  
 Nghiệp, phiền não không thật*

Nhập không, hý luận diệt.  
 Chư Phật hoặc nói ngã  
 Hoặc nói về vô ngã  
 Trong thật tướng các pháp  
 Không ngã, không vô ngã.  
 Thật tướng của các pháp  
 Tâm hành, ngôn ngữ dứt  
 Không sinh cũng không diệt  
 Tịch diệt như Niết-bàn.  
 Tất cả thật chẳng thật  
 Cũng thật cũng chẳng thật  
 Chẳng thật chẳng chẳng thật  
 Đó gọi pháp chư Phật.  
 Tự biết không theo người  
 Tịch diệt không hý luận  
 Không khác không phân biệt  
 Đó tức là tướng thật.  
 Nếu pháp từ duyên sinh  
 Chẳng tức, chẳng khác nhân  
 Thế nên gọi thật tướng  
 Chẳng đoạn cũng chẳng thường.  
 Chẳng một cũng chẳng khác  
 Chẳng thường cũng chẳng đoạn  
 Đó gọi chư Thế Tôn  
 Giáo hóa vị cam lồ.  
 Nếu Phật không xuất thế  
 Pháp Phật đã diệt tận  
 Trí chư Phật-bích-chi  
 Từ nơi xa lìa sinh.

Có người nói thân ngã có hai thứ: Hoặc năm ấm tức là ngã.  
 Hoặc lìa năm ấm có ngã. Nếu năm ấm tức là ngã, thì ngã ấy tức là

tướng sinh diệt, như trong kệ nói: *Nếu ngã là năm ấm, Tức là tướng sinh diệt*. Vì sao? Vì sinh rồi hoại diệt. Do tướng sinh diệt nên năm ấm là vô thường. Như năm ấm vô thường, thì hai pháp sinh diệt cũng là vô thường. Vì sao? Vì sinh diệt cũng sinh rồi hoại diệt, nên vô thường. Ngã nếu là năm ấm, vì năm ấm vô thường nên ngã cũng tức là vô thường theo tướng sinh diệt. Nhưng chỉ là việc ấy không đúng.

Nếu lìa năm ấm có ngã, thì ngã tức không có tướng năm ấm. Như trong kệ nói: *Nếu ngã khác năm ấm, Thì không tướng năm ấm*. Nhưng lìa năm ấm lại không có pháp. Nếu lìa năm ấm có pháp, thì do tướng gì pháp gì mà có? Nếu cho ngã như hư không, lìa năm ấm mà có, thì cũng không đúng. Vì sao? Như trong phẩm Quán sáu chủng đã phá về tướng hư không. Không có pháp nào mới gọi là hư không.

Nếu cho do có tin nên có ngã, việc ấy cũng không đúng. Vì sao? Vì tin có bốn thứ:

(1) Việc hiện trước mắt đáng tin.

(2) Do so sánh nhận biết nên đáng tin. Như thấy khói nhận biết là có lửa.

(3) Do thí dụ nên đáng tin. Như đất nước không có thân thạch thì dùng vàng để dụ.

(4) 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 Thánh nên biết có.

Còn ngã này đều không nằm trong bốn thứ tin kia. Nơi sự việc hiện thấy không có. Trong so sánh nhận biết cũng không có. Vì sao? Vì so sánh nhận biết là trước đã thấy sau mới so sánh nhận biết. Như người trước thấy lửa có khói, nên sau chỉ thấy khói tức biết có lửa. Còn nghĩa của ngã thì không như vậy. Có ai trước thấy ngã cùng với năm ấm hợp, sau nhân thấy năm ấm nên biết có ngã.

Hoặc cho có ba cách so sánh để nhận biết: (1) Như gốc. (2) Như phần tàn dư. (3) Cùng trông thấy.

Như gốc: Là như trước thấy lửa có khói, nay thấy khói nhận biết như gốc là có lửa.

Như phần tàn dư: Là như nấu cơm, một hạt chín, nên biết các hạt còn lại cũng chín.

Cùng trông thấy: Là như mắt thấy người từ chỗ này đi đến chỗ kia, cũng thấy người ấy đi. Mặt trời cũng như thế. Từ phương Đông hiện ra đi đến phương Tây, tuy không thấy nó đi, nhưng do người có tướng đi nên biết mặt trời cũng có đi. Như vậy những tri giác khổ vui, ưa ghét, cũng phải có chỗ nương dựa, như thấy dân chúng thì biết tất là nương dựa nơi vua.

Ba cách so sánh ấy đối với ngã đều không đúng. Vì sao? Vì như ông nói cùng nhau tin: Vì trước thấy người hợp với pháp đi nên đến được phương khác, nên sau thấy mặt trời từ Đông sang Tây nên biết mặt trời có đi. Nhưng thực tế không có ai vì trước thấy năm ấm cùng với ngã hợp, nên sau nhân thấy năm ấm nên biết có ngã? Vì thế theo cách so sánh cùng nhận biết cũng không có ngã. Trong lời Thánh nhân nói cũng không có ngã. Vì sao? Vì lời Thánh nhân nói đều trước do mắt thấy sau mới nói. Lại, các Thánh nhân nói những việc khác đáng tin, nên biết như 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 về ngã. Do đó tìm ngã theo trong các thứ tin như bốn trường hợp nêu trên đều không thể có được. Vì tìm ngã không thể có được nên ngã không có, vì thế lìa năm ấm không riêng có ngã.

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

Lại, mắt thấy pháp thô hãy còn không được, huống gì là những nhớ tưởng hư vọng v.v... mà thấy có ngã. Vì thế nên biết



là không có ngã. Nhân có ngã nên có ngã sở, nếu không có ngã thì không có ngã sở. Do tu tập tám Thánh đạo phân diệt trừ nhân duyên của ngã và ngã sở, nên được trí tuệ quyết định không có ngã, ngã sở.

Lại, không có ngã, ngã sở, đối với đệ nhất nghĩa cũng không thể có được. Người có trí nhận biết không có ngã, ngã sở, nên có thể thấy các pháp đúng thật. Hàng phàm phu do bị ngã, ngã sở ngăn che mắt tuệ, nên không thể thấy chân thật. Nay Thánh nhân không có ngã, ngã sở nên các phiền não cũng diệt. Các phiền não diệt nên có thể thấy thật tướng của các pháp. Ngã, ngã sở bên trong, bên ngoài diệt, nên các thọ cũng diệt. Các thọ diệt nên vô lượng thân sau đều diệt. Đó gọi là Niết-bàn vô dư.

*Hỏi:* Thế nào là Niết-bàn hữu dư?

*Đáp:* Các phiền não và nghiệp diệt nên gọi là tâm được giải thoát. Các phiền não nghiệp ấy đều từ nhớ tưởng phân biệt sinh, không có thật. Các nhớ tưởng, phân biệt đều từ hý luận sinh. Đạt được thật tướng của các pháp rốt ráo không thì các hý luận tức diệt. Đó gọi là nói về Niết-bàn hữu dư.

Pháp thật tướng như vậy, Phật dùng Nhất thiết trí quán xét căn cơ của chúng sinh, mỗi mỗi vì họ thuyết giảng. Có khi nói có ngã, có khi nói vô ngã. Nếu đối với người tâm chưa thuần thực, chưa có phần Niết-bàn, không nhận biết sợ tội, thì Phật vì họ nói có ngã. Hoặc đối với người đắc đạo, nhận biết các pháp không, chỉ giả gọi là ngã, thì Đức Phật nói ngã, cũng không có lỗi.

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

Lại, đối với người đắc đạo nhận biết vô ngã, không rơi vào đoạn diệt, nên nói vô ngã, cũng không có lỗi. Vì vậy trong kệ nói: *Chư Phật nói có ngã, Cũng nói về vô ngã*. Nếu ở trong chân thật thì không nói ngã, phi ngã.

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

*Đáp:* Nhân phá pháp ngã nên có vô ngã, chứ ngã quyết định không thể có được, huống gì là vô ngã. Nếu quyết định có vô ngã tức là đoạn diệt, sinh khởi tham chấp. Như trong Kinh Bát Nhã nói: “Bồ-tát không hành nơi hữu ngã, không hành nơi vô ngã”.

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

*Đáp:* Phật nói thật tướng của các pháp. Trong thật tướng thì không có đường ngôn ngữ diệt các tâm hành. Tâm do duyên giữ tướng sinh, vì quả báo của nghiệp đời trước nên có, tâm ấy không thể thấy các pháp như thật, thế nên nói tâm hành diệt.

*Hỏi:* Nếu tâm của các phàm phu không thể thấy đúng thật, nhưng tâm Thánh nhân thì có thể thấy được thật tướng. Vì sao nói tất cả tâm hành diệt?

*Đáp:* Thật tướng của các pháp tức là Niết-bàn. Niết-bàn gọi là diệt. Diệt ấy là hương tới Niết-bàn nên cũng gọi là diệt. Nếu tâm là thật đầu cần tu ba môn giải thoát là không, vô tướng, vô nguyện, và trong các thiền định vì sao cho định diệt tận là bậc nhất? Lại cuối cùng cũng quy về Niết-bàn vô dư. Do thế nên biết tất cả tâm hành đều là hư dối, vì hư dối nên diệt. Thật tướng của các pháp là vượt ngoài các tâm số pháp, không sinh không diệt, tịch diệt như Niết-bàn.

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

*Đáp:* Người chấp trước pháp phân biệt pháp có hai thứ: Là pháp thế gian và pháp Niết-bàn. Nói Niết-bàn là tịch diệt chứ không nói thế gian là tịch diệt. Trong Luận này nói tánh của tất cả pháp là không, là tướng tịch diệt. Vì người chấp trước pháp không hiểu rõ nên lấy Niết-bàn làm dụ. Như ông nói tướng Niết-bàn là không, là vô tướng, tịch diệt, không hý luận, thì hết thấy pháp 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 mọi người nhận biết được thật tướng của các pháp?

*Đáp:* Chư Phật có vô lượng diệu lực phương tiện nhận biết các pháp không có tướng quyết định, nhưng vì hóa độ chúng sinh nên hoặc nói tất cả thật, hoặc nói tất cả không thật, hoặc nói tất cả thật không thật, hoặc nói tất cả không phải thật không phải không thật.

*Tất cả thật:* Là suy tìm đạt đến thật tánh của các pháp, đều hội nhập nơi 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.

*Tất cả không thật:* Là các pháp khi chưa hội nhập nơi thật tướng, phân biệt quán xét mỗi mỗi pháp đều không thật có, chỉ do các duyên hòa hợp nên có.

*Tất cả thật không thật:* Là chúng sinh có ba hạng trên, giữa, dưới. Hạng trên xem tướng của các pháp không phải thật không phải không thật. Hạng giữa xem tướng của các pháp tất cả thật, tất cả không thật. Hạng dưới trí lực cạn nên xem tướng của các pháp một ít thật một ít không thật. Xem Niết-bàn là pháp vô vi không hoại nên thật. Xem sinh tử là pháp hữu vi hư giả nên không thật.

*Tất cả không phải thật không phải không thật:* Là vì pháp thật không thật, nên nói chẳng phải thật chẳng phải không thật.

*Hỏi:* Ở các xứ khác, Đức Phật nói là xa lìa không phải có không phải không. Sao ở đây nói không phải có không phải không là lời Phật dạy?

*Đáp:* Ở xứ khác vì phá bốn lớp tham chấp nên nói như thế. Còn trong Luận này thì bốn câu ấy không có hý luận, nghe Phật nói thì đắc đạo. Thế nên nói không phải thật không phải không thật.

*Hỏi:* Nhận biết Phật vì nhân duyên nên nói bốn câu ấy. Lại, người nhận biết được thật tướng của các pháp là do tướng gì để có thể nhận biết? Lại, thế nào là thật tướng?

*Đáp:* Là nếu có thể không theo người khác. Không theo người khác là tuy nếu gặp ngoại đạo hiện thần thông nói: Đây là đạo lý, đây là phi đạo, thì tự tin nơi tâm mình không theo lời họ. Cho đến thấy họ biến hiện thân, tuy không nhận biết đó không phải là Phật, nhưng vì đã khéo hiểu rõ về 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 không có đối tượng hý luận.

Hý luận có hai: Một là ái luận. Hai là kiến luận. Ở đây không có hai thứ hý luận ấy. Hai thứ hý luận không có, nên không có nhớ tướng phân biệt. Không có tướng khác theo nhớ tướng phân biệt, đó gọi là thật tướng.

*Hỏi:* Nếu các pháp đều không há không rơi vào đoạn diệt chăng? Lại, nếu chẳng sinh chẳng diệt thì hoặc rơi vào thường kiến chăng?

*Đáp:* Không phải vậy. Trên đã nói thật tướng là không hý luận, tâm tướng tịch diệt, dứt đường ngôn ngữ. Ông nay còn tham vướng chấp giữ tướng, đối với pháp thật tướng còn có lỗi thấy đoạn, thường. Người tỏ ngộ được thật tướng nói các pháp từ các duyên sinh, không tức là nhân cũng không khác nhân. Vì vậy là không

đoạn vô thường. Nếu quả khác với nhân tức là đoạn. Nếu quả không khác với nhân là thường.

*Hỏi:* Nếu hiểu như vậy thì có lợi ích gì?

*Đáp:* Nếu người hành đạo có thể thông đạt được nghĩa ấy, tức đối với tất cả pháp không thấy một, không thấy khác, không thấy đoạn, không thấy thường. Được như vậy thì có thể diệt các phiền não hý luận, thường được sự an vui nơi Niết-bàn. Do vậy nói chư Phật dùng 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 đích thật. Phật nói thật tướng có ba loại: Nếu đạt được thật tướng của các pháp, dứt trừ các phiền não, gọi là pháp Thanh văn. Nếu sinh tâm đại bi phát tâm vô thượng, gọi là Đại thừa. Hoặc vào thời kỳ không có Phật ra đời và gặp thời không có pháp Phật, hàng Phật-bích-chi nhân ưa chuộng cảnh giới tịch tĩnh nên 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 đắc đạo nên được đạo, do quán chút ít về nhân duyên chán lìa, một mình đi vào rừng núi, xa lìa cảnh giới ồn náo mà đắc đạo, đó gọi là Phật-bích-chi.

\*\*

## Phẩm thứ 19: QUÁN VỀ THỜI

(Gồm 6 kệ)

*Hỏi:* Phải có thời gian, vì nhân nơi đối đãi nên thành. Nhân có thời quá khứ tức có thời hiện tại, vị lai. Nhân nơi thời hiện tại nên có thời quá khứ, vị lai. Nhân nơi thời vị lai nên có thời quá khứ, hiện tại. Các pháp trên, giữa, dưới, một và khác cũng nhân nơi đối đãi nên có?

*Đáp:*

*Nếu nhân thời quá khứ  
Có vị lai, hiện tại  
Vị lai và hiện tại  
Phải có trong quá khứ.*

Nếu nhân nơi thời quá khứ nên có thời hiện tại, vị lai, tức ở trong thời quá khứ phải có thời hiện tại, vị lai. Vì sao? Vì tùy theo xứ của đối tượng nhân mà có pháp thành. Xứ ấy phải có pháp ấy. Như nhân nơi đèn nên có ánh sáng thành, tùy xứ có đèn phải có ánh sáng. Như vậy nhân nơi thời quá khứ mà thành thời hiện tại, vị lai, tức trong thời quá khứ phải có thời hiện tại vị lai. Nếu trong thời quá khứ đã có thời hiện tại vị lai, thì cả ba thời đều gọi là thời quá khứ. Vì sao? Vì thời hiện tại vị lai có trong thời quá khứ. Nếu tất cả thời đều là 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 tức không có thời quá khứ. Vì sao? Vì thời quá khứ nhân nơi thời hiện tại vị lai nên có, gọi là thời quá khứ. Như nhân nơi thời quá khứ nên thành thời hiện tại vị lai, như vậy cũng có thể nhân nơi thời hiện tại vị lai mà thành thời quá khứ. Nay đây vì không có thời hiện tại vị lai, nên thời quá khứ cũng không có. Do đó trước nói, nhân nơi thời quá khứ nên thành thời hiện tại vị lai, việc ấy là không đúng. Nếu cho trong thời quá khứ không có thời hiện tại vị lai, nhưng lại nói nhân nơi thời quá khứ nên thành thời hiện tại vị lai, việc ấy là không đúng. Vì sao?

*Nếu trong thời quá khứ  
Không vị lai, hiện tại  
Thời vị lai, hiện tại  
Làm sao nhân quá khứ.*

Nếu thời hiện tại vị lai không có ở trong thời quá khứ, thì làm sao nói nhân nơi thời quá khứ nên thành thời hiện tại vị lai. Vì sao?

Vì nếu ba thời đều có tướng khác thì không thể nhân nơi cùng đối đãi mà thành. Như áo, bình v.v... mỗi vật tự thành riêng, không cùng nhân nơi đối đãi. Nhưng nay không nhân nơi thời quá khứ thì thời hiện tại vị lai 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. Ông trước nói trong thời quá khứ tuy không có thời hiện tại vị lai, nhưng nhân nơi thời quá khứ mà thành thời hiện tại vị lai, việc ấy là không đúng.

*Hỏi:* Nếu không nhân nơi thời quá khứ mà vẫn thành thời hiện tại vị lai thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Không nhân thời quá khứ  
Tức không thời vị lai  
Cũng không thời hiện tại  
Thế nên không hai thời.*

Không nhân nơi thời quá khứ thì không thành thời hiện tại vị lai. Vì sao? Vì nếu không nhân nơi thời quá khứ mà có thời hiện tại, thì ở xứ nào có thời hiện tại? Vị lai cũng như vậy. Nếu không nhân nơi thời quá khứ mà có thời vị lai, vậy ở xứ nào có thời vị lai? Thế nên không nhân nơi thời quá khứ thì không có thời hiện tại, vị lai. Như vậy, vì chúng cùng đối đãi mà có nên thật không có thời.

*Do nghĩa lý như vậy  
Tức biết hai thời kia  
Trên, giữa, dưới, một khác  
Các pháp ấy đều không.*

Do nghĩa như vậy nên biết hai thời hiện tại vị lai kia cũng tức không có, và các pháp trên, giữa, dưới, một, khác v.v... cũng đều không có. Như nhân nơi trên nên có giữa dưới, lia trên thì không có giữa dưới. Nếu lia trên mà có giữa dưới, thì không phải cùng nhân

đôi đũa nhau. Nhân nơi một nên có khác. Nhân nơi khác nên có một. Nếu một là thật có thì không cần nhân nơi khác mà có. Nếu khác thật có thì không cần nhân nơi một mà có. Các pháp như thế cũng nên phá như thế.

*Hỏi:* Như vì có năm tháng ngày giờ phút giây sai biệt nên biết có thời chẳng?

*Đáp:*

*Thời trụ không thể đạt  
 Thời đi cũng không đạt  
 Nếu thời không thể đạt  
 Làm sao nói tướng thời.  
 Nhân vật nên có thời  
 Lìa vật đâu có thời  
 Vật hãy còn không có  
 Huống gì lại có thời.*

Thời nếu không trụ thì không thể thủ đắc. Thời trụ cũng không. Nếu thời không thể có được làm sao nói tướng của thời? Nếu không có tướng của thời tức không có thời. Chỉ nhân nơi vật sinh nên gọi là thời. Vậy nếu lìa vật thì không có thời.

Trên đây đã dùng nhiều nhân duyên để phá các vật. Vật không có nên đâu có thời.

\*\*

## **Phẩm thứ 20: QUÁN VỀ NHÂN QUẢ**

(Gồm 24 kệ)

*Hỏi:* Các nhân duyên hòa hợp hiện có quả sinh, nên biết quả ấy từ các duyên hòa hợp mà có?



*Đáp:*

*Nếu các duyên hòa hợp  
Mà có quả sinh ra  
Trong hòa hợp đã có  
Đâu cần hòa hợp sinh.*

Nếu cho các nhân duyên hòa hợp nên có quả sinh, thì quả ấy tức trong hòa hợp đã có mà lại từ hòa hợp sinh, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì quả trước đã có thể định rõ thì không phải từ hòa hợp sinh.

*Hỏi:* Trong các duyên hòa hợp tuy không có quả, nhưng quả từ các duyên sinh thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu các duyên hòa hợp  
Trong ấy không có quả  
Làm sao từ các duyên  
Hòa hợp để sinh quả.*

Nếu từ các duyên hòa hợp tức quả sinh, thì trong hòa hợp ấy không có quả nhưng từ hòa hợp sinh, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì nếu vật không có tự tánh, vật ấy trọn không sinh.

Lại nữa,

*Nếu các duyên hòa hợp  
Trong ấy đã có quả  
Trong hòa hợp nên có  
Nhưng thật không thể được.*

Nếu từ trong các duyên hòa hợp đã có quả, vậy nếu quả ấy là sắc nên mắt có thể thấy, nếu quả ấy là phi sắc nên ý có thể nhận biết. Nhưng thật sự trong hòa hợp, quả không thể có được, nên mắt và ý không thể thấy biết. Thế nên trong các duyên hòa hợp có quả, việc ấy là không đúng.

Lại nữa,

*Nếu các duyên hòa hợp  
Trong đó không có quả  
Thế thì các nhân duyên  
Đồng với phi nhân duyên.*

Nếu trong các nhân duyên hòa hợp không có quả, vậy các nhân duyên tức đồng với phi nhân duyên. Như sữa là nhân duyên của lạc, nếu trong sữa không có lạc, trong nước cũng không có lạc, như vậy sữa và nước đồng nhau, tức không nên nói lạc từ sữa mà ra. Vì thế nói trong các duyên hòa hợp không có quả, việc ấy là không đúng.

*Hỏi:* Nhân vì quả tạo nhân xong thì diệt, nhưng có nhân quả mới sinh, nên không có lỗi như vậy?

*Đáp:*

*Nhân làm nhân cho quả  
Tạo nhân rồi thì diệt  
Nhân ấy có hai thể  
Một cùng, một tức diệt.*

Nếu nói nhân cùng với quả tạo nhân xong thì diệt, thì nhân ấy tức có hai thể: Một là làm nhân cho quả. Hai là nhân diệt. Việc ấy là không đúng, vì một pháp mà có hai thể. Vậy nên nói nhân cùng với quả tạo nhân xong rồi diệt là không đúng.

*Hỏi:* Nếu cho nhân không cùng với quả tạo nhân xong rồi diệt, nhưng cũng có quả sinh, thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu nhân không cùng quả  
Tạo nhân xong rồi diệt  
Nhân diệt mà quả sinh  
Quả ấy tức không nhân.*

Nếu nhân ấy không cùng với quả tạo nhân xong rồi diệt, nhân diệt nhưng có quả sinh, thì quả ấy tức không có nhân. Việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì hiện thấy hết thấy quả, không quả nào là không có nhân. Vì thế ông nói nhân không cùng với quả tạo nhân xong rồi diệt, nhưng cũng có quả sinh là không đúng.

*Hỏi:* Khi các duyên hợp mà có quả sinh thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu khi các duyên hợp  
Mà có quả sinh thì  
Sinh ấy cùng được sinh  
Tức là một lúc có.*

Nếu khi các duyên hợp có quả sinh, thì chủ thể sinh và vật được sinh cùng có trong một lúc, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì như cha con không thể cùng trong một lúc sinh. Vì vậy nói khi các duyên hợp có quả sinh, việc ấy là không đúng.

*Hỏi:* Nếu trước có quả sinh sau các duyên hợp thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu trước có quả sinh  
Rồi sau các duyên hợp  
Đây tức là nhân duyên  
Gọi là quả không nhân.*

Nếu các duyên chưa hợp, trước đã có quả sinh, việc ấy là không đúng. Vì quả ấy là nhân duyên, tức gọi là quả không nhân. Vì thế ông nói các duyên chưa hợp, trước đã có quả sinh thì việc ấy là không đúng.

*Hỏi:* Cho nhân diệt biến làm quả thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu nhân biến làm quả  
Nhân tức 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 cùng sinh. Nếu nhân diệt biến làm quả là nhân sinh trước, nên trở lại sinh nữa, chỉ là việc không đúng. Vì sao? Vì vật đã sinh không thể lại sinh nữa. Nếu cho nhân ấy tức biến làm quả, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu nhân tức là quả, thì không gọi là biến. Nếu biến thì không gọi tức là.

*Hỏi:* Nhân không diệt hết, chỉ diệt trên danh tự, nhưng thể của nhân biến làm quả, như nắm đất biến làm bình, chỉ mất tên nắm đất mà tên bình sinh ra chăng?

*Đáp:* Nắm đất diệt trước mà có bình sinh ra thì không gọi là biến. Lại thể của nắm đất không chỉ riêng sinh ra mỗi bình, mà bồn, chậu v.v... cũng đều từ nắm đất sinh ra. Nếu nắm đất chỉ có tên thì không thể biến làm bình. Biến là như sữa biến làm lạc. Thế nên ông nói tên của nhân tuy diệt nhưng biến làm quả, việc ấy là không đúng.

*Hỏi:* Nhân tuy diệt mất nhưng có thể sinh quả, thế nên có quả tức không có lỗi như vậy chăng?

*Đáp:*

*Làm sao nhân diệt mất  
Mà có thể sinh quả  
Lại nếu nhân tại quả  
Làm sao nhân sinh quả.*

Nếu nhân diệt mất rồi làm sao sinh quả. Nếu nhân không diệt mà cùng với quả hợp thì làm sao có thể lại sinh quả.

*Hỏi:* Nhân ấy có khắp nơi quả nên quả sinh?

*Đáp:*

*Nếu nhân có khắp quả  
Còn sinh những quả gì*

*Nhân thấy, không thấy quả  
Cả hai đều không sinh.*

Nhân ấy nếu không thấy quả hãy còn không thể sinh quả, huống gì là thấy. Nếu nhân tự không thấy quả thì không thể sinh quả. Vì sao? Vì nếu không thấy quả, quả tức không tùy theo nhân. Lại, trong nhân trước chưa có quả làm sao sinh quả. Nếu nhân trước thấy quả thì không thể lại sinh nữa, vì quả đã có.

Lại nữa,

*Nếu nói nhân quá khứ  
Đối với quả quá khứ  
Quả vị lai, hiện tại  
Tức là trọn không hợp.  
Nếu nói nhân vị lai  
Đối với quả vị lai  
Quả hiện tại quá khứ  
Tức là trọn không hợp.  
Nếu nói nhân hiện tại  
Đối với quả hiện tại  
Quả vị lai quá khứ  
Tức là trọn không hợp.*

Quả quá khứ không cùng với nhân quá khứ hiện tại vị lai hợp. Quả vị lai không cùng với nhân vị lai hiện tại quá khứ hợp. Quả hiện tại không cùng với nhân hiện tại vị lai quá khứ hợp. Như vậy ba thứ quả trọn không cùng với nhân quá khứ hiện tại vị lai hợp.

Lại nữa,

*Nếu như không hòa hợp  
Nhân làm sao sinh quả  
Nếu như có hòa hợp  
Nhân làm sao sinh quả.*

Nếu nhân quả không hòa hợp thì không có quả. Nếu không có quả làm sao nhân có thể sinh quả. Nếu cho nhân quả hòa hợp thì nhân có thể sinh quả là cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu quả ở trong nhân tức trong nhân đã có quả, làm sao lại sinh quả.

Lại nữa,

*Nếu nhân không, không quả  
 Nhân sao thể sinh quả  
 Nếu nhân chẳng không, quả  
 Nhân sao thể sinh quả.*

Nếu trong nhân không quả, vì không có quả nên nhân ấy là không, làm sao nhân ấy sinh quả. Như người không mang thai làm sao có thể sinh con. Nếu trong nhân trước đã có quả, quả đã có nên không thể lại sinh.

Lại nữa, nay sẽ nói về quả:

*Quả chẳng không chẳng sinh  
 Quả chẳng không chẳng diệt  
 Do vì quả chẳng không  
 Nên chẳng sinh chẳng diệt.  
 Quả không nên chẳng sinh  
 Quả không nên chẳng diệt  
 Do vì quả là không  
 Nên chẳng sinh chẳng diệt.*

Quả nếu chẳng không thì không thể sinh, không thể diệt. Vì sao? Vì quả nếu trước đã quyết định có ở trong nhân thì không cần phải sinh nữa. Vì sinh không nên không diệt. Như thế vì quả chẳng không nên không sinh không diệt. Nếu cho vì quả không nên có sinh có diệt là cũng không đúng. Vì sao? Vì quả nếu không, không gọi là không hiện có, làm sao có sinh diệt. Do thế nói vì quả không nên không sinh không diệt.

Lại nữa, nay dùng một và khác để phá nhân quả.

*Nhân và quả là một  
Việc ấy trọn không đúng  
Nhân và quả nếu khác  
Việc ấy cũng không đúng.  
Nếu nhân quả là một  
Sinh và được sinh một  
Nếu nhân quả là khác  
Nhân tức đồng phi nhân.  
Nếu quả định có tánh  
Nhân làm sao được sinh  
Nếu quả định không tánh  
Nhân làm sao được sinh.  
Nhân không sinh ra quả  
Tức không có tướng nhân  
Nếu không có tướng nhân  
Thì cái gì sinh quả.  
Nếu từ các nhân duyên  
Mà có hòa hợp sinh  
Hòa hợp tự không sinh  
Làm sao sinh ra quả.  
Vì thế quả không từ  
Duyên hợp, không hợp sinh  
Nếu như không có quả  
Xứ nào có pháp hợp.*

Pháp hòa hợp là các duyên, không thể sinh ra từ tự Thể. Tự Thể không nên làm sao có thể sinh quả. Vì thế quả không từ duyên hợp sinh, cũng không từ không hợp sinh. Nếu không có quả thì xứ nào có pháp hòa hợp.

## Phẩm thứ 21: QUÁN VỀ THÀNH HOẠI

(Gồm 20 kệ)

*Hỏi:* Tất cả việc thế gian hiện rõ là tướng hoại diệt. Thế nên có hoại chẳng?

*Đáp:*

*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 thành đều không có hoại. Hoặc có hoại hoặc không hoại đều không có thành. Vì sao?

*Nếu như lìa nơi thành  
Làm sao mà có hoại  
Như lìa sinh có tử  
Việc ấy tức không đúng.  
Nếu thành hoại cùng có  
Thì sao có thành hoại  
Như sinh tử thế gian  
Cùng lúc đều không đúng.  
Nếu như lìa nơi hoại  
Làm sao nên có thành  
Vô thường chưa từng có  
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 có hoại, hoại ấy tức không nhân. Lại, không có pháp thành mà có thể hoại. Vì sao? Vì thành là do



các duyên hợp, hoại là do các duyên tan. Nếu lia thành có hoại, vậy không thành thì cái gì sẽ hoại. Như không có bình thì không thể nói là bình vỡ. Thế nên lia thành không có hoại.

Nếu cho chung với thành có hoại thì cũng không đúng. Vì sao? Vì pháp trước thành riêng mà sau có hợp, pháp hợp không lia khác. Nếu hoại lia khác thì hoại ấy không có nhân. Vì vậy chung với thành cũng không có hoại.

Nếu lia hoại chung với hoại không có thành, hoặc lia hoại có thành, thì thành ấy là thường, thường thì không có tướng hoại. Nhưng thật sự thì không thấy có pháp nào thường, không có tướng hoại. Vậy nên lia hoại không có thành.

Nếu cho chung với hoại có thành thì cũng không đúng. Vì thành và hoại trái nhau, làm sao trong một lúc cùng có. Như người không thể cùng một lúc vừa có tóc vừa không có tóc. Thành và hoại cũng như vậy. Do thế chung với hoại có thành, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì nếu cho người phân biệt pháp nói trong thành luôn có hoại, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì nếu trong thành luôn có hoại, thì không thể có pháp trụ. Nhưng thật sự là có trụ. Thế nên nếu lia hoại chung với hoại thì không thể có thành.

Lại nữa,

*Thành hoại chung, không thành  
Lìa cũng không có thành  
Cả hai đều không thể  
Làm sao mà có thành.*

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 một lúc cùng có. Nếu lìa nhau thì không nhân, hai môn đều không thành, làm sao sẽ có thành, nếu có thì nên nói.

*Hỏi:* Hiện có pháp của tướng tận diệt, pháp của tướng tận diệt ấy cũng nói là tận, cũng nói là không tận. Như thế tức nên có thành, hoại chăng?

*Đáp:*

*Tận tức không có thành  
Không tận cũng không thành  
Tận tức không có hoại  
Không tận cũng không hoại.*

Các pháp trong ngày đêm niệm niệm luôn diệt tận, trôi qua như dòng nước không dừng trụ, đó tức gọi là tận. Việc ấy không thể chấp giữ, không thể nói nêu, như dọn nắng (Dương diệm) không có tánh quyết định có thể thủ đắc. Như vậy, diệt tận không có tánh quyết định làm sao phân biệt được để nói là có thành. Vì thế nói tận cũng không thành. Thành không có nên không có hoại. Do vậy nói tận cũng không có hoại.

Lại, niệm niệm sinh diệt luôn nối tiếp không dứt, nên gọi là không tận. Như thế pháp quyết định thường trụ không dứt làm sao phân biệt được để nói nay là lúc thành. Vì thế nói không tận cũng không có thành. Do thành không có nên không có hoại. Do thế nói không tận cũng không có hoại.

Suy tìm như vậy thật sự là không thể thủ đắc, nên không có thành hoại.

*Hỏi:* Xin gác lại việc thành hoại. Chỉ khiến có pháp thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu là nơi thành hoại  
Là cũng không có pháp  
Nếu lại là nơi pháp  
Cũng không có thành hoại.*

Lìa thành hoại không có pháp: Nếu pháp không thành không hoại, thì pháp ấy hoặc là không có, hoặc là thường. Nhưng ở thế gian không có pháp thường, nên ông nói lìa thành hoại có pháp là không đúng.

*Hỏi:* Nếu lìa pháp, chỉ có thành hoại, thì có lỗi gì?

*Đáp:* Lìa pháp mà có thành hoại là cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu lìa pháp thì cái gì thành cái gì hoại.

Lại nữa,

*Nếu tánh pháp là không  
Cái gì có thành hoại  
Nếu như tánh chẳng không  
Cũng không có thành hoại.*

Nếu tánh của các pháp là không, đã không thì đâu có thành hoại. Nếu tánh của các pháp chẳng không, đã chẳng không thì quyết định có, cũng không thể có thành hoại.

Lại nữa,

*Nếu thành hoại là một  
Việc ấy tức không đúng  
Thành hoại nếu là khác  
Việc ấy cũng không đúng.*

Suy tìm thành hoại là một tức không thể được. Vì sao? Vì có tướng khác, vì có vô số phân biệt. Lại, thành hoại là khác cũng không thể được. Vì sao? Vì không có riêng biệt, vì cũng không có nhân.

Lại nữa,

*Nếu cho do 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 vì sao dùng ngôn thuyết để phá? Việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì mắt thấy có sinh diệt, tức là do ngu si điên đảo. Phải thấy tánh của các pháp là không, không có quyết định, như huyền như mộng. Nhưng phàm phu do nhân duyên điên đảo đời trước chiêu cảm có mắt ấy, đời nay do nhân duyên nhớ tưởng phân biệt, nên nói mắt thấy có sinh diệt. Trong đệ nhất nghĩa thật không có sinh diệt. Việc này đã luận phá và nói rộng trong phẩm Tướng.

Lại nữa,

*Từ pháp không sinh pháp  
Cũng không sinh phi pháp  
Từ phi pháp không 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, tức 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. Vì pháp ấy đến rồi mà gọi là sinh, thế tức là thường. Lại sinh rồi lại sinh. Lại cũng là không có nhân mà sinh. Việc ấy là không đúng.

Nếu nói pháp trước đã diệt mất, nên gọi là từ pháp sinh pháp, tức là mất nhân là pháp sinh không có nhân. Thế nên từ pháp trước diệt mất cũng không sinh pháp sau.

*Từ pháp không sinh phi pháp*: Phi pháp gọi là không có gì. Pháp gọi là có. Làm sao từ có tướng sinh ra không tướng. Do thế từ pháp không sinh phi pháp.

*Từ phi pháp không sinh pháp*: Phi pháp gọi là không có gì. Không có làm sao sinh ra có. Nếu từ không sinh có, tức là không có nhân. Không nhân là có lỗi lớn. Thế nên không từ phi pháp sinh pháp.

*Không từ phi pháp sinh phi pháp:* Phi pháp gọi là không có gì. Làm sao từ không có gì sinh ra không có gì. Như sừng thỏ không sinh lông rùa. Vì vậy không từ phi pháp sinh phi pháp.

*Hỏi:* Pháp và phi pháp tuy có vô số phân biệt nên không sinh, chỉ pháp có thể sinh pháp chăng?

*Đáp:*

*Pháp không từ tự sinh  
Cũng không tha sinh  
Không từ tự, tha sinh  
Làm sao mà có sinh.*

Pháp khi chưa sinh thì không hiện có. Lại tức tự nó không sinh, nên pháp không tự sinh. Nếu pháp chưa sinh tức cũng không có tha (cái khác). Không có cái khác nên không thể nói từ tha sinh. Lại pháp chưa sinh thì không có tự, không có tự nên cũng không có tha, cộng chung thì cũng không sinh. Nếu cả ba cách đều không sinh thì làm sao nói từ pháp có pháp sinh?

Lại nữa,

*Nếu có người thọ pháp  
Tức rơi nơi đoạn thường  
Nên biết pháp được thọ  
Là thường là vô thường.*

Người thọ pháp là người phân biệt cho đó là thiện, là bất thiện, là thường, là vô thường v.v... Người ấy tất rơi vào hoặc thường kiến, hoặc đoạn kiến. Vì sao? Vì pháp được thọ có hai thứ là thường hoặc vô thường. Cả hai đều không đúng. Vì sao? Vì nếu thường tức rơi vào biên thường. Nếu vô thường tức rơi vào biên đoạn.

*Hỏi:*

*Người thọ pháp hiện có  
Không rơi nơi đoạn thường*

*Vì nhân quả nối tiếp  
Không đoạn cũng không thường.*

Có người tuy tín thọ, phân biệt nói các pháp nhưng không rơi vào đoạn thường. Như kinh nói năm ấm là vô thường, khổ, không, vô ngã nhưng không rơi vào đoạn diệt. Tuy nói tội phước vô lượng kiếp số không mất, nhưng không phải chấp thường. Vì sao? Vì pháp ấy là nhân quả thường sinh diệt nối tiếp nên qua lại không dứt. Vì sinh diệt nên không thường, vì nối tiếp nên không đoạn.

*Đáp:*

*Nếu nhân quả sinh diệt  
Nối tiếp mà không đoạn  
Vì diệt lại không sinh  
Nhân tức là đoạn diệt.*

Ông cho các pháp vì là nhân quả nối tiếp nên không đoạn không thường. Nhưng nếu pháp diệt thì nó đã diệt rồi, không còn sinh nữa, tức là nhân đã đoạn. Nếu nhân đã đoạn thì làm sao có nối tiếp, vì pháp đã diệt không sinh.

Lại nữa,

*Pháp trụ nơi tự tánh  
Không nên có có không  
Niết-bàn diệt nối tiếp  
Tức rơi vào đoạn diệt.*

Khi pháp quyết định ở trong tướng có của nó, bấy giờ không có tướng không. Như bình quyết định tại tướng bình, khi ấy 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. Do nghĩa ấy nên tướng hoại diệt không thể có. Nhưng lia diệt cũng không có sinh. Vì sao? Vì sinh và diệt

nhân đối đãi nhau nên có. Lại có các cái lỗi như chấp thường v.v... Do thế không thể nơi một pháp mà có cả có, không.

Lại ông trước nói, vì nhân quả sinh diệt nối tiếp nên tuy thọ các pháp nhưng không rơi vào chấp đoạn chấp thường. Việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì ông nói nhân quả nối tiếp nên có ba hữu nối tiếp. Diệt sự nối tiếp ấy gọi là Niết-bàn. Nếu như vậy thì khi đạt Niết-bàn là rơi vào đoạn diệt, do diệt ba hữu nối tiếp.

Lại nữa,

*Nếu hữu đầu đã diệt  
Tức không có hữu sau  
Hữu đầu nếu không diệt  
Cũng không có hữu sau.*

Hữu đầu là sinh mạng của đời này. Hữu sau là sinh mạng của đời vị lai. Nếu hữu đầu diệt tiếp có hữu sau, tức là hữu sau ấy không có nhân, nên việc ấy là không đúng. Vì thế không thể nói hữu đầu diệt là có hữu sau. Nếu hữu đầu không diệt cũng không thể có hữu sau. Vì sao? Vì nếu hữu đầu chưa diệt mà có hữu sau, tức là trong một lúc có hai hữu, việc ấy là không đúng. Thế nên hữu đầu không diệt không có hữu sau.

*Hỏi:* Hữu sau không do hữu đầu diệt mà sinh, chẳng do không diệt mà sinh, thì chỉ sinh trong khi diệt chăng?

*Đáp:*

*Nếu khi hữu đầu diệt  
Mà hữu sau được sinh  
Khi diệt là một hữu  
Khi sinh là một hữu.*

Nếu khi hữu đầu diệt, hữu sau sinh, tức là hai hữu cùng có nơi một lúc, một hữu là khi diệt, một hữu là khi sinh.

*Hỏi:* Khi diệt khi sinh đều có hai hữu là không đúng. Nhưng hiện thấy hữu đầu khi diệt có hữu sau sinh thì thế nào?

*Đáp:*

*Nếu nói về sinh diệt  
Mà cho cùng một lúc  
Thì nơi ấm này chết  
Tức nơi ấm này sinh.*

Nếu khi sinh khi diệt một lúc không có hai hữu, mà cho khi hữu đầu diệt có hữu sau sinh, thế thì hiện nay có thể tùy nơi thân năm ấm nào chết tức ở nơi thân năm ấm đó sinh, không thể ở nơi thân năm ấm khác sinh. Vì sao? Vì người chết tức là người sinh. Như thế chết và sinh là hai pháp trái nhau, không thể cùng có trong một lúc một xứ. Thế nên ông trước nói khi sinh khi diệt, trong một lúc không có hai hữu, chỉ hiện chỉ thấy khi hữu đầu diệt có hữu sau sinh, việc ấy là không đúng.

Lại nữa,

*Trong ba đời tìm hữu  
Nói tiếp không thể được  
Nếu trong ba đời không  
Sao có hữu nối tiếp.*

Ba hữu là dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu. Trong sinh tử vô thi, do không có trí chân thật nên luôn có ba hữu nối tiếp. Nay ở trong ba đời suy tìm kỹ không thể thủ đắc. Nếu trong ba đời không có ba hữu, thì ở nơi xứ nào có ba hữu nối tiếp. Nên biết có ba hữu nối tiếp đều do từ ngu si điên đảo nên có, trong chân thật không có.

**HẾT - QUYỂN 3**



## TRUNG LUẬN

### QUYỂN 4

#### Phẩm thứ 22: QUÁN VỀ NHƯ LAI

(Gồm 16 kệ)

*Hỏi:* Các bậc tôn quý trong tất cả thế gian chỉ có Đức Như Lai Chánh Biến Tri hiệu là Pháp vương, bậc Nhất thiết trí tức là thật có chăng?

*Đáp:* Nay nên suy nghĩ kỹ, nếu có nên giữ lấy. Nếu không có thì giữ lấy gì. Vì sao? Vì Như Lai là:

*Không phải ám, là ám*

*Đây, kia không tương tại*

*Như Lai không có ám*

*Xứ nào có Như Lai.*

Nếu Như Lai thật có, thì năm ám là Như Lai hay là lia năm ám có Như Lai. Hay là trong Như Lai có năm ám. Hay là trong năm ám có Như Lai. Hay là Như Lai có năm ám? Hết thấy đều không đúng.

Năm ám không phải là Như Lai. Vì sao? Vì năm ám là tướng sinh diệt. Nếu Như Lai là năm ám, thì Như Lai tức là tướng sinh diệt. Nếu là tướng sinh diệt thì Như Lai tức có các lỗi như vô thường, đoạn diệt v.v... Lại người thọ là Như Lai, pháp thọ là năm ám, nếu người thọ và pháp thọ là một thì không đúng. Thế nên Như Lai không phải là năm ám.

Lìa năm âm cũng không có Như Lai. Vì sao? Vì nếu lìa năm âm mà có Như Lai, thì Như Lai không có tướng sinh diệt. Nếu như vậy thì Như Lai có lỗi là thường còn v.v... Lại không thể dùng các căn như mắt, tai v.v... để thấy biết, nhưng việc ấy là không đúng. Vì vậy nên biết lìa năm âm cũng không có Như Lai.

Lại, trong Như Lai cũng không có năm âm. Vì sao? Vì nếu trong Như Lai có năm âm, thì như trong đồ đựng có hoa quả, trong nước có cá, như thế Như Lai và năm âm khác nhau. Nếu khác nhau thì có lỗi Như Lai là thường như trên. Vì thế nên biết trong Như Lai không có năm âm.

Lại, trong năm âm cũng không có Như Lai. Vì sao? Vì nếu trong năm âm có Như Lai, như trên giường có người, trong đồ đựng có sữa. Như vậy tức có biệt dị, nên cũng có lỗi như trên. Thế nên trong năm âm không có Như Lai.

Lại, Như Lai cũng không có năm âm. Vì sao? Vì nếu Như Lai có năm âm, như có con, như thế tức Như Lai và năm âm khác nhau. Nếu như vậy thì cũng có lỗi như trên. Do thế nên biết Như Lai không có năm âm.

Như thế theo năm cách ấy tìm Như Lai không thể thủ đắc, vậy thế nào là Như Lai?

*Hỏi:* Nghĩa cầu tìm Như Lai như thế là không thể được. Nhưng năm âm hòa hợp là có Như Lai?

*Đáp:*

*Ấm hợp có Như Lai  
Tức không có tự tánh  
Nếu không có tự tánh  
Sao nhân nơi tha tánh.*

Nếu Như Lai do năm âm hòa hợp mà có, tức là Như Lai không có tự tánh. Vì sao? Vì nhân nơi năm âm hòa hợp mà có.

*Hỏi:* Như Lai không do tự tánh mà có thì chỉ nhân nơi tha tánh mà có?

*Đáp:* Nếu không có tự tánh thì làm sao nhân nơi tha tánh để có. Vì sao? Vì tha tánh cũng không có tự tánh. Lại vì không nhân nơi đối đãi nhau nên tha tánh cũng không thể được. Vì không thể được nên không gọi là tha.

Lại nữa,

*Pháp nếu nhân tha sinh  
Tức là không phải ngã  
Nếu pháp không phải ngã  
Sao gọi là Như Lai.*

Nếu pháp nhân nơi các duyên sinh tức không có ngã. Như nhân nơi năm ngón nên có nắm tay. Nắm tay ấy không có tự thể. Như vậy nhân nơi năm âm gọi là ngã, ngã ấy tức không có tự thể. Ngã có nhiều tên gọi. Hoặc gọi chúng sinh, người, trời, Như Lai v.v... Nếu Như Lai nhân nơi năm âm mà có, tức Như Lai không có tự tánh, không có tự tánh nên không có ngã, nếu không có ngã làm sao nói là Như Lai. Vì thế trong kệ nói: *Pháp nếu nhân tha sinh, Tức là không phải ngã, Nếu pháp không phải ngã, Sao gọi là Như Lai.*

Lại nữa,

*Nếu không có tự tánh  
Làm sao có tha tánh  
Lìa tự tánh, tha tánh  
Gì gọi là Như Lai.*

Nếu không có tự tánh thì tha tánh cũng không thể có. Vì nhân nơi tự tánh nên gọi là tha tánh. Cái này không nên cái kia không. Do đây tự tánh, tha tánh cả hai đều không. Nếu lìa tự tánh, tha tánh thì cái gì là Như Lai?

Lại nữa,

*Nếu không nhân năm ảm  
 Trước đã có Như Lai  
 Do nay thọ năm ảm  
 Tức gọi là Như Lai.  
 Nay thật không thọ ảm  
 Lại không pháp Như Lai  
 Nếu do không thọ, không  
 Nay tức làm sao thọ.  
 Nếu như chưa có thọ  
 Chỗ thọ không gọi thọ  
 Không có pháp không thọ  
 Mà gọi là Như Lai.  
 Nếu ở trong một, khác  
 Như Lai không thủ đắc  
 Năm cách tìm cũng không  
 Làm sao trong thọ có.  
 Lại chỗ thọ năm ảm  
 Không từ tự tánh có  
 Nếu không từ tự tánh  
 Làm sao có tha tánh.*

Nếu nói khi chưa thọ năm ảm, trước đã có Như Lai, thì Như Lai ấy nay nên thọ năm ảm, thành Như Lai, nhưng thật sự khi chưa thọ năm ảm, trước không có Như Lai, bây giờ làm sao được thọ. Lại, người không thọ năm ảm thì năm ảm không gọi là thọ, không có không thọ mà gọi là Như Lai. Lại, trong tướng một – khác, tìm cầu Như Lai không thể được. Trong năm ảm theo năm cách tìm cầu Như Lai cũng không thể được. Nếu như vậy làm sao ở trong năm ảm nói là có Như Lai. Lại, năm ảm được thọ không từ tự tánh có. Nếu cho từ tha tánh có, nhưng nếu không từ tự tánh có, làm

sao từ tha tánh có được. Vì sao? Vì không có tự tánh nên tha tánh cũng không.

Lại nữa,

*Do các nghĩa như vậy  
Thọ không, người thọ không  
Vì sao lại lấy không  
Nói không là Như Lai.*

Theo nghĩa ấy suy nghĩ, thọ và người thọ đều không. Nếu đã đều là không, làm sao lấy thọ không ấy để gọi không là Như Lai.

*Hỏi:* Luận chủ cho thọ không, người thọ không, vậy nhất định là có không ấy chăng?

*Đáp:* Không đúng. Vì sao?

*Không tức không thể nói  
Chẳng không không thể nói  
Cùng, chẳng cùng, không nói  
Chỉ do giả danh nêu.*

Các pháp không tức 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 chẳng không cũng không thể nói. Vì sao? Vì chỉ để phá sự trái nhau nên giả danh mà nói. Tư duy chánh quán như vậy thì đối với thật tướng của các pháp không nên dùng các vấn nạn để vấn nạn. Vì sao?

*Trong tướng tịch diệt không  
Bốn tướng thường, vô thường v.v...  
Trong tướng tịch diệt không  
Bốn tướng biên, vô biên v.v...*

Thật tướng của các pháp là tịch diệt vi diệu như thế. Chỉ do nơi đòi quá khứ khởi bốn thứ tà kiến, cho thế gian là hữu thường, thế

gian là vô thường, thế gian là thường - vô thường, thế gian là không phải thường không phải vô thường, còn trong tịch diệt thì không có việc ấy. Vì sao? Vì thật tướng của các pháp là hoàn toàn thanh tịnh, không thể chấp giữ. Pháp không hỷ còn không thọ nhận hưởng gì là có bốn thứ kiến. Bốn thứ kiến ấy đều nhân nơi thọ sinh. Thật tướng của các pháp không có chỗ nhân nơi thọ. Bốn thứ kiến đều cho kiến giải của mình là hơn, kiến giải của người khác là kém. Thật tướng của các pháp không có phân biệt kia đây. Thế nên trong tịch diệt không có bốn thứ kiến.

Như nhân nơi đời quá khứ có bốn thứ kiến, thì nhân nơi đời vị lai khởi bốn thứ kiến cũng như vậy. Đó là khởi thế gian là hữu biên, thế gian là vô biên, thế gian là hữu biên - vô biên, thế gian là không phải hữu biên không phải vô biên.

*Hỏi:* Nếu phá Như Lai như vậy thì không có Như Lai chăng?

*Đáp:*

*Người tà kiến sâu dày  
Tức nói không Như Lai  
Như Lai tướng tịch diệt  
Phân biệt có cũng sai.*

Tà kiến có hai thứ: (1) Phá an vui của thế gian. (2) Phá đạo Niết-bàn.

*Phá an vui của thế gian:* Là tà kiến thô, nói không có tội phước, không có quả báo của tội phước, không có Hiền Thánh như Như Lai v.v..., khởi tà kiến ấy bỏ thiện làm ác, tức là phá an vui của thế gian.

*Phá đạo Niết-bàn:* Là tham chấp nơi ngã, phân biệt có không, khởi thiện diệt ác. Khởi thiện nên được sự vui của thế gian. Phân biệt có không nên không được Niết-bàn. Vì thế nếu nói không có Như Lai đó là tà kiến sâu dày, làm mất sự vui của thế gian, hưởng gì là được Niết-bàn. Nếu nói có Như Lai cũng là tà kiến. Vì sao? Vì Như Lai là

tướng tịch diệt mà lại khởi các thứ phân biệt. Thế nên ở trong tướng tịch diệt phân biệt có Như Lai, cũng là không đúng.

*Trong tánh không như thế  
 Tư duy cũng không thể  
 Như Lai diệt độ rồi  
 Phân biệt nơi có không.*

Thật tướng của các pháp là tánh không, tức không nên đối với Như Lai sau khi diệt độ tư duy, phân biệt hoặc có, hoặc không, hoặc cũng có cũng không. Như Lai từ trước tới nay rất ráo là không, huống gì là sau khi diệt độ.

*Như Lai vượt hý luận  
 Nhưng người sinh hý luận  
 Hý luận phá mất tuệ  
 Là đều không thấy Phật.*

Hý luận là nhớ nghĩ 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, giữa, cuối, tư duy tìm tánh định của Như Lai đều không thể được.

Vì thế kệ nói:

*Tánh hiện có Như Lai  
 Tức là tánh thế gian  
 Như Lai không có tánh  
 Thế gian cũng không tánh.*

Trong phẩm này suy lường cầu tìm thấy tánh của Như Lai tức là tánh của tất cả thế gian.

*Hỏi:* Thế nào là tánh của Như Lai?

*Đáp:* Như Lai không có tánh đồng với thế gian không tánh.

## Phẩm thứ 23: QUÁN VỀ ĐIÊN ĐẢO

(Gồm 24 kệ)

Hỏi:

*Từ nhớ tướng phân biệt  
Sinh ra tham, sân, si  
Tịnh, bất tịnh điên đảo  
Đều từ các duyên sinh.*

Kính nói nhân nơi tịnh bất tịnh điên đảo nhớ tướng phân biệt sinh ra tham, sân, si. Vì thế nên biết có tham, sân, si chăng?

Đáp:

*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 về tịnh bất tịnh nhớ tướng phân biệt sinh, tức chúng không có tự tánh. Do đó các phiền não ấy không thật.

Lại nữa,

*Ngã, pháp có hay không  
Việc ấy trọn không thành  
Không ngã, các phiền não  
Có, không cũng không thành.*

Ngã không có nhân duyên hoặc có hoặc không để có thể thành. Nay không có ngã thì các phiền não làm sao do hoặc có hoặc không để có thể thành. Vì sao?



*Ai có phiền não này  
Đó tức là không thành  
Nếu lìa ngã mà có  
Phiền não tức không thuộc.*

Phiền não là thứ có thể làm não hại người khác. Kẻ não hại người khác là chúng sinh. Nhưng chúng sinh ấy nơi tất cả xứ suy tìm đều không thể có được. Nếu cho lìa chúng sinh chỉ có phiền não, thì phiền não không có đối tượng thuộc về. Hoặc cho tuy không có ngã, nhưng các phiền não thuộc về tâm thì việc ấy cũng không đúng. Vì sao?

*Như thân kiến, trong năm cách  
Tìm cầu không thể được  
Phiền não nơi tâm cầu  
Năm cách tìm không được.*

Như thân kiến, trong năm ám theo năm cách tìm cầu đều không thể có được. Các phiền não cũng như vậy, trong tâm cầu theo năm cách tìm cầu đều không thể có được. Lại theo năm cách tìm cầu tâm cầu trong các phiền não cũng không thể có được.

Lại nữa,

*Điên đảo tịnh, bất tịnh  
Tức là không tự tánh  
Sao nhân hai thứ này  
Mà sinh các phiền não.*

Điên đảo về tịnh bất tịnh là điên đảo gọi là hư vọng tức không có tự tánh. Không có tự tánh thì không có điên đảo. Nếu không có điên đảo làm sao nhân nơi điên đảo khởi các phiền não?

*Hỏi:*

*Sắc, tiếng, hương, 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, sân, si). Nhân nơi sáu nhập ấy sinh ra điên đảo về tịnh bất tịnh. Nhân nơi điên đảo về tịnh bất tịnh sinh tham, sân, si?

*Đáp:*

*Sắc, tiếng, hương, vị, xúc  
Và pháp Thế sáu thứ  
Đều không, như mộng, huyễn  
Như thành Càn-thát-bà.  
Trong sáu thứ như thế  
Có gì tịnh, bất tịnh  
Giống như người huyễn hóa  
Cũng như ảnh trong gương.*

Sắc, tiếng, hương, vị, xúc, pháp, tự thể của chúng khi chưa hòa hợp với tâm thì không, không có sở hữu, như dọn nắng, như mộng, như người biến hóa, như hình tượng trong gương, chỉ dối gạt tâm, không có tướng định. Như vậy trong sáu nhập đâu có tịnh bất tịnh.

Lại nữa,

*Không nhân nơi tướng tịnh  
Tức không có 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 để nói bất tịnh? Do vậy không có bất tịnh.

Lại nữa,

*Không nhân nơi bất tịnh  
Tức cũng không có tịnh*

*Nhân bất tịnh có tịnh  
 Vì vậy không có tịnh.*

Nếu không nhân nơi bất tịnh, trước đó không có tịnh, vậy nhân nơi gì để nói tịnh? Vì thế không có tịnh.

Lại nữa,

*Nếu như không có tịnh  
 Do đâu mà có tham  
 Nếu không có bất tịnh  
 Do đâu mà có sân.*

Vì không có tịnh, bất tịnh tức không sinh tham, sân.

*Hỏi:* Kinh nói có bốn điên đảo như chấp thường v.v... Nếu trong vô thường thấy thường đó gọi là điên đảo. Còn nếu trong vô thường thấy vô thường thì không phải là điên đảo. Ba điên đảo kia cũng như vậy. Vì có điên đảo nên người điên đảo cũng phải có. Vì sao nói hết thấy đều không?

*Đáp:*

*Đối vô thường chấp thường  
 Đó gọi là điên đảo  
 Trong không, không có thường  
 Xứ nào có chấp thường.*

Nếu đối với vô thường chấp thường gọi là điên đảo, còn đối với tánh không của các pháp không có thường, vậy trong đó xứ nào có điên đảo chấp thường? Ba điên đảo kia cũng như vậy.

Lại nữa,

*Nếu ở trong vô thường  
 Chấp vô thường, không đảo  
 Trong không, không vô thường  
 Đâu có phi điên đảo.*

Nếu chấp vô thường nói là vô thường không gọi là điên đảo. Nhưng trong tánh không của các pháp không có vô thường. Vì vô thường không có nên cái gì là phi điên đảo? Ba điên đảo kia cũng như vậy.

Lại nữa,

*Bị chấp, người chấp, chấp  
Và pháp dùng chấp trước  
Đều là tướng tịch diệt  
Là sao có chấp trước.*

Bị chấp gọi là vật. Người chấp là tác giả. Chấp trước là nghiệp. Pháp được dùng chấp trước gọi là việc được dùng. Tất cả đều là tánh không, là tướng tịch diệt, như trong phẩm Quán về Như Lai đã nói. Vì thế không có chấp trước.

Lại nữa,

*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 về đây - 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,

*Có đảo, không sinh đảo  
Không đảo, không sinh đảo  
Người đảo không sinh đảo  
Không đảo cũng chẳng sinh.  
Nếu nơi khi điên đảo  
Cũng không sinh điên đảo*

*Ông nên tự quán xét  
Ai sinh nơi điên đảo.*

Người đã điên đảo tức lại không sinh điên đảo, vì đã điên đảo rồi. Người không điên đảo cũng không điên đảo, do không có điên đảo. Ngay khi điên đảo cũng không điên đảo, vì có hai lỗi. Ông nay nên trừ bỏ tâm kiêu mạn, khéo tự quán xét ai là người điên đảo.

Lại nữa,

*Các điên đảo không sinh  
Làm sao có nghĩa ấy  
Đã không có điên đảo  
Sao có người điên đảo.*

Vì dùng nhiều thứ nhân duyên để phá điên đảo, nên rơi vào chấp về không sinh. Người kia vì tham chấp về không sinh nên cho không sinh là thật tướng của điên đảo. Thế nên kệ nói: Làm sao gọi không sinh là thật tướng của điên đảo. Cho đến pháp vô lậu hãy còn không gọi là tướng không sinh, huống gì cho điên đảo là tướng không sinh. Do điên đảo không có nên đâu có người điên đảo. Nhân nơi điên đảo mới có người điên đảo.

Lại nữa,

*Nếu thường, lạc, ngã, tịnh  
Mà chúng là có thật  
Thì thường, lạc, ngã, tịnh  
Không phải là điên đảo.*

Nếu thường, lạc, ngã, tịnh là bốn sự thật có tánh, thì thường lạc ngã tịnh ấy không phải là điên đảo. Vì sao? Do sự nhất định có thật, vì sao nói điên đảo. Nếu cho thường, lạc, ngã, tịnh bốn sự điên đảo là không có, thì vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh là bốn điều nên thật có, tức không gọi là điên đảo. Vì trái với điên đảo, nên nói là không điên đảo, việc ấy là không đúng. Vì sao?

*Nếu thường, lạc, ngã, tịnh  
Nhưng thật sự không có  
Vô thường, khổ, bất tịnh  
Tức là cũng nên không.*

Nếu thường, lạc, ngã, tịnh là bốn sự thật mà không có, do không có nên bốn sự vô thường, khổ, bất tịnh, vô ngã cũng không thể có. Vì sao? Vì không cùng nhân nơi đối đãi.

Lại nữa,

*Điên đảo như vậy diệt  
Vô minh tức cũng diệt  
Do vì vô minh diệt  
Nên các hành cũng diệt.*

Như thế, theo nghĩa ấy vì diệt các điên đảo nên vô minh, là căn bản của mười hai nhân duyên cũng diệt. Do vô minh diệt nên ba thứ hành nghiệp cho đến già chết v.v... đều diệt.

Lại nữa,

*Nếu tánh phiền não thật  
Mà có người hệ thuộc  
Làm sao có thể đoạn  
Ai đoạn được tánh ấy.*

Nếu các phiền não tức là điên đảo mà thật có tánh, thì làm sao có thể đoạn dứt và ai có thể đoạn được tánh đó. Nếu cho các phiền não đều là hư vọng, không có tánh, nên có thể đoạn dứt thì cũng không đúng. Vì sao?

*Nếu phiền não hư vọng  
Không tánh, không hệ thuộc  
Làm sao có thể đoạn  
Ai hay đoạn không tánh.*

Nếu các phiền não hư vọng không có tánh, tức không có đối tượng thuộc về, làm sao có thể đoạn và ai có thể đoạn pháp không tánh?

\*  
\*\*

### Phẩm thứ 24: QUÁN VỀ BỐN ĐỀ

(Gồm 40 kệ)

*Hỏi:* Phá bốn điên đảo, thông đạt bốn đề, chứng đắc bốn quả Sa-môn.

*Nếu tất cả đều không  
 Không sinh cũng không diệt  
 Như vậy tức không có  
 Pháp của bốn Thánh đế.  
 Do không có bốn đề  
 Nên thấy khổ, đoạn tập  
 Chứng diệt và tu đạo  
 Việc như vậy đều không.  
 Vì các việc ấy không  
 Nên không bốn đạo quả  
 Vì không có bốn quả  
 Người đắc hướng cũng không.  
 Nếu không tám Hiền Thánh  
 Tức không có Tăng bảo  
 Vì không có bốn đề  
 Cũng không có Pháp bảo.  
 Do không Pháp, Tăng bảo  
 Cũng không có Phật bảo  
 Như thế người nói “không”  
 Tức là phá Tam bảo.*

Nếu tất cả thế gian đều không, không có gì hết, tức nên không sinh không diệt. Do không sinh không diệt tức 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 gọi là diệt đế. Pháp tu hành có thể 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, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo. Việc thấy khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo không có, tức không có bốn quả Sa-môn. Bốn quả Sa-môn không có thì không có bốn hướng bốn đấng quả. 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. Tổ ngộ pháp gọi là Phật, không có pháp thì sao có Phật. Vậy ông nói các pháp đều không là phá hoại Tam bảo.

Lại nữa,

*Pháp “không” hoại nhân quả  
Cũng hủy hoại tội phước  
Cũng lại hủy hoại hết  
Tất cả pháp thế gian.*

Nếu người thọ pháp *không* tức phá hoại tội phước và quả báo của tội phước, cũng phá hoại pháp thế gian. Vì có các lỗi như vậy, nên các pháp không thể là *không*?

*Đáp:*

*Ông nay thật không thể  
Biết không, nhân duyên không  
Cùng biết về nghĩa không  
Nên tự sinh ưu não.*

Ông không hiểu thế nào là tướng không, do nhân duyên gì nên nói không, cũng không hiểu về nghĩa không. Vì không thể nhận biết rõ như thật về nghĩa không, nên sinh ra nghi nạn như thế.



Lại nữa,

*Chư Phật nương hai đế  
 Vì chúng sinh thuyết pháp  
 Một dùng thế tục đế  
 Hai đế nhất nghĩa đế.  
 Nếu người không thể biết  
 Phân biệt nơi hai đế  
 Tức nơi pháp Phật sâu  
 Không biết nghĩa chân thật.*

Thế tục đế là tánh không của tất cả pháp, nhưng vì thế gian điên đảo, nên sinh pháp hư vọng, đối với thế gian cho đó là thật. Các Hiền Thánh đã nhận biết đúng về tánh điên đảo, nên biết tất cả pháp đều không, là không sinh. Đối với Thánh nhân thì đệ nhất nghĩa đế ấy gọi là thật. Chư Phật nương nơi hai đế ấy, vì chúng sinh thuyết pháp. Nếu người không thể phân biệt đúng như thật về hai đế, tức đối với pháp Phật thâm diệu không nhận biết về nghĩa thật. Nếu cho hết thấy pháp không sinh là đệ nhất nghĩa đế, không cần thế tục đế thứ hai thì nói như vậy cũng không đúng. Vì sao?

*Nếu không nương thế tục đế  
 Không đắc nghĩa đệ nhất  
 Không đắc nghĩa đệ nhất  
 Thì không đắc Niết-bàn.*

Đệ nhất nghĩa đế đều nhân nơi ngôn thuyết. Ngôn thuyết là thế tục. Do vậy, nếu không nương nơi thế tục thì nghĩa đệ nhất không thể nêu bày. Nếu không đạt được nghĩa đệ nhất, thì làm sao đến được Niết-bàn. Vì thế các pháp tuy không sinh nhưng có hai đế.

Lại nữa,

*Không thể chánh quán “không”  
 Kể độn căn tự hại*

*Như không giỏi chú thuật  
Không khéo bắt rắn độc.*

Nếu người căn độn, không khéo hiểu về pháp *không*, vì sai lầm đối với *không*, nên sinh ra tà kiến. Như vì lợi mà bắt rắn độc, nhưng không thành thạo cách thức bắt, trở lại bị rắn hại. Lại như muốn dùng chú thuật nhưng không thể khéo thành thạo, trở lại tự làm hại. Người căn độn quán pháp không cũng như vậy.

Lại nữa,

*Thế Tôn biết pháp ấy  
Tướng sâu xa vi diệu  
Độn căn không thể đạt  
Vì vậy không muốn nói.*

Do pháp sâu xa vi diệu, không phải là đối tượng lãnh hội của hàng căn độn, nên Đức Thế Tôn không muốn nêu giảng.

Lại nữa,

*Ông cho tôi chấp không  
Mà vì tôi nêu lỗi  
Nhưng lỗi nay ông nói  
Đối với “không” không có.*

Ông cho tôi chấp *không* nên vì tôi nêu ra lỗi lầm, nhưng tánh không mà tôi nói, thì không ấy cũng lại không, nên không có các lỗi như thế.

Lại nữa,

*Do vì có nghĩa “không”  
Tất cả pháp được thành  
Nếu không có nghĩa không  
Tất cả tức không thành.*

Do có nghĩa *không* nên tất cả các pháp thể gian và xuất thể gian đều thành tự. Nếu không có nghĩa *không* thì đều không thành tự.

Lại nữa,

*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 nhưng không thể tự nhận biết, lại thấy lỗi nơi pháp *không*, khác nào người cỡi ngựa lại quên mất con ngựa mình đang cỡi. Vì sao?

*Nếu ông thấy các pháp  
Quyết định là có 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 tánh, tức nên không sinh không diệt, pháp như vậy đâu cần nhân duyên. Nếu các pháp từ nhân duyên sinh, tức không có tánh. Còn các pháp quyết định có tánh thì không nhân duyên. Vậy nếu cho các pháp quyết định trụ nơi tự tánh là không đúng. Vì sao?

*Tức là phá nhân quả  
Tạo, người tạo, pháp tạo  
Cũng lại phá tất cả  
Sinh, diệt của muôn vật.*

Nếu các pháp có tánh định thì không có các sự như nhân quả v.v... Như kệ nói:

*Nhân duyên sinh các pháp  
Tôi nói tức là không*

*Cũng gọi là giả danh  
 Cũng là nghĩa Trung đạo.  
 Chưa từng có một pháp  
 Không từ nhân duyên sinh  
 Vì thế tất cả pháp  
 Chúng thấy đều là không.*

*Pháp từ nhân duyên sinh, Tôi nói tức là không. Vì sao? Vì phải đầy đủ các duyên hòa hợp thì pháp mới sinh. Pháp ấy thuộc các nhân duyên nên không có tự tánh. Vì không có tự tánh nên là không. Không ấy cũng lại không. Chỉ vì nhằm dắt dẫn chúng sinh nên mượn danh tự để nêu bày. Lìa hai biên có, không nên gọi là trung đạo. Pháp ấy không có tánh nên không được nói là có, cũng không có không nên không được nói là không. Nếu pháp có tánh tướng thì không đợi các duyên mới có, nhưng nếu không đợi các duyên thì không có pháp. Thế nên không có pháp chẳng không. Trên kia ông cho pháp không có lỗi, lỗi ấy nay trở lại nơi ông. Vì sao?*

*Nếu tất cả chẳng không  
 Tức không có sinh diệt  
 Như thế thì không có  
 Pháp của bốn Thánh đế.*

Nếu tất cả các pháp mỗi mỗi thứ đều có tánh chứ chẳng không tức không có sinh diệt. Vì không có sinh diệt tức không có pháp bốn Thánh đế. Vì sao?

*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 nghĩa khổ. Nếu khổ có tánh định thì làm sao có vô thường, vì nó không bỏ tự tánh.

Lại nữa,

*Nếu khổ có tánh định  
Do đâu từ tập sinh  
Vì vậy không có tập  
Vì phá bỏ nghĩa không.*

Nếu khổ có tánh định thì không thể lại sinh, vì trước đã có. Nếu như vậy thì không có tập để, do hủy hoại nghĩa không.

Lại nữa,

*Khổ nếu có tánh định  
Tức không thể có diệt  
Vì ông chấp tánh định  
Tức phá nơi diệt đế.*

Khổ nếu có tánh định tức không thể diệt. Vì sao? Vì tánh định thì không diệt.

Lại nữa,

*Khổ nếu có tánh định  
Tức không có tu đạo  
Nếu đạo nên tu tập  
Tức không có tánh định.*

Pháp nếu nhất định có thì không có việc tu đạo. Vì sao? Vì pháp nếu thật có tức là thường. Thường thì không thể tăng thêm. Nếu đạo có thể tu thì đạo tức không có tánh định.

Lại nữa,

*Nếu không có khổ đế  
Cùng không tập, diệt đế  
Đạo có thể diệt khổ  
Rốt ráo đến chốn 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 chôn diệt khổ nào?

Lại nữa,

*Nếu khổ định có tánh  
Trước đến giờ không thấy  
Nơi này làm sao thấy  
Vì tánh ấy không khác.*

Nếu trước đây khi là phàm phu không thể thấy tánh khổ, thì nay cũng không thể thấy. Vì sao? Vì không thấy tánh định.

Lại nữa,

*Như thấy khổ không đúng  
Đoạn tập cùng chứng diệt  
Tu đạo và bốn quả  
Là cũng đều không đúng.*

Như tánh của khổ đế trước khi tu không thấy, sau khi tu cũng không thể thấy. Như vậy cũng không thể có việc đoạn tập, chứng diệt, tu đạo. Vì sao? Vì tánh của tập đế từ trước giờ không đoạn, nay cũng không thể đoạn, vì tánh ấy cố định không thể đoạn. Diệt đế từ trước giờ không chứng, nay cũng không thể chứng, vì từ trước giờ không chứng. Đạo từ trước giờ không tu, nay cũng không thể tu, vì từ trước giờ không tu. Thế nên, bốn thứ hành *thấy, đoạn, chứng, tu* của bốn Thánh đế đều không thể có. Vì bốn thứ hành không có nên bốn đạo quả cũng không có. Vì sao?

*Tánh của bốn đạo quả  
Trước nay không thể đắc  
Tánh các pháp nếu định  
Nay sao có thể đắc.*

Các pháp nếu có tánh định, thì bốn quả Sa-môn trước giờ chưa đắc nay làm sao có thể chứng đắc. Nếu có thể chứng đắc thì tánh của các pháp không định.

Lại nữa,

*Nếu không có bốn quả  
Thì không người đắc hương  
Vì không có tám Thánh  
Tức không có Tăng bảo.*

Vì không có bốn quả Sa-môn, nên không có người chứng đắc quả và người hướng đến chứng đắc quả. Do không có tám bậc Hiền Thánh ấy, nên không có Tăng bảo. Nhưng kinh nói tám bậc Hiền Thánh gọi là Tăng bảo.

Lại nữa,

*Không có bốn Thánh đế  
Cũng không có Pháp bảo  
Không Pháp bảo, Tăng bảo  
Làm sao có Phật bảo.*

Hành bốn Thánh đế chứng đắc pháp Niết-bàn. Nếu không có bốn Thánh đế thì không có Pháp bảo. Nếu không có Tăng bảo, Pháp bảo thì làm sao có Phật bảo? Ông dùng các nhân duyên như thế để nói các pháp có tánh định, tức là hủy hoại Tam bảo.

*Hỏi:* Luận chủ tuy phá bỏ các pháp, nhưng đạo rất ráo là quả vị Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng phải có. Nhân nơi đạo ấy nên gọi là Phật chẳng?

*Đáp:*

*Ông nói tức không nhân  
Bồ-đề mà có Phật*

*Cũng lại không nhân Phật  
Mà có quả Bồ-đề.*

Ông nói các pháp có tánh định, thì không thể nhân nơi Bồ-đề có Phật, không nhân nơi Phật có Bồ-đề, vì hai tánh ấy là thường định.

Lại nữa,

*Tuy lại siêng tinh tấn  
Tu hành đạo Bồ-đề  
Nếu trước không Phật tánh  
Thì không thể thành Phật.*

Do trước không có tánh, như sắt không có tánh vàng, thì tuy dùng đủ cách luyện nấu cũng không thành vàng.

Lại nữa,

*Nếu các pháp chẳng không  
Không người tạo tội phước  
Chẳng không thì tạo gì  
Vì tánh ấy là định.*

Nếu các pháp chẳng không, thì trọn không có người tạo tội phước. Vì sao? Vì tánh của tội phước trước đã định, lại không có tác nghiệp và tác giả.

Lại nữa,

*Ông ở trong tội phước  
Cho không sinh quả báo  
Tức là lìa tội phước  
Mà có các quả báo.*

Theo ông, đối với nhân duyên của tội phước đều không có quả báo. Vậy có thể lìa nhân duyên của tội phước là 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, chỉ từ tội phước nên có quả báo thiện ác chăng?

*Nếu cho từ tội phước  
Mà sinh ra quả báo  
Quả từ tội phước sinh  
Vì sao nói chẳng không.*

Nếu lìa tội phước không có quả thiện ác, như vậy làm sao nói quả chẳng không. Nếu như vậy thì lìa tác nghiệp, tác giả tức không có tội phước. Thế nên ông trước nói các pháp chẳng không, việc ấy là không đúng.

Lại nữa,

*Ông phá tất cả pháp  
Các nhân duyên nghĩa không  
Tức phá nơi thế gian  
Các pháp hiện có khác.*

Ông nếu phá nghĩa đệ nhất không của pháp do nhân duyên sinh tức là phá hết thấy pháp thế tục. Vì sao?

*Nếu phá nơi nghĩa không  
Tức nên không tạo tác  
Không tạo mà có tạo  
Không tạo gọi tác giả.*

Nếu phá nghĩa không thì tất cả quả đều không có tạo tác, không có nhân. Lại không tạo mà có tạo. Lại, tất cả tác giả đều không nên có đối tượng hành tác. Lại, lìa tác giả tức nên có nghiệp, có quả báo, có người thọ quả báo. Nhưng các việc ấy đều không đúng, vì thế không nên phá bỏ *không*.

Lại nữa,

*Nếu có tánh quyết định  
 Vô số tướng thế gian  
 Tức chẳng sinh chẳng diệt  
 Thường trụ không biến hoại.*

Nếu các pháp có tánh định, thì vô số tướng của thế gian như trời, người, súc sinh, vạn vật đều nên chẳng sinh chẳng diệt, thường trụ không hoại. Vì sao? Vì đã có thật tánh không thể biến đổi. Nhưng hiện thấy vạn vật mỗi mỗi đều có tướng đổi khác, sinh diệt biến dịch. Thế nên các pháp không thể có tánh định.

Lại nữa,

*Nếu không có nghĩa không  
 Chưa đắc, không thể đắc  
 Cũng không đoạn phiền não  
 Cũng không có khổ hết.*

Nếu không có pháp không tức đối với các công đức hiện có của thế gian và xuất thế gian, người chưa có được đều không thể có được, cũng không có người đoạn trừ phiền não, cũng không có việc khổ hết. Vì sao? Vì do có tánh định.

*Thế nên trong kinh nói  
 Nếu thấy pháp nhân duyên  
 Tức có thể thấy Phật  
 Thấy khổ, tập, diệt, đạo.*

Nếu người thấy tất cả pháp từ các duyên sinh, thì người ấy có thể thấy pháp thân Phật, tăng thêm trí tuệ, thấy bốn Thánh đế khổ, tập, diệt, đạo. Thấy bốn Thánh đế chứng đắc bốn Thánh quả, dứt hết các phiền não. Do thế, không nên phá nghĩa không. Nếu phá nghĩa không tức là phá pháp nhân duyên, phá pháp nhân duyên tức là phá Tam bảo. Nếu phá Tam bảo tức là tự phá mình.

## Phẩm thứ 25: QUÁN VỀ NIẾT BÀN

(Gồm 24 kệ)

Hỏi:

*Nếu các pháp đều “không”  
Không sinh cũng không diệt  
Thì đoạn gì, diệt gì  
Để gọi là Niết-bàn.*

Nếu tất cả pháp là không, tức không sinh không diệt. Nếu không sinh không diệt thì đoạn cái gì, diệt cái gì để gọi là Niết-bàn? Thế nên tất cả không thể là không, vì các pháp chẳng không nên mới đoạn các phiền não, diệt năm ấm, gọi là Niết-bàn?

Đáp:

*Nếu các pháp “chẳng không”  
Thì không sinh không diệt  
Vậy đoạn gì, diệt gì  
Để gọi là Niết-bàn?*

Nếu tất cả thế gian chẳng không, thì không sinh không diệt, vậy đoạn gì, diệt gì để gọi là Niết-bàn? Vì thế hai môn có không đều không phải đưa đến Niết-bàn. Gọi là Niết-bàn, tức:

*Không đắc cũng không đến  
Không đoạn cũng không thường  
Không sinh cũng không diệt  
Đó gọi là Niết-bàn.*

Không đắc: Là đối với hành, đối với quả không có đối tượng thủ đắc.

Không đến: Là không có nơi chốn có thể đến.

Không đoạn: Là năm ấm từ trước giờ là rốt ráo không, nên khi đắc đạo vào Niết-bàn vô dư cũng không có đối tượng được đoạn.

Không thường: Là nếu có pháp có thể phân biệt thủ đắc tức gọi là thường. Niết-bàn thì vắng lặng không có pháp để có thể phân biệt, nên không gọi là thường. Không sinh không diệt cũng như vậy. Tướng như thế 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 thọ tất cả pháp, bên trong vắng lặng, gọi là Niết-bàn. Vì sao?

*Niết-bàn không gọi có  
Có tức tướng già chết  
Trọn không có pháp có  
Lìa nơi tướng già, chết.*

Mắt thấy tất cả vạn vật đều sinh diệt, là tướng già chết. Niết-bàn nếu là có tức nên có tướng già chết, việc ấy là không đúng. Thế nên Niết-bàn không gọi là có. Lại không thấy lìa sinh diệt già chết, riêng có pháp định gọi là Niết-bàn. Nếu Niết-bàn là có, tức nên có tướng sinh diệt già chết. Do lìa tướng già chết, nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa,

*Nếu Niết-bàn là có  
Niết-bàn tức hữu vi  
Trọn không có một pháp  
Gọi là pháp vô vi.*

Niết-bàn không phải là có. Vì sao? Vì tất cả vạn vật từ các duyên sinh đều là pháp hữu vi, không có một pháp gọi là pháp vô vi. Tuy giả gọi pháp thường là vô vi, nhưng dùng lý để suy thì pháp vô thường hãy còn không có huống gì là pháp thường, là pháp không thể thấy, không thể thủ đắc.

Lại nữa,

*Nếu Niết-bàn là có  
 Vì sao gọi không thọ  
 Các pháp đều từ thọ  
 Nên gọi là có pháp.*

Nếu cho Niết-bàn là pháp có, thì kinh không nên nói: “Không thọ gọi là Niết-bàn”. Vì sao? Vì không có pháp nào là không thọ mà có. Vì thế Niết-bàn không phải là có.

*Hỏi:* Nếu có không phải là Niết-bàn, vậy không nên là Niết-bàn chăng?

*Đáp:*

*Có còn không Niết-bàn  
 Hướng gì là không có  
 Niết-bàn không có có  
 Xứ nào nên có không.*

Nếu có không phải là Niết-bàn thì không có làm sao là Niết-bàn. Vì sao? Vì nhân nơi có nên mới có không. Nếu không có làm sao có không. Như kinh nói: “Trước có nay không tức gọi là không”, Niết-bàn thì không như vậy. Vì sao. Vì không phải là pháp có rồi sau biến làm không. Thế nên không có cũng không thành Niết-bàn.

Lại nữa,

*Nếu không là Niết-bàn  
 Vì sao gọi không thọ  
 Chưa từng có không thọ  
 Mà gọi là không pháp.*

Nếu cho không có là Niết-bàn, thì kinh không nên nói: “Không thọ gọi là Niết-bàn”. Vì sao? Vì không có cái gì không thọ mà gọi là pháp không có. Do thế nên biết Niết-bàn không phải là không có.

*Hỏi:* Nếu Niết-bàn chẳng phải là có, chẳng phải là không, vậy những gì là Niết-bàn?

*Đáp:*

*Chấp thọ các nhân duyên  
Luân chuyển trong sinh tử  
Không thọ các nhân duyên  
Đó gọi là Niết-bàn.*

Vì không nhận biết như thật về điên đảo nên nhân nơi năm thọ ám qua lại nơi sinh tử. Nếu nhận biết như thật về điên đảo thì không còn chấp thọ, nhân nơi năm thọ ám qua lại nẻo sinh tử. Năm ám không có tánh, không còn nối tiếp, nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa,

*Như trong kinh Phật nói  
Đoạn hữu đoạn phi hữu  
Cho nên biết Niết-bàn  
Chẳng có cũng chẳng không.*

Hữu là ba hữu, phi hữu là ba hữu đã đoạn dứt. Phật dạy là đoạn hữu, phi hữu ấy gọi là Niết-bàn, nên biết Niết-bàn chẳng phải có cũng chẳng phải không.

*Hỏi:* Hoặc có hoặc không có đều không phải là Niết-bàn. Nay có không cùng hợp là Niết-bàn chăng?

*Đáp:*

*Nếu cho nơi có không  
Cùng hợp là Niết-bàn  
Có không tức giải thoát  
Việc ấy là không đúng.*

Nếu cho nơi có không hợp lại là Niết-bàn, tức hai sự có không hợp lại là giải thoát. Việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì hai sự có không là trái nhau, làm sao hợp cùng ở một xứ.

Lại nữa,

*Nếu cho nơi có không  
Hợp là thành Niết-bàn  
Thì Niết-bàn là thọ  
Cả hai từ thọ sinh.*

Nếu cho có không hợp lại thành Niết-bàn, thì kinh không nên nói Niết-bàn là không thọ. Vì sao? Vì hai sự có không đều từ nơi thọ sinh, cùng nhân nơi nhau mà có. Do vậy hai sự có không không thể hợp làm Niết-bàn.

Lại nữa,

*Có không cùng hợp thành  
Sao gọi là Niết-bàn  
Niết-bàn là vô vi  
Có không là hữu vi.*

Hai sự có không hợp chung không thể gọi là Niết-bàn, vì Niết-bàn là vô vi, còn có không là hữu vi. Thế nên có không không phải là Niết-bàn.

Lại nữa,

*Hợp hai sự có, không  
Sao gọi là Niết-bàn  
Hai sự không đồng xứ  
Như sáng tối không chung.*

Hai sự có không không thể gọi là Niết-bàn. Vì sao? Vì có, không là trái nhau, không thể cùng ở một xứ, như tối và sáng không

có cùng một lúc. Vì vậy khi có thì không không, khi không thì không có, làm sao có không cùng hợp gọi là Niết-bàn.

*Hỏi:* Nếu có không hợp chung không phải là Niết-bàn, thì nay chẳng phải có chẳng phải không nên là Niết-bàn chẳng?

*Đáp:*

*Nếu chẳng phải có, không*

*Gọi đó là Niết-bàn*

*Chẳng phải có, không này*

*Lấy gì để phân biệt.*

Nếu Niết-bàn là chẳng phải có chẳng phải không, vậy chẳng phải có chẳng phải không ấy nhân vào đâu để phân biệt? Vì thế nói chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn, việc ấy là không đúng.

Lại nữa,

*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 là không đúng. Vì sao? Vì nếu có và không thành Niết-bàn, vậy sau đây chẳng phải có chẳng phải không thành Niết-bàn. Nhưng trái với có gọi là không, trái với không gọi là có. Có và không ấy, ngay trong câu kệ thứ ba đã phá. Vì có và không còn không có làm sao có chẳng phải có chẳng phải không. Thế nên Niết-bàn không phải là chẳng phải có, không phải là chẳng phải không.

Lại nữa,

*Như Lai sau diệt độ*

*Chẳng nói có cùng không*



*Cũng chẳng nói có không  
Phi có và phi không.  
Như Lai còn tại thế  
Chẳng nói có và không  
Cũng chẳng nói có không  
Phi có và phi không.*

Hoặc sau khi Như Lai diệt độ, hoặc hiện tại, có Như Lai cũng không thọ, không có Như Lai cũng không thọ, cũng có Như Lai cũng không Như Lai cũng không thọ, chẳng phải có Như Lai chẳng phải không Như Lai cũng không thọ. Do không thọ nên không phân biệt Niết-bàn là có, không v.v... Là Như Lai thì ai sẽ đắc Niết-bàn, lúc nào, xứ nào? Dùng 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,

*Niết-bàn cùng thế gian  
Không có chút phân biệt  
Thế gian cùng Niết-bàn  
Cũng không chút phân biệt.*

Do nhân duyên năm ấm nối tiếp qua lại nên gọi là thế gian. Nhưng tánh của năm ấm là rốt ráo không, là vắng lặng, không thọ, nghĩa này trước đã nói. Do tất cả pháp chẳng sinh chẳng diệt, nên thế gian cùng Niết-bàn không có phân biệt, Niết-bàn cùng thế gian cũng không có phân biệt.

Lại nữa,

*Thật tế của Niết-bàn  
Và thật tế thế gian  
Hai thật tế như vậy  
Không mảy may sai biệt.*

Suy tìm rốt ráo thật tế của thế gian và Niết-bàn là thật tế không sinh, vì bình đẳng không thể thủ đắc, nên không có máy may sai biệt.

Lại nữa,

*Có, không sau Phật diệt  
Các kiến nương Niết-bàn  
Hữu biên như thường đoạn  
Nương vị lai, quá khứ.*

Sau khi Như Lai diệt độ có Như Lai, không Như Lai, cũng có Như Lai cũng không Như Lai, chẳng phải có Như Lai chẳng phải không 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 về sau khi Như Lai diệt độ Như Lai có không v.v... là dựa vào Niết-bàn mà khởi. Bốn kiến chấp về thế gian hữu biên vô biên v.v... là dựa vào đời vị lai mà khởi. Bốn kiến chấp về thế gian thường vô thường v.v... là dựa vào đời quá khứ mà khởi.

Như Lai sau khi diệt độ, là có hay không có v.v... đều không thể thủ đắc, Niết-bàn cũng như vậy. Như thế gian đời trước - đời sau, hữu biên - vô biên, thường - vô thường đều không thể thủ đắc, Niết-bàn cũng như vậy. Do thế nên nói thế gian và Niết-bàn không có sai khác.

Lại nữa,

*Tất cả pháp đều không  
Sao có biên, không biên  
Cũng biên cũng không biên  
Phi có phi không biên.*

*Cái gì là một, khác  
 Sao có thường, vô thường  
 Cũng thường cũng vô thường  
 Phi thường phi vô thường.  
 Các pháp không thủ đắc  
 Diệt tất cả hý luận  
 Không người cũng không xứ  
 Phật cũng không nói gì.*

Tất cả pháp, tất cả thời, tất cả chủng loại, vì từ các duyên sinh nên rất ráo không, không có tự tánh. Trong 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, cũng thường cũng vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường, ai là chẳng phải thường chẳng phải vô thường.

Cái gì thân tức là thân ngã, cái gì thân khác thân ngã. Sáu mươi hai tà kiến như thế đối với rất 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 đến đây, 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. Đó gọi là thật tướng của các pháp, cũng gọi là Như, Pháp tánh, Thật sự, Niết-bàn. Thế nên Đức Như Lai không lúc nào, không ở xứ nào vì người nói tướng định của Niết-bàn. Do thế, nên nói các thứ có *sở đắc* đều dứt, hý luận đều diệt.

## Phẩm thứ 26: QUÁN VỀ MUỖI HAI NHÂN DUYÊN

(Gồm 9 kệ)

*Hỏi:* Ông nói về đạo đệ nhất nghĩa trong giáo pháp Đại thừa. Nay tôi muốn nghe nói về pháp Thanh văn hội nhập đạo đệ nhất nghĩa?

*Đáp:*

*Chúng sinh bị si che  
Là sau khởi ba hành  
Do khởi các hành ấy  
Theo hành đọa sáu nẻo.  
Vì nhân duyên các hành  
Thức thọ thân sáu đường  
Vì có thức chấp trước  
Làm tăng trưởng danh sắc.  
Do danh sắc tăng trưởng  
Nhân đầy sinh sáu nhập  
Căn trần thức hòa hợp  
Nên sinh ra sáu xúc.  
Nhân nơi sáu xúc ấy  
Tức sinh ra ba thọ  
Do nhân nơi ba thọ  
Mà sinh ra khát ái.  
Nhân ái có bốn thủ  
Nhân thủ mà có hữu  
Nếu người thủ không chấp  
Tức giải thoát, không hữu.  
Do hữu nên có sinh  
Từ sinh có già chết  
Do già chết nên có*

*Các lo buồn khổ nã.*  
*Các sự việc như vậy*  
*Đều từ sinh mà có*  
*Chỉ do nhân duyên ấy*  
*Kết thành ám khổ lớn.*  
*Đó gọi là sinh tử*  
*Căn bản của các hành*  
*Kẻ vô minh tạo tác*  
*Người trí thì không tạo.*  
*Do việc này được diệt*  
*Việc này tức không sinh*  
*Thân năm ấm vắng lặng*  
*Như thế là chân diệt.*

Hàng phàm phu vì bị *vô minh* che mờ, nên do nghiệp thân, miệng, ý khởi *các hành* đưa đến thọ thân sau trong sáu nẻo. Theo các hành đã khởi có thượng, trung, hạ nên *thức* tùy các hành nhập vào sáu nẻo thọ thân. Do nhân duyên chấp trước của thức nên có *danh sắc* tích tập. Vì danh sắc tích tập nên có *sáu nhập*. Vì nhân duyên sáu nhập nên có *sáu xúc*. Do nhân duyên sáu xúc nên có *ba thọ*. Vì nhân duyên ba thọ nên sinh *khát ái*. Do nhân duyên khát ái nên có *bốn thủ*. Khi bốn thủ chấp giữ thì do nghiệp thân, miệng, ý dấy khởi tội phước khiến cho *ba hữu* của đời sau nối tiếp. Từ hữu nên có *sinh*. Từ sinh mà có *già chết*. Từ già chết nên có *ưu bi khổ nã*, vô số các thứ hoạn nạn, chỉ có tập hợp thân năm ấm đại khổ. Do thế nên biết chính vô trí của kẻ phàm phu là cội gốc dấy khởi các hành nghiệp đưa đến sinh tử. Người trí không dấy khởi hành, vì thấy như thật, tức vô minh diệt. Do vô minh diệt nên các hành cũng diệt. Vì nhân diệt nên quả cũng diệt. Do có trí tu tập quán mười hai nhân duyên sinh diệt như vậy nên sinh diệt diệt. Do sinh diệt diệt nên cho đến năm ấm sinh già chết ưu bi đại khổ đều chánh diệt như thật. Chánh diệt là rốt ráo diệt. Nghĩa

sinh diệt của mười hai nhân duyên này như trong Tu-đa-la, A-tỳ-đàm đã nói rộng.

\*  
\*\*

## Phẩm thứ 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:*

*Ta nơi đời quá khứ  
Là có hay là không  
Kiến chấp thế gian thường v.v...  
Nương đời quá khứ khởi.  
Ta nơi đời vị lai  
Có tạo hay không tạo  
Các kiến như hữu biên v.v...  
Nương đời vị lai khởi.*

Ta nơi đời quá khứ, là có hay không, là vừa có vừa không, là chẳng phải có chẳng phải không. Đó là các kiến chấp như chấp thường v.v... dựa nơi sự quán sát đời quá khứ mà khởi. Ta nơi đời vị lai, là có hay không có, là vừa có vừa không có, là chẳng phải có chẳng phải không có. Đó là các kiến chấp như thế gian hữu biên vô biên v.v... do dựa nơi sự quán sát đời vị lai mà khởi. Các kiến chấp như vậy, vì nhân duyên gì gọi là tà kiến? Sự việc ấy nay sẽ nói:

*Đời quá khứ có ngã  
Việc ấy không thể được  
Ngã trong đời quá khứ  
Không tạo ngã đời này.*

*Nếu cho ngã tức là  
 Nhưng thân có tướng khác  
 Vậy nếu là nơi thân  
 Xứ nào riêng có ngã.  
 Là thân ngã có không  
 Việc ấy là đã thành  
 Nếu cho thân tức ngã  
 Hoặc đều không có ngã.  
 Nhưng thân không là ngã  
 Vì tướng thân sinh diệt  
 Vậy làm sao do thọ  
 Để tạo nơi người nhận.  
 Nếu là thân có ngã  
 Việc ấy tức không đúng  
 Không thọ mà có ngã  
 Thật sự không thể được.  
 Hiện ta không là thọ  
 Cũng chẳng tức là thọ  
 Mà cũng chính là thọ  
 Đây tức nghĩa quyết định.*

Ngã có mặt nơi đời quá khứ, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì trong đời trước chẳng tức tạo ta trong đời này, vì - nếu ngã nơi đời trước chính là ta của đời nay - thì có lỗi chấp thường. Nếu chấp thường thì có vô lượng lỗi. Vì sao? Ví như người do nhân duyên tu phước nên được sinh nơi xứ trời, sau lại làm người. Nếu ngã nơi đời trước tức là ngã trong đời nay, thì trời tức là người. Lại như người do nhân duyên tạo nghiệp tội nên làm Chiên-đà-la, sau lại làm người Bà-la-môn. Nếu ngã nơi đời trước tức là ngã trong đời nay, thì Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn. Ví như Bà-la-môn Đề-bà-đạt ở nước Xá-vệ, đi đến thành Vương-xá cũng gọi là Đề-bà-đạt, không do đi đến thành Vương-xá mà khác trước. Nếu đời trước làm thân

trời đời sau làm thân người thì trời tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn. Sự việc như vậy là không đúng. Vì sao? Vì trời không tức là người, Chiên-đà-la không tức là Bà-la-môn. Có các lỗi về chấp thường như thế.

Nếu cho: Ngã nơi đời trước không tạo ta của đời nay, như người khi giặt áo gọi là người giặt áo, khi cắt cỏ gọi là người cắt cỏ. Nhưng người giặt áo và người cắt cỏ tuy không khác, nhưng người này chẳng tức là người kia. Cũng như vậy, khi ngã thọ thân trời thì gọi là trời. Khi ngã thọ thân người thì gọi là người. Ngã không khác nhưng thân có khác. Việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì nếu trời tức là người thì không nên nói trời làm người. Như người giặt áo đối với người cắt cỏ là khác hay không khác. Nếu không khác, thì người giặt áo nên tức là người cắt cỏ. Như vậy trời đời trước tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn, và ngã cũng có lỗi chấp thường. Nếu khác, thì người giặt áo tức không làm người cắt cỏ. Như thế trời không làm người, vậy ngã cũng vô thường, vô thường là tướng vô ngã. Vì thế không được nói tức là. (Trời tức là người).

*Hỏi:* Ngã tức là chỉ nhân nơi thọ nên phân biệt là trời là người. Thọ gọi 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 sự ngã không phải trời, không phải người, không phải Chiên-đà-la, không phải Bà-la-môn. Cho nên không có các lỗi vừa nói chẳng?

*Đáp:* Việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì nếu thân làm trời, làm người, làm Chiên-đà-la, làm Bà-la-môn không phải ngã, thì lìa thân riêng có ngã. Hiện tại những việc tội phước sinh tử qua lại đều là thân không phải là ngã. Do nhân duyên tạo tội nên bị đọa vào ba đường ác. Do nhân duyên tu phước nên sinh nơi ba đường thiện. Hoặc các việc khổ, vui, giận, mừng, lo, sợ v.v... đều là thân không phải ngã, thì dùng ngã làm gì. Như trị tội người thế tục thì không can dự tới người



xuất gia. Do nhân duyên của năm âm nổi tiếp, tội phước không mất, nên mới có giải thoát. Nếu các việc ấy đều là thân, không phải là ngã, thì dùng ngã làm gì?

*Hỏi:* Tội phước v.v... đều nương nơi ngã, vì ngã có sự nhận biết, còn thân thì không có sự nhận biết. Người nhận biết nên là ngã. Do nhân duyên khởi nghiệp tạo ra tội phước là pháp tạo tác, nên biết phải có tác giả. Tác giả là ngã. Thân là đối tượng được sử dụng của ngã, cũng là trụ xứ của ngã. Ví như ông chủ nhà, dùng cỏ cây, đất gỗ v.v... làm nhà tự vì thân, nên tùy sự sử dụng của thân mà làm nhà có tốt xấu. Ngã cũng như vậy. Theo nghiệp thiện ác đã tạo mà mang thân tốt xấu. Sáu đường sinh tử đều do ngã tạo tác. Thế nên thân tội phước đều thuộc nơi ngã. Ví như ngôi nhà chỉ thuộc ông chủ, không thuộc người khác.

*Đáp:* Thí dụ ấy không đúng. Vì sao? Vì ông chủ nhà có thân hình, có xúc chạm, có sức lực nên có thể giữ được nhà. Còn cái ngã của ông nói đó là vô hình, không xúc chạm, không có sức tạo tác, tự không có sức tạo, cũng không thể khiến người khác tạo. Nếu ở thế gian có một pháp vô hình, không có xúc chạm, nhưng có thể có đối tượng tạo tác, thì có thể tin thọ, biết có tác giả. Nhưng việc ấy không đúng. Nếu ngã là tác giả, thì không nên tự tạo việc khổ. Nếu là người nhớ nghĩ thì có thể tham việc an vui không nên quên mất.

Nếu ngã không tự tạo khổ nhưng khổ cứ ép sinh, thì tất cả việc khác đều cũng tự nó sinh không phải là ngã tạo. Nếu sự thấy là ngã, thì mắt có thể thấy sắc, mắt nên là ngã. Nếu mắt thấy nhưng không phải là ngã, thì trái với câu trước nói sự thấy là ngã. Lại, nếu sự thấy là ngã, thì ngã không thể nghe tiếng, ngửi mùi v.v... Vì sao? Vì mắt là sự thấy, nhưng mắt không thể nghe tiếng ngửi mùi v.v... do thế nói ngã là sự thấy, việc ấy là không đúng.

Nếu cho như người cắt cỏ dùng liềm cắt cỏ, ngã cũng như vậy, dùng tay chân nên có thể có sự tạo tác, thì thí dụ ấy không đúng. Vì

sao? Vì nay lia cái liềm có riêng người cắt cỏ, còn lia thân tâm thì các căn không có sự tạo tác riêng.

Nếu cho tác giả tuy không phải là do mắt, tai tạo được, nhưng cũng có tác giả, thế thì con của thạch nữ cũng có thể tạo tác. Như thế thì tất cả các căn đều nên là vô ngã.

Nếu cho mắt bên phải thấy vật, mắt bên trái nhận biết, nên biết riêng có người thấy, thì việc ấy cũng không đúng. Hiện tại tay bên phải tập luyện, tay bên trái thì không thể. Vậy nên không riêng có tác giả. Nếu riêng có tác giả, thì tuy tay bên phải tập luyện, tay bên trái cũng nên có khả năng, nhưng thật sự là không có, vì thế lại không có tác giả.

Lại nữa, người chấp có ngã nói: Khi thấy người khác ăn quả chua, từ nơi miệng mình nước miếng chảy ra, đó là tướng ngã, thì nói thế cũng không đúng. Vì sao? Vì đó là lực của nhớ nghĩ không phải là lực của ngã. Lại, đây cũng là nhân duyên phá bỏ ngã. Như người ở giữa chúng, hổ thẹn vì nước miếng chảy ra, nhưng nó cứ chảy, không được tự do. Vậy nên biết là không có ngã.

Lại nữa, nếu có tội lỗi điên đảo thì đời trước là cha, đời nay làm con, giữa cha con chỉ thân có khác nhau nhưng ngã là một, như từ nhà này đi đến nhà khác, cha vẫn là cha, không vì đi đến nhà khác nên lại có khác. Nếu có ngã thì cha và con nên là một, như vậy tức có lỗi lớn.

Nếu nói: Không có ngã trong năm ấm nối tiếp, cũng có lỗi, thì việc ấy không đúng. Vì sao? Vì năm ấm tuy nối tiếp, 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), nhưng 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 nối tiếp cũng như vậy, hoặc hữu dụng hoặc vô dụng. Như thế, nếu đầu cuối có một, thì có lỗi như

vậy, còn năm ấm nối tiếp thì không có lỗi như thế. Song năm ấm hòa hợp giả gọi là ngã, không có quyết định. Như kèo cột hòa hợp nên có nhà, lia kèo cột thì không riêng có nhà. Như vậy, năm ấm hòa hợp nên có ngã, nếu lia năm ấm thì thật không riêng có ngã. Thế nên ngã chỉ có danh giả, không có định thật.

Ông trước nói lia thọ riêng có người thọ, dùng thọ để phân biệt người thọ là trời là người, đó đều không đúng. Nên biết chỉ có pháp thọ, không riêng có người thọ. Nếu nói lia thọ riêng có ngã là không đúng. Vì nếu lia thọ riêng có ngã, thì làm sao có thể nói được về tướng ngã ấy. Nếu không có tướng để có thể nêu bày thì lia thọ không có ngã.

Nếu nói lia thân không có ngã, thân ấy là ngã, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì thân năm ấm có tướng sinh diệt, còn ngã thì không như thế.

Lại nữa, làm sao cho thọ tức là người thọ. Nếu cho lia thọ có người thọ thì cũng không đúng. Vì nếu không thọ năm ấm mà có người thọ, thì có thể lia năm ấm có người thọ như các căn mắt v.v... có thể có được, nhưng thật sự là không thể có được, vì thế nên ta không lia thọ, cũng không tức là thọ, cũng chẳng phải là không thọ, cũng lại chẳng phải là không. Đây là nghĩa định. Vì thế nên biết, ngã có mặt trong đời quá khứ, việc ấy là không đúng. Vì sao?

*Ngã quá khứ không tạo  
Việc ấy tức không đúng  
Ngã trong đời quá khứ  
Khác nay cũng không đúng.  
Nếu cho là có khác  
Lìa kia nên có nay  
Ngã trụ đời quá khứ  
Mà nay ngã tự sinh.*

*Như vậy tức đoạn diệt  
Mất quả báo của nghiệp  
Kia làm nhưng đây nhận  
Có những lỗi như thế.  
Trước không mà nay có  
Trong ấy cũng có lỗi  
Ngã tức là pháp tạo  
Và cũng là không nhân.*

Ngã trong đời quá khứ không tạo ra ngã hiện nay, nói vậy là không đúng. Vì sao? Vì ngã trong đời quá khứ cùng với ngã nơi đời này không khác. Nếu ngã của đời nay cùng với ngã của đời quá khứ là khác, thì có thể lìa ngã kia mà có ngã nay.

Lại, ngã của đời quá khứ cũng có thể trụ nơi thân quá khứ kia, còn thân này tự lại sinh. Nếu như vậy tức rơi vào biên đoạn diệt, mất quả báo của các nghiệp. Lại người kia tạo tội, người này thọ báo. Nên nói ngã đời nay khác ngã đời trước tức có nhiều thứ lỗi lầm như thế.

Lại, nếu nói ngã ấy nên trước không có nhưng nay có là cũng có lỗi. Vì ngã ấy là pháp tạo tác, cũng là không nhân mà sinh.

Thế nên nói: Ngã nơi đời quá khứ không tạo ra ngã đời nay, việc ấy là không đúng.

Lại nữa,

*Như trong đời quá khứ  
Chấp có ngã, không ngã  
Hoặc vừa có, vừa không  
Việc ấy đều không đúng.*

Như vậy, các tà kiến suy tìm trong đời quá khứ chấp có ngã, không có ngã, cũng có ngã cũng không có ngã, chẳng phải có ngã chẳng phải không có ngã. Những tà kiến như vậy, vì trước nói lỗi nơi nhân duyên nên đều không đúng.

*Ngã nơi đời vị lai  
Là tạo là không tạo  
Các kiến chấp như thế  
Đều đồng đời quá khứ.*

Ngã nơi đời vị lai là tạo hay là không tạo. Bốn trường hợp như thế đều có lỗi, giống như bốn trường hợp chấp ngã trong đời quá khứ.

Lại nữa,

*Nếu trời tức là người  
Tức rơi vào thường kiến  
Trời tức là không sinh  
Vi pháp thường chẳng sinh.*

Nếu trời tức là người, thì đó là thường. Nếu trời không sinh trong loài người sao gọi là người? Pháp thường thì không sinh, nên nói thường cũng không đúng.

Lại nữa,

*Nếu trời khác với người  
Đó tức là vô thường  
Nếu trời khác người sinh  
Tức là không nói tiếp.*

Nếu trời khác với người, thế tức là vô thường. Vô thường thì có lỗi đoạn diệt, như trước đã nói. Nếu trời khác với người thì không có nói tiếp. Nếu có nói tiếp thì không thể nói trời khác với người.

Lại nữa,

*Nếu nửa trời, nửa người  
Tức rơi vào hai biên  
Thường cùng với vô thường  
Việc ấy tức không đúng.*

Nếu chúng sinh một nửa thân là trời, một nửa thân là người, như thế thì có cả thường, vô thường. Nửa trời là thường, nửa người là vô thường. Nhưng việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì có lỗi một thân có hai tướng.

Lại nữa,

*Nếu thường và vô thường  
Cả hai đều cùng thành  
Như vậy tức nên thành  
Không phải thường, vô thường.*

Nếu thường và vô thường cả hai đều thành, sau đây thành không phải là thường không phải là vô thường, vì trái với thường và vô thường. Nhưng nay thật sự là thường và vô thường không thành, nên không phải là thường không phải là vô thường cũng không thành.

Lại nữa, nay nói sinh tử vô thi thì cũng không đúng. Vì sao?

*Nếu pháp định có đến  
Cùng quyết định có đi  
Sinh tử tức vô thi  
Nhưng sự ấy thật không.*

Nếu pháp quyết định có chỗ từ kia lại đây, có chỗ từ đây đi đến kia, thì sinh tử tức nên vô thi. Nhưng dùng trí tuệ suy tìm, không thấy pháp có chỗ từ kia lại đây cùng có chỗ từ đây đi đến kia, nên nói sinh tử là vô thi, việc ấy cũng không đúng.

Lại nữa,

*Nay nếu không có thường  
Làm sao có vô thường  
Cũng thường cũng vô thường  
Không phải thường, vô thường.*

Nếu như vậy, do trí tuệ suy tìm, không thấy có pháp có thể là thường, vậy làm sao có pháp vô thường, vì nhân nơi thường nên

có vô thường. Nếu thường và vô thường đều không có, làm sao có cũng thường cũng vô thường. Nếu không có cũng thường cũng vô thường, làm sao có không phải là thường không phải là vô thường, vì nhân nơi cũng thường cũng vô thường, nên có không phải là thường không phải là vô thường. Vì vậy nương dựa nơi đời quá khứ, khởi bốn trường hợp chấp thường, vô thường v.v..., việc ấy là không đúng. Nương dựa nơi đời vị lai, khởi tà kiến chấp bốn trường hợp ngã và thế giới là hữu biên, vô biên v.v..., việc ấy cũng không được. Nay đây sẽ nói. Vì sao?

*Nếu thế gian hữu biên  
Làm sao có đời sau  
Nếu thế gian vô biên  
Làm sao có đời sau.*

Nếu thế gian là hữu biên thì không thể có đời sau, nhưng nay thật sự là có đời sau, vậy nên nói thế gian hữu biên là không đúng. Nếu thế gian vô biên thì cũng không thể có đời sau, nhưng thật sự là 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?

*Năm âm thường nối tiếp  
Cũng như ngọn đèn sáng  
Vì vậy nên thế gian  
Không hữu biên, vô biên.*

Từ năm âm lại sinh năm âm. Năm âm ấy thứ lớp nối tiếp, như từ các duyên hòa hợp có ngọn đèn sáng. 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,

*Nếu năm âm trước hoại  
Không nhân năm âm ấy*

*Là sinh năm ấm sau  
Thế gian tức hữu biên.  
Nếu ấm trước không hoại  
Cũng không nhân ấm ấy  
Mà sinh năm ấm sau  
Thế gian tức vô biên.*

Nếu năm ấm trước hoại, không nhân nơi năm ấm ấy lại sinh năm ấm sau, như vậy thì thế gian là hữu biên. Nếu năm ấm trước hoại rồi, không còn sinh tiếp năm ấm khác, đó gọi là biên. Biên là chỉ cho thân sau cùng. Nếu năm ấm trước không hoại và không nhân nơi năm ấm ấy sinh ra năm ấm sau, thì thế gian là vô biên, vô biên tức là thường. Nhưng thật sự thì không phải như vậy. Vậy nên nói thế gian vô biên là không đúng.

Thế gian có hai thứ: thế gian của quốc độ và thế gian của chúng sinh. Ở đây là nói về thế gian của chúng sinh.

Lại nữa, như trong Tứ Bách Quán nói:

*Pháp chân và người nói  
Người nghe khó gặp được  
Như vậy tức sinh tử  
Phi hữu biên vô biên.*

Do nhân duyên không đạt được pháp chân nên sinh tử qua lại không có biên vực. Nếu khi được nghe pháp chân đạt đạo, thì không thể nói là vô biên.

Nay sẽ tiếp phá cũng hữu biên cũng vô biên.

*Thế gian nửa hữu biên  
Thế gian nửa vô biên  
Tức là cũng hữu biên  
Cũng vô biên, không đúng.*



Nếu thế gian một nửa hữu biên, một nửa vô biên, tức nên là cũng hữu biên cũng vô biên. Nếu như vậy là một pháp có hai tướng, việc ấy là không đúng. Vì sao?

*Người thọ năm ám kia  
 Vì sao phá một phần  
 Một phần lại không phá  
 Việc ấy tức không đúng.  
 Thọ cũng lại như thế  
 Vì sao phá một phần  
 Còn một phần không phá  
 Việc này cũng không đúng.*

Người thọ năm ám vì sao một phần phá (vì vô thường), một phần không phá (vì thường), như vậy là không đúng. Nói cũng thường cũng vô thường cũng không đúng. Đối với năm ám được thọ cũng như vậy. Vì sao một phần phá một phần không phá. Vì một pháp có hai tướng là thường và vô thường đều có lỗi. Thế nên nói thế gian cũng hữu biên cũng vô biên tức không đúng.

Nay sẽ phá chẳng phải là hữu biên chẳng phải là vô biên.

*Vừa hữu biên, vô biên  
 Cả hai được thành lập  
 Phi hữu, phi vô biên  
 Tức là cũng nên thành.*

Trái với hữu biên nên có vô biên. Như trái với dài nên có ngắn. Trái với có, không nên có cũng có cũng không. Trái với cũng có cũng không nên có chẳng phải là có chẳng phải là không. Nếu cũng hữu biên cũng vô biên quyết định thành, tức nên có chẳng phải là hữu biên chẳng phải là vô biên. Vì sao? Vì nhân nơi đối đãi nhau mà có. Trên đã phá câu thứ ba là cũng hữu biên cũng vô biên, nay làm sao có câu thứ tư chẳng phải là hữu biên chẳng phải là vô biên, do không có đối đãi nhau.

Lại nữa,

*Tất cả pháp rộng lạng  
 Vậy xử nào, thời nào  
 Ai khởi các kiến chấp  
 Nói thể gian là thường v.v...*

Trên đã dùng pháp Thanh văn phá các tà kiến. Nay trong pháp Đại thừa này thì nói các pháp từ trước đến giờ rốt ráo là tánh không. Ở trong pháp tánh không như vậy, không có người, không có pháp, không thể sinh ra tà kiến, chánh kiến. Xử là đất đai, thời gian là số ngày tháng năm. Ai là người, đó gọi là thể của các kiến chấp. Nếu quyết định có kiến chấp thường, vô thường v.v... tức phải có người xuất sinh ra kiến chấp ấy. Nay phá ngã nên không có người sinh ra kiến chấp ấy. Phải có nơi chốn, nhưng sắc pháp là thứ hiện thấy được hãy còn có thể phá huông gì là thời gian, phương hướng. Nếu có các kiến chấp thì phải có thật thể nhất định, nếu có thật thể nhất định thì không thể phá. Nhưng từ trước nay đã dùng vô số nhân duyên để phá kiến chấp, vì thế nên biết các kiến chấp không có tự thể nhất định, vậy làm sao sinh ra, như kệ nói: *Vậy xử nào thời nào, Ai khởi các kiến chấp.*

*Cù Đàm, bậc Đại Thánh  
 Từ bi nói pháp ấy  
 Tất trừ mọi kiến chấp  
 Con nay cung kính lễ.*

Tất cả kiến chấp tóm lược có năm kiến (Thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ), nói rộng có sáu mươi hai kiến. Vì để phá trừ các 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 cung kính đánh lễ.

**HẾT - QUYỂN 4**

SỐ 1565/2  
**THUẬN TRUNG LUẬN NGHĨA NHẬP ĐẠI  
BÁT NHÃ BA LA MẬT KINH SƠ PHẨM  
PHÁP MÔN**

*Bồ tát Long Thọ tạo, Bồ tát Vô Trước giải thích.  
Hán dịch: Đời Nguyên Ngụy, Đại sư Cù Đàm Bát Nhã Lưu Chi.  
Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

**QUYỀN THƯỢNG**

***Quy mạng bậc Nhất thiết trí.***

*Chẳng diệt cũng chẳng sinh  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường  
Nghĩa chẳng một chẳng khác  
Chẳng đến cũng chẳng đi.  
Phật đã thuyết nhân duyên  
Đoạn các pháp hý luận  
Nên con cung kính lễ  
Thầy thuyết pháp hơn hết.*

Kệ của Luận như thế là phần căn bản của Luận, gồm thấu hết thấy Luận ấy. Tôi nay lại giải thích. Luận ấy lại có nghĩa như thế như thế. Như nghĩa kia được nêu bày như thế như thế là đoạn trừ những chấp trước về hý luận của chúng sinh. Như thế như thế là theo nghĩa tạo luận không có thứ lớp.

*Hỏi:* Ông nói Luận này, nghĩa không có thứ lớp, hoặc có thứ lớp. Vậy do nhân duyên nào để nói nghĩa nơi Luận? Như pháp của chỗ dựa, theo như thế để tạo luận?

*Đáp:* Nghĩa như thế ấy, như Đức Thế Tôn ở trong Đại Kinh đã nói: Này Kiều-thi-ca! Nơi đời vị lai, nếu có thiện nam hoặc thiện nữ, theo tự ý lãnh hội, vì người khác giảng nói Bát-nhã Ba-la-mật này, thì người đó chỉ thuyết giảng Bát nhã Ba-la-mật tương tự, không phải là thuyết giảng Bát-nhã Ba-la-mật chân thật.

Vua Đế thích thưa: Thế Tôn! Thế nào là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật? Sao gọi là Bát-nhã Ba-la-mật tương tự, không phải là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật?

Đức Phật nói: Này Kiều-thi-ca! Người ấy sẽ nói sắc là vô thường, cho đến nói thức là vô thường. Như thế, nói về khổ, vô ngã, không tịch tĩnh, không, vô tướng, vô nguyện, cho đến nói về Nhất thiết trí cũng như vậy. Người ấy như thế là không nhận biết về phương tiện, là có chỗ thủ đắc. Nên biết như vậy.

Vua Đế thích thưa: Thế Tôn! Thế nào là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật?

Đức Phật nói: Sắc hãy còn không có thì sao có thể nói về thường cùng với vô thường! Như thế cho đến không có Nhất thiết trí, thì xứ nào lại có thường, vô thường?

Lại nói: Này Kiều-thi-ca! Nếu các thiện nam, thiện nữ chỉ dạy người khác tu hành Bát-nhã Ba-la-mật như thế, tức thuyết giảng về Bát-nhã Ba-la-mật, nên nói như vậy: Này thiện nam! Ông nên đến đây tu hành Bát-nhã Ba-la-mật. Này thiện nam! Cho đến không có một chút pháp nào có thể xả bỏ hay giữ lấy. Tâm ông chớ nên trụ chấp trong một chút pháp nào. Vì sao? Vì trong Bát-nhã Ba-la-mật như thế là không có chánh pháp. Nếu vượt quá pháp ấy tức là không pháp, vậy ở nơi xứ nào để trụ? Vì sao? Này Kiều-thi-ca! Như tự thế

tánh của tất cả pháp là không. Nếu tự thể của pháp ấy là không thì pháp ấy là vô thể. Nếu vô thể thì đó gọi là Bát-nhã Ba-la-mật. Nếu là Bát-nhã Ba-la-mật thì tuệ độ ấy không có một chút pháp nào để có thể giữ lấy hay xả bỏ, hoặc sinh hoặc diệt, hoặc đoạn hoặc thường, hoặc nghĩa một hoặc nghĩa khác, hoặc đến hoặc đi. Đây là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật. Dựa nơi nhân duyên đó nên tạo ra Luận này. Tôi nhận biết về Bát-nhã Ba-la-mật như thế, theo phương tiện ấy, nên nay giải thích, gọi là nhập nơi môn **Trung Luận**.

Thiện nam, thiện nữ kia nói: Tôi nhận biết sắc là vô thường, cho đến thức là vô thường, khổ, không, vô ngã. Do nhân duyên này nên là Bát-nhã Ba-la-mật tương tự, không phải là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật.

*Hỏi:* Nếu nói sắc là không, vô tướng, vô nguyện, vì sao pháp này chỉ là tương tự, không phải là Bát-nhã Ba-la-mật chân thật? Ba môn giải thoát ấy là Đức Thế Tôn đã giảng nói, chẳng phải là hữu vi. Vì sao chúng cũng là tương tự?

*Đáp:* Do chấp trước.

*Hỏi:* Chấp trước nơi pháp nào?

*Đáp:* Chấp trước đối với sắc. Chấp trước đối với không. Nếu có chấp trước, thì sao được gọi là Bát-nhã Ba-la-mật. Chấp trước này há chẳng phải là kiến chấp? Tất cả các kiến chấp đều nhân nơi Đức Như Lai thuyết giảng về không nên đoạn trừ. Lại như có người nào tức thấy rõ về không kia thì người ấy lại dùng pháp gì để đối trị? Chính là không có hai biên, tức có thể đoạn trừ. Không có hai biên gọi là không phải biên. Thế nên Đức Như Lai đã vì Tôn giả Ca-diếp, nói lời như vậy: Tất cả các kiến chấp, khi thấy *không* thì được dứt trừ. Nếu người chấp giữ nơi *không*, đối với *không* khởi kiến chấp thì Ta cũng không thể cứu độ. Do nghĩa này nên Sư nói kệ:

*Không đối tất cả kiến  
Là Như Lai thuyết giảng  
Đối không sinh kiến chấp  
Người ấy không đối trị.*

Lại, Sư khác tên là La-hầu-la-bạt-đà-la nói:

*Đối trị tất cả kiến  
Như Lai nói là không  
Chẳng ái chấp nơi không  
Chấp không, không cũng vật.  
Chẳng ái không, chẳng không  
Cả hai đều ái chấp  
Không thể hoại lời Phật  
Lời Phật hiện khắp chốn.*

Lại như trong kinh, Đức Phật nói kệ:

*Phàm người không chánh kiến  
Trí kém nên chấp không  
Như nắm rắn không chắc  
Như chú không khéo thành.*

Các sự việc như thế, như chấp trước nơi sắc, chấp trước nơi thể của sắc, hoặc phân biệt về không, phân biệt về chẳng không. Sắc kia như vậy rốt ráo là không vật, làm sao có thể có không cùng chẳng không? Lại như sắc kia, thì hết thảy các pháp đều cũng như thế. Như Đức Phật Thế Tôn đã nói như vậy. Như không khác sắc riêng lại có không, cũng chẳng khác không riêng lại có sắc. Như sắc đối với không thì không đối với sắc, nghĩa cũng lại như thế.

Lại như trong kinh, Đức Phật nói: Này Ca-diếp! Nếu có người nào thấy pháp chẳng không, người như thế, pháp cũng là không, không cũng là pháp. Lại như Đức Phật nói: Nói là không, tức tự thể

của không là không. Nói là sắc, tức tự thể của sắc là không. Nếu có một chút pháp nào mà chẳng không, thì pháp ấy tức có không. Hết thấy các pháp đều không có tự thể, thì nơi xứ nào nên nói có không cùng với chẳng không. Dựa nơi nghĩa này, nên có kệ nêu:

*Nếu pháp có chẳng không  
Không cũng được nói có  
Không có pháp chẳng không  
Dựa pháp nào nói không.*

Tôi dựa theo đây để nhận biết, do chấp trước nên nghĩa tương tự thành.

*Hỏi:* Nếu Sư như thế, dùng phương tiện này để giải thích nghĩa của Bát-nhã Ba-la-mật, thì do nghĩa nào trước tạo Trung Luận, gọi là tạo tác, nhưng chẳng phải là kinh?

*Đáp:* Nếu người ngu si, không phải là hàng tuệ sáng, người ấy khởi tâm phân biệt như thế, chê bai các kinh, cho kinh là không thuần thực, chỉ luận là thật, pháp khác không bàn. Vì người kia nên ở đây có kệ nói:

*Diệt hết phiền não oán  
Cứu có, cứu đường ác  
Như Lai có diệt, cứu  
Pháp khác đều không có.*

Kệ này không phải chỉ nêu trực tiếp về phần căn bản, mà cũng dùng sự tán thán để cúng dường Đức Như Lai. Cũng nhằm đoạn trừ tất cả hý luận, các thứ chấp trước phân biệt, nên nói kệ ấy.

*Hỏi:* Vì sao nói như thế?

*Đáp:* Vì có vô lượng loại cúng dường Đức Như Lai. Do Đức Như Lai có vô lượng công đức. Nay lại lược nói về ba thứ cúng dường. Một là cúng dường bằng thuận hành theo pháp. Hai là cúng

dường bằng phụng thí các tài sản, vật dụng. Ba là cúng dường bằng tự thân lễ bái. Đây là loại cúng dường thứ nhất: Thuận hành theo pháp, là thù thắng trong sự cúng dường. Do kệ này là dùng pháp cúng dường Đức Như Lai, nên là hơn hết trong mọi sự cúng dường, chẳng phải là dùng vật cúng dường.

*Hỏi:* Đây là nói về người nào cúng dường Đức Như Lai?

*Đáp:* Nếu người thông đạt về biên vực chẳng sinh. Lại có thuyết nói: Tôn giả Tu-bồ-đề, trước hết là lễ bái Đức Như Lai. Luận sư như thế là dùng kệ này làm pháp cúng dường Đức Như Lai.

*Hỏi:* Cúng dường Đức Thế Tôn là an lành bậc nhất, là hơn hết. Thế nên nơi phần đầu Luận đã dùng pháp ứng hợp để cúng dường. Nghĩa là pháp của kệ này, như nói có thể đoạn trừ mọi sự chấp trước, hý luận. Nay nên giảng nói rõ.

*Đáp:* Ông nên lắng nghe khéo nhớ nghĩ. Tôi nay sẽ vì ông mà nêu giảng. Nói hý luận, đó là chấp trước hai thứ có thủ đắc, có vật để thủ đắc cũng giữ lấy các tướng không thật, là pháp hý lộng nên gọi là hý luận. Nay lược nêu về sự giữ lấy ấy. Nghĩa là giữ lấy về thể hoặc giữ lấy về phi thể. Giữ lấy về thể, phi thể, hoặc giữ lấy về phi thể – phi phi thể. Kệ này nói đối với tất cả các thứ kia đều đoạn.

*Hỏi:* Vì sao đều đoạn?

*Đáp:* Kệ nói:

*Phật đã thuyết nhân duyên  
Đoạn các pháp hý luận  
Nên con cung kính lễ  
Thầy thuyết pháp hơn hết.*

Phàm là nhân duyên sinh đều là hý luận.

*Hỏi:* Nhân duyên sinh vì sao là hý luận?



*Đáp:* Nhân duyên sinh, Đức Thế Tôn đã nêu giảng trong pháp Tiểu thừa, thuận theo thứ lớp được nhập nơi nghĩa pháp. Cũng dùng để đối trị sự chấp giữ pháp của ngoại đạo.

*Hỏi:* Vì sao đối trị?

*Đáp:* Vì ngoại đạo hành theo ác kiến. Ngoại đạo ấy có kiến chấp về thể, có kiến chấp về đoạn thường. Như thể là vui thích chấp trước nơi tất cả thế giới, trời Ma-hê-thủ-la, thời tiết, vi trần, cho là hơn hẳn, cùng tự tánh đoạn diệt v.v..., tức sinh phân biệt như thể. Người của ngoại đạo kia phân biệt như vậy tức mất nhân duyên. Những người ấy ưa thích hý luận như thế nên gọi là ác kiến. Hý luận ấy là sự chấp trước pháp của các ngoại đạo. Vì đoạn trừ chấp trước ấy nên Đức Thế Tôn đã thuyết giảng về nhân duyên của vô minh sinh nơi hành. Vô minh diệt nên các hành diệt. Do như thế nên có thế giới sinh. Do như thế nên tức thế giới diệt. Không phải là pháp khác, sinh diệt như thế.

*Hỏi:* Trời Ma-hê-thủ-la, thời tiết, vi trần, thắng, tự tánh cùng đoạn diệt v.v... những nhân duyên này có thể sinh thế giới, diệt thế giới. Các nhân duyên ấy có thể là hý luận. Nếu là nhân duyên sinh, nhân duyên diệt, vì sao là hý luận?

*Đáp:* Là do chấp trước. Thứ lớp cho đến chấp trước về Niết-bàn, Đức Như Lai cũng ngăn trừ, huống là không ngăn trừ chấp trước về nhân duyên. Người của ngoại đạo chấp trước về thể, nên mất đạo thiện, hành nơi đạo ác, theo hý luận chẳng thật.

*Hỏi:* Vì sao như thế?

*Đáp:* Vì như trời Ma-hê-thủ-la, nếu tạo ra thế giới, thì vị ấy là thường hay là vô thường? Là vì người khác tạo hay không vì người khác tạo? Vị ấy là sinh rồi nên có sự tạo tác hay là chưa sinh mà có sự tạo tác? Vì có mà tạo tác hay là vì không mà tạo tác? Vị kia đối với các sự việc như thế thấy đều không đúng. Nếu tạo thế giới, vì thường nên tạo, vì vô thường nên tạo. Vì người khác nên tạo, không

vì người khác nên tạo, vì sinh chẳng sinh vì có vì không, tất cả như thế đều không tương ứng, đều không hợp đạo lý.

*Hỏi:* Vì sao gọi là không hợp đạo lý?

*Đáp:* Nếu là pháp thường làm sao có thể tạo tác thế giới? Nếu là pháp thường tạo ra thế giới thì hư không cũng nên có thể tạo ra thế giới. Sự việc ấy là không thể có. Nếu là vô thường tạo ra thế giới, thì các thứ như bình chén v.v... cũng có thể tạo ra thế giới. Nếu thường - vô thường tạo ra thế giới, thì hư không cùng với bình chén đều nên có thể tạo tác. Sự việc ấy là không thể có. Nếu ý của ông cho thường - vô thường có lỗi, nên lia thường - vô thường lại riêng có tạo tác tạo ra thế giới, thì sự tạo ra thế giới ấy là tạo tác vô cùng, lại còn có đối tượng được tạo tác của sự tạo tác. Đây lại có lỗi, vì bình chén cũng nên là sự tạo tác tạo ra thế giới. Sự việc ấy là không thể có.

Nếu ý của ông cho đây là lỗi, thì không có tác giả mà tạo ra thế giới, nghĩa ấy là không thành.

*Hỏi:* Vì sao không thành?

*Đáp:* Vì không có chúng sinh. Nếu không có tác giả, tự mình hãy còn không có, huống là lại có sự tạo tác. Như chỗ không tạo tác kia có thể có tạo tác, thế thì không vật cũng nên được tạo tác. Nếu có được sự tạo tác ấy, thì sừng thỏ cũng có thể tạo tác nên thạch nữ. Lại cũng nên tạo ra hoa đốm nơi hư không. Sự việc ấy là không thể có. Cũng có thể tạo ra bình chén, nhưng đều không tạo.

Nếu vị kia đã sinh, nên biết là không thể tạo tác ra thế giới, như bình chén không thể tạo. Nếu chưa sinh thì cũng không thể tạo, như thạch nữ. Nếu là có thì không thể tạo thế giới, vì cũng như người kia. Nếu là không thì cũng chẳng tạo ra thế giới, vì cũng như sừng thỏ.

Ở đây, đối với thế giới là thường, vô thường tức có lỗi không tương tự. Lại nữa, trời Ma-hê-thủ-la là thường, vô thường v.v... như

thể, nếu là nhân duyên của thế giới, thì đối với tội phước của thế gian cũng là đối tượng tạo tác. Sự việc ấy là không thể có. Nếu như vậy thì tất cả tội phước tức không có quả báo. Nhưng nay hiện thấy nơi thế gian, tội phước đều có quả báo. Lại nữa, như *thắng* v.v... là không vật thể, nên không tạo ra thế giới, nghĩa này là thành tựu, trước đã nói rộng. Do không nhân duyên thế nên sự việc kia là không. Như trượng phu tạo trượng phu không thành, tự đã không thành nên không thể thành tựu pháp. Nếu có trượng phu là có thể hành chuyển. Như *thắng* là thường, vì không nhân duyên nên *thắng* không hành chuyển. Do là thường, nên như trượng phu giác ngộ. Trượng phu không giác ngộ, tức thường như *thắng*. Nếu như thế thì tất cả các pháp thầy đều là thường. Nhưng nếu không vật thì pháp nào là thường. Nếu không có pháp thường, thì làm sao phân biệt hành v.v... lưu chuyển. Sư Ca-ty-la, ông là đệ tử, vì sao có *thắng*, có trượng phu? Ông nên nêu bày khiến nghĩa thành tựu, như vậy mới đối với các pháp như thường v.v... nên thành.

*Hỏi:* Vì sao không *thắng*?

*Đáp:* Vì sao có *thắng*?

*Hỏi:* Là do A-hàm (giáo pháp).

*Đáp:* Tôi nay cũng do A-hàm nên cho là không.

*Hỏi:* Do đạo lý nên có *thắng* thành tựu, lần lượt cũng gồm thấu?

*Đáp:* Thế nào là đạo lý?

*Hỏi:* Có *thắng* là do thấy biết theo thứ lớp có tướng hoại. Như thấy vỏ cây nhận biết là có ruột cây.

*Đáp:* Nếu như thế là trong nhóm của ông, riêng lường xét về đối tượng được lường xét, về đạo lý thành tựu, thật không có *thắng* ấy, do thấy tướng hoại, cũng như sừng thỏ. Sừng thỏ là có thấy tướng hoại như thấy vỏ cây v.v...

Nếu ý của ông cho, tuy không có mặt v.v... nhưng là có, vì không cùng giống nhau, nên tức biết là không *thắng*, do không sinh, như con của thạch nữ. Nếu như hư không tức không thành tựu. Hoặc như Niết-bàn, tức là không vật không Thể, làm sao thành có chẳng có. Tôi nay nói điều này, ông tuy có nêu bày đều không có nghĩa lý. Như ông trước đây đã nêu, là thấy về Tông Nhân Dụ, nhưng chỗ nói về có đều không tương ứng. Ở đây, Tôi nay nói, phá bỏ pháp *thắng* của ông, có vô lượng thứ, không thể nói đủ chỉ lược nêu phần ít. Ở trong pháp của ông, nói trượng phu, đây là không chúng sinh, không nhân duyên, cũng như sừng thỏ. Như ông trước đây đã cho, nói trượng phu là nhân duyên của thế giới, đã nêu dẫn dụ, về nhân duyên của thế giới. Nay cùng lường tính, nếu không thể nói về duyên đủ, tức giảm. Duyên đã giảm, tức là có lỗi. Thí dụ thì giảm, ông tức thoái chuyển, hủy hoại tất cả nên sự tranh luận đối địch không thành tựu. Không có thí dụ, tức nên trước tự quán xét về nhóm bạn của mình. Đã nói từ tướng của nhân, nếu đây là thường thì không phải là tác giả. Nếu là vô thường, cũng không phải là tác giả. Nếu vì người khác tạo cũng không phải là tác giả. Không vì người khác tạo, cũng không phải là tác giả. Hoặc thể đã sinh, cũng không phải là tác giả. Nếu là chưa sinh cũng chẳng phải là tác giả. Nếu đây là có, cũng chẳng phải là tác giả. Nếu đây là không, cũng chẳng phải là tác giả. Đều có thí dụ, cũng không thể nói hết. Nên suy lường kỹ, nhóm bạn của mình là có dụ, nhóm bạn khác thì không có dụ. Như thế, như thế, trời Ma-hê-thủ-la, thời, vi trần v.v... là nhân duyên của thế giới tức không thành tựu. Nếu việc này thành tựu thì chủ thể tạo tác cùng với đối tượng được tạo tác là lẫn lượt hỗ tương tạo tác, tức không có sự việc như thế. Nếu có sự việc ấy, thì trời Ma-hê-thủ-la tức có thể tạo ra *thắng*, *thắng* cũng có thể tạo ra Ma-hê-thủ-la v.v... Như thế là ngoại đạo nói về tạo tác, đối tượng được tạo tác lẫn lượt cùng trái nhau, đều không tương ứng.

*Hỏi:* Như ông đã nói, duyên đủ chẳng thành, tức là có lỗi. Thí dụ tức giảm, lại thoái chuyển, hủy hoại. Ở đây, Tôi nay nói. Những gì là duyên đủ? Sao gọi là tướng giảm? Hoặc là những người nào? Về Tông Nhân Dụ, ba thứ là duyên đủ. Người kia như thế tức ba thứ giảm, chỉ có nhân, thí dụ, hai thứ này là có lỗi. Do duyên đủ tông tức không giảm, do là căn bản của ngôn thuyết, lại là nghĩa thành. Điều này, từ lâu đã nói có ba thứ giảm, nhân dụ là hai giảm. Nếu người phân biệt về ba phần này, hòa hợp đầy đủ nên gọi là duyên đủ. Người kia như thế tức nên ba thứ giảm. Nếu lại có người, nhân nơi ba thứ cùng nói, tức là duyên đủ. Ba thứ của người kia, vì sao có giảm? Nếu duyên đủ có lỗi, hoặc thí dụ giảm, vì sao người kia lại nên có giảm. Hoặc duyên đủ có lỗi, ông chưa nhận biết, nên nói như vậy: Nói dụ giảm rồi, là mắc lỗi của duyên đủ, hoặc lại thoái chuyển, hủy hoại.

*Đáp:* Vì sao lại đánh đấm vào hư không như thế. Nếu có thể lia bỏ phần nhóm bạn của Ma-hê-thủ-la rồi, tức có thể khởi tâm tự cho là tuệ sáng, nên mới thâm giữ. Nếu là phần nhóm bạn của Du-tu-ma, thì ngôn ngữ ấy của ông không thể nói về pháp xuất thế gian cùng với pháp thế gian, lại không tương ưng, do điều hư vọng ấy là hết sức phạm tục. Như thế ở đây tức không cần đáp. Nếu Luận sư Da-tu-ma nêu bày, thì đây là pháp ngôn ngữ, vì sao lại lia pháp của thế đế. Điều này, Tôi nay nói. Do đâu nên như thế? Ba tướng của nhân kia, nếu thế nào là pháp nói là duyên đủ, thì lại dùng cái gì là ba tướng của nhân.

*Hỏi:* Pháp trong nhóm bạn cùng đối là nhóm bạn không. Lại từ nhóm bạn thành, như âm thanh vô thường. Do tạo tác nên nhân duyên hoại. Tạo tác rồi sinh nên như thế v.v... Nếu pháp tạo tác đều là vô thường, ví như bình chén v.v... thì âm thanh cũng như vậy, tạo tác nên vô thường. Các thứ như thế v.v... tất cả các pháp, vì tạo tác nên vô thường.

*Đáp:* Sao gọi là pháp tạo tác? Là tạo tác nên gọi tạo tác hay lia tạo tác nên gọi là tạo tác? Điều ấy nay giải thích. Nếu do tạo tác nên

gọi là tạo tác, thì âm thanh là pháp tạo tác, âm thanh đều là tạo tác, vì thế gọi là tạo tác. Nếu như vậy thì pháp nhóm bạn không gồm thâu, tức không thể nói âm thanh là pháp nhóm bạn. Nếu ý của ông cho có lỗi như thế, âm thanh cùng với tạo tác khác, thì âm thanh tức không phải tạo tác. Nếu pháp lia tạo tác, không được nói là tạo tác, do như thế nên biết âm thanh chẳng phải là tạo tác. Nếu âm thanh chẳng phải là tạo tác, tức là không pháp. Nếu không pháp thì vì sao nói là thường, hoặc nói vô thường? Nếu phân biệt vật, là phân biệt pháp của vật, thì vì sao tạo âm thanh. Vì có nên tạo hay vì không nên tạo? Điều này nay giải thích. Pháp có không tạo tác, không cũng không tạo tác. Hoặc pháp có không cũng không thành tạo tác. Nếu ông nói âm thanh là pháp tạo tác nên vô thường, thì việc ấy chẳng đúng. Lại như ông nói có ba thứ tướng, đó gọi là pháp tạo tác. Nhân cùng ngôn ngữ của nhân đều là duyên đủ, tức không tương ưng.

*Hỏi:* Vì sao gọi là không tương ưng?

*Đáp:* Do không thành. Tất cả pháp tạo tác không có ba thứ tướng, không có nhóm bạn đối hợp, nên đối tạo nhóm bạn, thì nhóm bạn kia không tạo, do đầy cùng bị phá. Nếu không tác giả, tức là không pháp. Nếu không pháp thì làm sao phá bỏ, hủy hoại. Như thế, hai thứ nhóm bạn là chẳng phải cùng chẳng phải là *thắng*. Chẳng phải là có pháp tạo tác. Nếu không pháp hủy hoại thì cũng có thể nói là sừng thỏ bị phá hoại. Do không thể tánh nên nghĩa không tương ưng. Nếu ý của ông cho nhóm bạn của vô thường, nhóm bạn của thường cùng đối nhau, như thế là tùy khởi. Điều ấy Tôi nay nêu bày. Ông thật là quá ngu tối do pháp không thành mà muốn pháp thành. Ở đây vô thường gọi là không vật. Nếu không vật tức không có nhóm bạn của chính mình. Nhóm bạn của tự mình không thành là không được tùy khởi, không được xoay chuyển. Nếu như thế thì không thể nói là nhóm bạn, như hư không, do không vật. Nếu ông nói nhóm bạn khác là thường, thì nghĩa ấy không đúng.

*Hỏi:* Vì sao là không đúng?

*Đáp:* Vì thường là không thành. Như thường ấy, vì là vật có hay vì là vật không? Nếu là vật có thì bình chén tức là thường, do là vật có. Nếu thường là vật không thì sừng thỏ nên là thường, do là vật không. Vì thế không thể nói về thường, vô thường. Nếu ông nói cho pháp tạo tác tùy theo nhóm bạn của tự mình không lia, thì nghĩa ấy không đúng, do nhóm bạn của tự mình kia không thành tự.

*Hỏi:* Vì sao không thành?

*Đáp:* Đây nói không thành là so với nhóm bạn tức tương tự, được nói là tương tự. Do tương tự nên có nhóm bạn của tự tha. Nhưng nhóm bạn theo ông thì không tương ứng, do pháp của đối tượng thành là chưa thành tự.

*Hỏi:* Vì sao gọi là đối tượng thành chưa thành?

*Đáp:* Do pháp của đối tượng thành là vô thường. Vô thường là vật không. Như vật không ấy thì xứ nào là tương tự. Thế nào là tương tự? Nghĩa là bình chén vô thường nên cũng sinh tương tự. Nếu nói như thế thì pháp của đối tượng được thành có khác với tương tự được nói là tương tự. Do tương tự nên có nhóm bạn của tự tha. Pháp của đối tượng được thành này, nếu có hai thứ thì được nói là tương tự. Bình chén cùng với vô thường có hai thứ pháp nên được nói là tương tự. Không có hai thứ pháp nên không tương tự. Pháp của đối tượng thành kia nếu chưa sinh thì sao gọi là vô thường? Sao gọi là đối tượng được thành thành tự? Vì sao vô thường là đối tượng được thành thành?

*Hỏi:* Vì sao gọi là đối tượng thành không thành?

*Đáp:* Rõ ràng là đối tượng được thành này, hoặc có lúc là âm thanh, là vô thường, hoặc âm thanh là vô thường. Nếu hợp hoặc hòa thì tất cả những thứ ấy đều không thể thành. Nếu không thể thành thì

ở nơi xứ nào có pháp của đối tượng được thành? Nếu phân biệt vật là phân biệt pháp của vật, hoặc có tương tự.

Nếu ý của ông cho, lìa hai thứ pháp là âm thanh, vô thường, ngoài ra lại gồm thân vật khác, gọi là đối tượng được thành, thì nghĩa ấy không đúng. Vì vật không thành, nên vật kia do đâu lìa hai thứ như âm thanh v.v... thì ở nơi xứ nào gồm thân để được nói là vật? Pháp kia nếu là âm thanh, tức pháp ấy không được gọi là đối tượng được thành, do đã thành tựu. Nếu là vô thường thì pháp kia là pháp không, nên đối tượng được thành không thành, âm thanh không thể phá. Nếu là hợp, thì cũng không đúng, vì vật cùng với không vật là không thể hợp được, thế nên không hợp. Hòa cũng như vậy, là không thể được.

Nếu ý của ông lại cho âm thanh khác với đối tượng được thành, thì nghĩa ấy không đúng, vì vô thường cùng với âm thanh là không dị biệt, nên không khác với thành. Nếu ông nói có nhóm bạn là pháp tạo tác, thì nghĩa này không đúng, vì lìa nhóm bạn có pháp, thì nghĩa không thành tựu. Ở trong pháp Phật, lìa ngoài vật ra lại không có pháp của vật.

*Hỏi:* Duyên đủ nơi đối tượng được thành, hai thứ ấy cùng đối nhau gọi là vật và pháp của vật?

*Đáp:* Duyên đủ nơi đối tượng được thành, cả hai đều không thành. Lìa ngoài vật tạo tác, lại không có pháp tạo tác. Pháp tạo tác như thế cùng với nhóm bạn không lìa. Nếu tạo tác lìa nhóm bạn thì nhóm bạn tức không phải là tạo tác, tạo tác chỉ là pháp, lìa tạo tác không có pháp tức không lìa nơi âm thanh nhưng có pháp tạo tác? Thế nên kệ nói:

*Sinh, tạo chỉ tương mạo*

*Tác giả cũng như thế*

*Tất cả sinh chẳng thật*

*Pháp sinh như sừng thỏ.*



Pháp tạo tác như thế, chẳng phải có nên có, chẳng phải không nên có, cũng lại chẳng phải là có không nên có. Suy xét như vậy về ba tướng của pháp tạo tác, nghĩa không tương ưng. Pháp tạo tác nói không vật thì ở nơi xứ nào được xem là duyên đủ, nếu ba thứ giảm, hoặc duyên đủ có lỗi.

Lại nữa, ngôn ngữ nơi ba thứ tướng tức không tương ưng. Ngôn ngữ nơi pháp được thuyết giảng đều là không, nên không có tự tướng. Câu cùng với ngữ không phải là một, không phải là khác. Lìa chữ không câu, vì không phải là một, không phải là khác. Chữ do vi trần thành, nhân nơi vi trần nên có, nhưng vi trần kia, không phần có thể đạt được. Do không phần nên vi trần tự là không, không thể thành có, hoặc khởi hoặc diệt.

*Hỏi:* Như ông đã nói, pháp được thuyết giảng là không. Do pháp không nên nói ba thứ tướng đều không thành, nghĩa này là không đúng, vì đối tượng được thuyết giảng là có. Ở đây nói đối tượng được thuyết giảng là có, có thể đạt được, nên nhân duyên hoại. Vì sao lại nói pháp được thuyết giảng là không, ngăn chặn ba thứ tướng?

*Đáp:* Vì nhân duyên bị phá hoại, nghĩa không tương ưng, không thành tự. Nhân duyên của âm thanh hoại, làm sao tương ưng. Do niệm niệm, do không dừng trụ. Đã là không vật thì xứ nào được có? Nhân duyên bị phá hoại, do không sinh, nên cũng như sừng thỏ. Nếu lại là vô thường thì nói ba tướng này. Nếu là thường, vô thường, thì cả hai không tương ưng, như hư không là không. Lại cũng như bình chén, không có nhân duyên. Nhân duyên như thế tất cả đều không, là có hai lỗi. Hết thấy những thứ ấy thấy đều như thế, là thuộc về pháp tà, đều là hý luận. Vì nhằm phá trừ ngoại đạo nên Đức Phật thuyết giảng nhân duyên.

*Hỏi:* Nếu như thế thì vì sao nhân duyên được nói là hý luận? Đức Như Lai, Thế Tôn do các nhân duyên là thật nên thuyết giảng. Đức Phật thuyết giảng như thế. Vô minh này v.v... là khối khổ lớn,

hòa hợp mà sinh. Nếu vô minh diệt thì khổ lớn diệt. Đức Như Lai, Thế Tôn nên giảng về khổ Thánh đế, hoặc nói khổ diệt. Nếu là thật, vì sao là hý luận?

*Đáp:* Hiền diện nên lắng nghe! Nay lược nói về điều ấy. Sao gọi là vô minh? Là do không thể nhận biết về bốn thứ điên đảo, nên nói là vô minh. Thế nào gọi là thật? Lại nói, khổ là khổ Thánh đế, Đức Như Lai Thế Tôn không thuyết giảng như vậy. Như nơi Kinh Thắng Tư Duy Phạm Thiên Vấn, Đức Phật nói với Phạm thiên: Nếu khổ kia là Thánh đế thật, thì tất cả bò heo, các loài súc sinh v.v... nên có đế thật. Vì sao? Vì chúng đều thọ nhận vô số các khổ. Lại nói: Này Phạm thiên! Nếu tập kia là Thánh đế thật, thì chúng sinh nơi sáu đường nên có đế thật. Vì sao do nhân tập kia nên sinh nơi các nẻo. Lại nói: Này Phạm thiên! Nếu diệt kia là Thánh đế thật, thì tất cả thế gian rơi vào đoạn kiến tà vạy, người nói pháp diệt nên có Thánh đế. Vì sao? Vì những người ấy nói pháp diệt là Niết-bàn. Lại nói: Này Phạm thiên! Nếu đạo kia là Thánh đế thật, thì những người duyên nơi tất cả đạo hữu vi nên có đế thật. Vì sao? Vì do họ dựa nơi pháp hữu vi, cầu lia pháp hữu vi. Vì thế nên biết, khổ không phải là đế thật. Lại nói: Nhận biết khổ là không sinh, đó gọi là Thánh đế khổ thật. Do đây, Đức Như Lai nơi kinh nói kệ:

*Một đế gọi chẳng sinh  
 Có người nói bốn đế  
 Đạo tràng không thấy một  
 Hướng là lại có bốn.  
 Như thế đời vị lai  
 Thường có các Tỳ-kheo  
 Ý ác, xuất gia rồi  
 Hoại pháp Ta như vậy.*

Thế nên có thể nhận biết tất cả các pháp thầy đều chẳng sinh. Người hiểu biết thông đạt là Thánh đế thật. Vì vậy, Đức Như Lai lại

có chỗ thuyết giảng: Này Tu-bồ-đề! Cho đến không có pháp như vi trần v.v... nên gọi là chẳng sinh. Do đâu pháp kia được nhận biết gọi là pháp chẳng sinh? Nếu đạt được nhãn vô sinh, thì gọi là pháp nhãn vô sinh, do đó nên biết, bốn pháp như khổ v.v... không phải là bốn Thánh đế. Nếu như người kia đã phân biệt tức không phải là trí. Nếu người có thể nhận biết về không sinh không diệt, mới được gọi là đế, mới được gọi là trí. Nghĩa như thế ấy, Thánh Tu-bồ-đề đã nói Đức Như Lai:

*Là khổ tức Niết-bàn  
 Khổ trí là Niết-bàn  
 Là tập tức Niết-bàn  
 Tập trí là Niết-bàn.  
 Là diệt tức Niết-bàn  
 Diệt trí là Niết-bàn  
 Là đạo tức 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, này Tu-bồ-đề!  
 Bốn Thánh đế bình đẳng  
 Ta nói là Niết-bàn.  
 Như thế là Niết-bàn  
 Chẳng khổ, chẳng khổ trí  
 Như vậy thứ lớp đến*

Chẳng đạo, chẳng đạo trí.  
 Lúc ấy, Tu-bồ-đề  
 Bạch Phật, nói: Thế Tôn!  
 Lại do thế nào là  
 Bốn Thánh đế bình đẳng?  
 Phật nói: Tu-bồ-đề!  
 Được gọi là bình đẳng  
 Tùy tại nơi xứ nào  
 Không khổ, không khổ trí.  
 Như thế thứ lớp đến  
 Không đạo, không đạo trí  
 Nếu tất cả pháp kia  
 Hết thấy pháp chân như.  
 Chân như không hư vọng  
 Pháp như thế bình đẳng  
 Ta nói Niết-bàn ấy  
 Nhưng chẳng phải là khổ v.v...  
 Tất cả pháp chẳng sinh  
 Do không có tự Thể  
 Nói như thế nên biết  
 Tất cả pháp chẳng sinh  
 Đó gọi Thánh đế thật.

*Hỏi:* Nếu như thế thì do nghĩa gì trong kinh Đức Như Lai đã thuyết giảng về bốn Thánh đế?

*Đáp:* Đây là thứ lớp tùy thuận hội nhập, nên Đức Phật thuyết giảng như thế, không phải là đệ nhất nghĩa. Hoặc lời thật hoặc lời vọng, thế nên Đức Thế Tôn thuyết giảng, nói: Này Phạm thiên! Nói Thánh đế thật, thì Thánh đế thật ấy nơi xứ nào là không thật không vọng. Do nghĩa ấy nên khởi bốn điên đảo thì trí đó chẳng phải là thật. Như vậy là khổ đế thật không thành tựu. Nghĩa ngã được thành.

*Hỏi:* Tôi tức không nói chẳng phải trí là thật. Tôi nói chẳng phải trí giác ngộ nên gọi là thật. Vì sao nói: Nơi pháp vô thường cho là pháp thường nên gọi là chẳng phải trí. Đối với khổ cho là vui, nên gọi là chẳng phải trí. Vô ngã cho là ngã nên gọi là chẳng phải trí. Bất tịnh cho là tịnh nên gọi là chẳng phải trí. Những thứ như thế đều chẳng phải là trí. Nếu đối với vô thường có thể nhận biết là vô thường. Đối với khổ nhận biết là khổ. Đối với pháp vô ngã có thể nhận biết là vô ngã. Đối với pháp bất tịnh có thể nhận biết là bất tịnh. Người nhận biết như thế được gọi là trí, được nói là thật. Như vậy, Tôi nói trí gọi là thật, chẳng phải không trí là thật.

*Đáp:* Đây là gió xú uế của si thổi đến xông nơi ngã do hý luận. Si này là sự vui thích chấp trước hết sức lớn nơi trí.

*Hỏi:* Vì sao?

*Đáp:* Như kệ nói:

*Nếu như có vô thường  
Đạt được nói có thường  
Đã không chút vô thường  
Xứ nào nên có thường?  
Nếu như có chút khổ  
Đạt được nói có vui  
Đã không có chút khổ  
Xứ nào nên có vui?  
Nếu có chút vô ngã  
Đạt được nói có ngã  
Đã không có vô ngã  
Xứ nào nên có ngã?  
Nếu có chẳng tịch tĩnh  
Đạt được có tịch tĩnh  
Đã không chẳng tịch tĩnh  
Xứ nào có tịch tĩnh?*

Tức đối với thể của sắc tham giữ chấp trước rồi, hoặc phân biệt là thường, phân biệt là vô thường. Tự thể của sắc là không, rốt ráo không vật thì xứ nào có thường cùng có vô thường? Các loại như thế, như sắc như vậy, cho đến tất cả pháp, đều do nhân duyên ấy tạo thành hý luận. Nhưng nhân duyên ấy cũng là hý luận, chẳng phải chỉ là nhân duyên. Hý luận như thế cho đến chấp giữ Phật cũng là hý luận.

*Hỏi:* Vì sao như vậy?

*Đáp:* Nay thiện nam! Ông nên lắng nghe, chớ nên kiêu mạn. Trí Phật khó lãnh hội. Đức Thế Tôn nói kệ:

*Giữ tâm như kim cương  
Tin sâu trí tuệ Phật  
Biết tâm địa vô ngã  
Nên nghe trí vi tế.*

Ông nay ý thiện sinh, tâm kim cương là thiện, ông nên lắng nghe nói về tướng hý luận không hý luận.

*Hỏi:* Là thế nào?

*Đáp:* Ở đây, nghĩa như thế, Đức Phật trong Đại Kinh, nhằm giác ngộ Bồ-tát, nên nói: Nay Tu-bồ-đề! Phi Thể không nhận biết phi Thể.

Tôn giả Tu-bồ-đề thưa: Thế Tôn! Như vậy Thể có thể nhận biết về phi Thể chăng?

Đức Phật nói: Không.

Tôn giả Tu-bồ-đề thưa: Thế Tôn! Như thế thì phi Thể có thể nhận biết về Thể chăng?

Đức Phật nói: Không thể.

Tôn giả Tu-bồ-đề thưa: Thế Tôn! Như thế thì Thể có thể nhận biết về Thể chăng?

Đức Phật đáp: Không thể.

Tôn giả Tu-bồ-đề thưa: Thế Tôn! Như thế thì phi Thê có thể Niết-bàn phi Thê chăng?

Đức Phật đáp: Không thể.

Tôn giả Tu-bồ-đề thưa: Thế Tôn! Vì sao tất cả pháp không thể đạt được, không thể nhận biết, không thể chứng đắc? Nếu thế không nhận biết về phi thể, phi thể không nhận biết về thể, thể không nhận biết về thể, phi thể không nhận biết về phi thể, thì đây nên là không chăng?

Đức Phật nói: Có nhận biết. Có đạt được. Nhưng không phải là pháp của bốn luận chứng ấy.

Tôn giả Tu-bồ-đề thưa: Thế Tôn! Thế nào là nhận biết?

Đức Phật dạy: Này Tu-bồ-đề! Chẳng phải là Thê, chẳng phải là phi Thê, người kia nhận biết như thế. Xứ nào là không hý luận, người kia nhận biết như thế. Xứ nào là không phải hý luận, không phải là pháp hý luận, người kia nhận biết như thế.

Tuệ mạng Tu-bồ-đề bạch Phật: Thế Tôn! Thế nào là hý luận của Bồ-tát Ma-ha-tát?

Đức Phật nói: Này Tu-bồ-đề! Sắc là thường, là vô thường, là hý luận của Bồ-tát Ma-ha-tát. Này Tu-bồ-đề! Thọ tướng hành thức là thường là vô thường, là hý luận của Bồ-tát Ma-ha-tát. Nếu nhận biết về sắc, hoặc không nhận biết về sắc, là hý luận của Bồ-tát Ma-ha-tát. Như thế, nhận biết về thọ tướng hành thức, không nhận biết về thọ tướng hành thức, là hý luận của Bồ-tát Ma-ha-tát. Nhận biết về khổ Thánh đế là hý luận. Đoạn dứt tập là hý luận. Chứng đắc diệt là hý luận. Tu tập đạo là hý luận. Tu hành bốn thiên là hý luận. Tu hành bốn vô lượng, bốn vô sắc, Tam-ma-bạt-đề, bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như ý túc, năm căn, năm lực, bảy giác phần, tám Thánh đạo,

là hý luận. Tu hành môn giải thoát không, môn giải thoát vô tướng, vô nguyện, là hý luận. Tu hành tám giải thoát, chín định thứ đệ, tùy thuận hành Tam-ma-bạt-đề, là hý luận. Đắc quả Tu-đà-hoàn, quả Tu-đà-hàm, quả A-na-hàm, quả A-la-hán, đạo Phật-bích-chi, là hý luận. Ta đắc Bồ-đề Duyên giác, là hý luận. Ta đạt đầy đủ mười địa Bồ-tát, là hý luận. Ta đắc hạnh Bồ-tát, là hý luận. Ta giáo hóa chúng sinh khiến thành tựu, là hý luận. Ta sinh khởi mười lực của Như Lai, là hý luận. Ta đắc bốn vô sở úy, bốn trí vô ngại, trọn đủ mười tám pháp bất cộng, là hý luận. Ta đắc đầy đủ Nhất thiết trí là hý luận. Ta đoạn dứt hết thảy kiết tập là hý luận.

Bồ-tát Ma-ha-tát kia tu hành Bát-nhã Ba-la-mật, đã nhận biết sắc hoặc thường, vô thường là hý luận, tức không nên hý luận như thế. Bồ-tát không hý luận như vậy, cho đến hý luận Ta đắc Nhất thiết trí, không nên hý luận như vậy. Tức đều không nên hý luận như thế. Vì sao? Vì tự thể của tự thể là không hý luận. Phi tự thể của phi tự thể là không hý luận. Lại không có pháp để có thể hý luận, thì xử nào là hý luận, ai là hý luận. Do đâu hý luận, vì sao hý luận? Thế nên, này Tu-bồ-đề! Sắc không hý luận, cho đến thức không hý luận, lược nói cho đến Bồ-đề không hý luận. Như thế, này Tu-bồ-đề! Bồ-tát Ma-ha-tát không hý luận như vậy, tức nên tu hành Bát-nhã Ba-la-mật như vậy.

Tôn giả Tu-bồ-đề thưa: Thế Tôn! Thế nào là sắc không hý luận, cho đến thức không hý luận, lược nói cho đến Bồ-đề không hý luận?

Đức Phật nói với 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, tất cả chúng đều không hý luận.

Này Tu-bồ-đề! Nhân duyên như thế, nên sắc không hý luận, cho đến thức không hý luận, lược nói cho đến Nhất thiết trí không hý luận. Bồ-tát Ma-ha-tát tu hành Bát-nhã Ba-la-mật như thế, thành tựu



pháp Bồ-tát. Ông nay nên khéo tư duy, nhận biết về tướng hý luận không hý luận ấy. Như kệ nói:

*Phật đã thuyết nhân duyên  
Đoạn các pháp hý luận  
Nên con cung kính lễ  
Thầy thuyết pháp hơn hết.*

Kệ này đã thành tựu bốn thứ đối tượng chứng đắc. Hý luận tức đoạn.

**HẾT - QUYỂN THƯỢNG**

# THUẬN TRUNG LUẬN NGHĨA NHẬP ĐẠI BÁT NHÃ BA LA MẬT KINH SƠ PHẨM PHÁP MÔN QUYỀN HẠ

*Hỏi:* Theo ý của A-xà-lê, vì nghĩa gì nên tạo ra Luận này?

*Đáp:* Dựa nơi đạo lý thuận hợp, nhập nơi nghĩa của Đại Bát-nhã Ba-la-mật, vì khiến chúng sinh dứt bỏ các thứ hý luận chấp trước. Đã dứt bỏ rồi, thì dựa vào đạo lý thuận hợp, mau chóng hội nhập Bát-nhã Ba-la-mật. Đã mau chóng hội nhập Bát-nhã Ba-la-mật, dứt bỏ tất cả chấp trước của các hý luận. Xả bỏ các thứ chấp trước hý luận xong, tức mau chóng thành tựu Chánh giác vô thượng. Do nghĩa ấy nên Sư tạo Luận này.

*Hỏi:* Ở đây là không nhân duyên nên nói như thế chăng?

*Đáp:* Nhân duyên ở đây là nhân duyên thứ nhất. Nghĩa là khiến cho chúng sinh dựa theo đạo lý thuận hợp, nhập nơi Bát-nhã Ba-la-mật, mau chóng thành tựu chánh giác.

*Hỏi:* Nếu như vậy thì thế nào là Bát-nhã Ba-la-mật?

*Đáp:* Há có thể không tạo ngôn thuyết như vậy:

*Chẳng diệt cũng chẳng sinh  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường*

*Nghĩa chẳng một chẳng khác  
Chẳng đến cũng chẳng đi.*

Kệ này như thế là đạo lý của Tu-đa-la, A-hàm, như thứ lớp giải thích. Nay giải thích câu kệ: Chẳng phải diệt là chẳng diệt. Chẳng phải sinh là chẳng sinh. Nên biết các câu đều nêu bày như thế.

*Hỏi:* Do nghĩa nào nên không nói như vậy: Pháp này chẳng phải diệt nên gọi là chẳng diệt. Pháp này chẳng phải sinh nên gọi là chẳng sinh. Hoặc có thể nói: Pháp này không diệt nên gọi là chẳng diệt. Pháp này không sinh nên gọi là chẳng sinh?

*Đáp:* Nghĩa như thế là vì đối với đạo lý của A-hàm có trở ngại. Do đây không thể tạo nên như vậy.

*Hỏi:* Vì sao có trở ngại?

*Đáp:* Vì pháp nào là không diệt. Pháp nào là không sinh.

*Hỏi:* Là đệ nhất nghĩa đế?

*Đáp:* Nếu như vậy thì có hai thứ đế. Đó là thế đế và đệ nhất nghĩa đế. Nếu có hai đế thì nhóm bạn của ông tức thành.

*Hỏi:* Nếu khác với thế đế là có đệ nhất nghĩa đế, thì phân nhóm bạn của Tôi thành, là có lỗi gì? Như có kệ nói:

*Như Lai khi thuyết pháp*

*Dựa hai đế để thuyết*

*Tức một là thế đế*

*Hai: đệ nhất nghĩa đế.*

*Nếu chẳng biết lý này*

*Hai đế, hai thứ thật*

*Thì nơi pháp Phật sâu*

*Tức không biết đế thật.*

*Đáp:* Ông rất khéo nêu bày. Tôi nói cũng như thế. Dựa nơi hai đế, Đức Như Lai thuyết pháp. Dựa nơi hai đế thuyết, là thuyết pháp chân như, chẳng phá chẳng hai. Nếu hai ấy khác với đệ nhất nghĩa, tức có pháp chân như riêng, có pháp của thế đế, hoặc một pháp chân như. Chân như hãy còn không thể đạt được, thì xứ nào nên có hai pháp chân như có thể đạt được. Nếu nói hai đế, ở đây nói như thế, là không khác với thế đế, nhưng lại riêng có đệ nhất nghĩa đế, do một tướng, nghĩa là vô tướng. Nghĩa như thế ấy nên Sư nói kệ:

*Nếu người không nhận biết  
Nghĩa của hai đế này  
Thì đối pháp Phật sâu  
Tức không biết chân thật.*

*Hỏi:* Ở đây thế nào là đế?

*Đáp:* Nếu pháp ấy không bị phá.

*Hỏi:* Hai đế này vật gì không bị phá?

*Đáp:* Một tướng. Đó là vô tướng. Vì không có tự thể, như bản tánh không. Như thế tức là đế. Như có kệ trong ấy nói về tướng của đế:

*Hai thứ pháp đều không  
Hý luận, chẳng hý luận  
Chẳng phân biệt, chẳng khác  
Nghĩa ấy là tướng đế.*

Nếu như kệ này thì thế nào là Đức Như Lai dựa nơi hai đế để thuyết giảng? Tất cả Đức Như Lai đều không có chỗ dựa. Không dựa nơi thế đế, cũng lại không dựa nơi đệ nhất nghĩa đế. Đức Như Lai thuyết giảng, tâm không có đối tượng nương dựa, sao gọi là dùng nhiều ngôn ngữ để chỉ nói về đối tượng được luận bàn? Đế được nêu bày theo như cũ, như trước đã nói, về đệ nhất nghĩa đế, hoặc diệt hoặc sinh, cả hai đều không. Đây tức nên nói, thế nào là đệ nhất nghĩa đế?

*Hỏi:* Niết-bàn là thường. Nơi chôn của Niết-bàn kia là không sinh không diệt. Nếu như vậy thì tất cả nhóm bạn của ngoại đạo đều thành. Người của ngoại đạo ấy há có thể không nói lời như thế này: Niết-bàn của Tôi là thường, tịch tĩnh không động, không biến không hoại, có pháp có vật. Còn trong Niết-bàn kia thì không diệt không sinh. Những thứ ấy đều là người của ngoại đạo phân biệt về Niết-bàn, chấp trước về Niết-bàn. Điều ấy không tương ưng với thường, ngã, thắng. Ngoại đạo đã nói về thường, ngã, thắng, do không thể tánh?

*Đáp:* Thế nào là Niết-bàn của ông? Cái gì là Niết-bàn? Nhưng trong Niết-bàn không sinh không diệt.

*Hỏi:* Tham dục, sân si cùng âm v.v... đều dứt hết, lại không còn sinh nữa, đó gọi là Niết-bàn chăng?

*Đáp:* Đây gọi là dứt trừ hết. Nghĩa là lỗi lầm nơi vô thể diệt nên gọi là dứt trừ hết. Sự diệt trừ kia là như thế nào? Có thể ở trong diệt lại có diệt chăng? Hoặc ở trong Thể có vô Thể chăng? Do đâu ngăn chặn lời nói này của Tôi, ông (?). Vì dựa nơi vật gì để làm cảnh giới nhằm nói lời ấy. Là cảnh giới của Thể, cảnh giới của phi Thể? Là cảnh giới của hai thứ Thể, phi Thể? Tất cả các pháp đều không như thế, do trái nhau. Nếu chẳng sinh tức là vô Thể. Nghĩa ấy là thế nào? Ở trong vô Thể không sinh kia là có sinh chăng, mà ông ngăn chặn Tôi, cho trong không sinh này tức không có sinh? Dựa nơi nghĩa của A-hàm như đạo lý, nên ông nêu vấn nạn về không thoái chuyển. Niết-bàn là không, nên do khác với Niết-bàn lại không có pháp thành tựu như thế.

Có người nói như vậy: Cái gì gọi là đệ nhất nghĩa không? Xứ kia nói, cho đệ nhất nghĩa để gọi là Niết-bàn. Niết-bàn kia tức Niết-bàn cũng không. Lại có kinh nói: Thế Tôn! Nói Niết-bàn gọi là tịch tĩnh, là không có tất cả tướng, không có tất cả niệm. Lại có nơi nói: Niết-bàn này tức Niết-bàn gọi là thể, phi thể đều không. Có nhiều thuyết nêu bày như vậy.

Tất cả các thứ suy lường như thế về Thể của đệ nhất nghĩa đế là không thể đạt được. Thể nên không được ngăn chặn sinh, ngăn chặn diệt. Nếu ý của ông cho, đệ nhất nghĩa đế có Thể ít kém, nhưng có thể nêu bày, tức là Tôi cần làm rõ. Ông nay sao lại dùng để suy lường về xứ này? Lại như kinh nói, Tôi nay sẽ nêu bày. Đức Như Lai nói: Như pháp do Bồ-tát Văn Thù Sư Lợi thuyết giảng, là không có pháp như thế. Như vậy là không thuyết giảng, cũng không như vậy, cũng không thể đạt được.

*Hỏi:* Người nói như thế, vì sao nên tránh xa?

*Đáp:* Nếu không có một chút pháp nào là vật của vô thể tích tụ, hoặc nếu có thể nói, hoặc không có thể nói, tất cả đều không, như thế gọi là tránh xa, tức xả bỏ sự tranh chấp đối địch thuộc về hai đế này.

*Hỏi:* Nghĩa của lời nói nào cho là có lỗi?

*Đáp:* Nếu nói như thế tức đối với đạo lý A-hàm có trở ngại.

*Hỏi:* Vì sao đạo lý A-hàm có trở ngại?

*Đáp:* Như ở trước, Thánh giả Tu-bồ-đề nói: Vào thời gian nào, Đức Thế Tôn lúc xưa còn là Bồ-tát Ma-ha-tát, tu hành Bát-nhã Ba-la-mật, chánh quán về pháp này. Lúc ấy, chánh quán về sắc không sinh, cho đến chánh quán về Nhất thiết trí không sinh, chánh quán về phàm phu không sinh, cho đến chánh quán về Phật không sinh. Nhưng ý của ông cho, nghĩa của lời này là ai nói. Riêng có pháp tức là không tương ưng. Lại, Tôn giả Xá-lợi-phất không nói như thế. Như Tuệ mạng Tu-bồ-đề đã nói nghĩa của lời ấy. Tôi nhận biết như vậy là sắc không sinh cho đến Nhất thiết trí không sinh. Phàm phu không sinh cho đến Phật không sinh. Như thế là A-hàm có trở ngại, nên nghĩa của lời nói ấy tức không tương ưng.

Nếu ông lại cho, nghĩa của lời nói ấy, tuy không lia pháp nhưng nói là lia. Ví như giọt sữa, giọt nước rơi nơi thân tượng, là vật làm

mòn thân đá. Đệ nhất nghĩa đế cũng lại như thế. Nghĩa của lời do ai nói ấy, ở đây Tôi nay giải thích. Đây là không tương ưng. Do thể như sữa v.v... ở đây tức là có Thể. Ông chấp giữ nơi Thể rồi, ngoài pháp như giọt nước v.v... lại cho là khác với pháp được ngăn chặn. Ông nay vì sao cho đệ nhất nghĩa đế là có thể có thể tánh? Nếu có thể tánh, thì đây là sinh diệt. Tức có thể ngăn chặn, nói: Pháp không lìa có. Thế nên nghĩa của ông nên tức không tương ưng. Vì có pháp nào không phải là diệt, không phải là sinh?

*Hỏi:* Là đệ nhất nghĩa đế chẳng?

*Đáp:* Đế kia là pháp gì?

*Hỏi:* Là Niết-bàn chẳng?

*Đáp:* Đế kia lại có vật gì?

*Hỏi:* Phiền não, ám dứt hết tức gọi là diệt, cũng gọi là vô Thể. Như vậy Tôi nói gọi là Niết-bàn, là ý của Tôi lãnh hội.

*Đáp:* Nếu như thế thì pháp của đoạn diệt cũng là Niết-bàn. Nếu ám của nghiệp phiền não kia sinh trước, thời gian sau tận diệt, thì tận diệt vô thể cũng là Niết-bàn. Vị lai chưa sinh cũng là Niết-bàn. Niết-bàn như vậy chính là đoạn diệt. Nếu như thế thì pháp của đoạn diệt tức là nghĩa của Niết-bàn có thể thành tựu. Vị lai là không. Ở đây là chưa đến, vì sao tương ưng? Do nghĩa ấy, ông nên đáng xấu hổ để buông bỏ chỗ thủ giữ về Niết-bàn như thế.

*Hỏi:* Niết-bàn của ông thì Niết-bàn ấy là loại gì?

*Đáp:* Trong kinh có thể không thuyết giảng như thế này: Tất cả các pháp từ vô thị đến này là vắng lặng, bản tánh chẳng sinh, vì không tự thể.

Lại nữa, trong kinh nói: Thế Tôn! Nếu có Sa môn ở trong tướng tịch diệt nơi bản tánh của các pháp, cầu tìm thể của Niết-bàn, Tôi nói người ấy gọi là ngoại đạo.

Lại nữa, trong kinh có nói kệ:

*Vô thủy tịch chẳng sinh  
Tự tánh xưa nay diệt  
Nhưng khi chuyển pháp luân  
Thế Tôn mở bày pháp.*

Lại, A-xà-lê lại nói kệ:

*Chẳng tịch tĩnh chẳng đắc  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường  
Chẳng diệt cũng chẳng sinh  
Như thế gọi Niết-bàn.*

Như vậy là suy xét theo đạo lý A-hàm, về đệ nhất nghĩa đế có vật là không thành. Do nghĩa ấy, nên trước nói đạo lý chẳng phải diệt là chẳng diệt, chẳng phải sinh là chẳng sinh. Như thế, tất cả như thế tức là nghĩa không hai thành. Ở đây nói như vậy: Không sinh là sắc. Không khác với không sinh riêng lại có sắc. Sắc là không sinh, không khác đối với sắc riêng có không sinh. Cho đến Nhất thiết trí. Cho đến Phật hoàn toàn vắng lặng như thế, tức không khác với sắc. Cho đến Nhất thiết trí, cho đến Phật, ở đây đã nêu bày như thế.

Hoặc tận diệt, hoặc là sắc, hoặc lại chẳng hai. Tất cả pháp ấy chẳng phải hợp chẳng phải lìa, cho đến Nhất thiết trí, cho đến Phật, tức nghĩa ấy thành tự. Lời ấy là rất phiền toái, có thể xả bỏ vì không cần thiết. Vì đệ nhất nghĩa đế ngôn thuyết rất nhiều. Nhận biết như thế rồi, có thể xả bỏ lời nói ấy, không cần lại luận bàn về nghĩa của kinh. Tôi nay giải thích. Hoặc dựa nơi đạo lý. Hoặc dùng A-hàm. A-hàm ấy, vậy thế nào là A-hàm? Đó là tất cả kinh điển của Đại thừa. Trong tất cả kinh của Đại thừa đều nói những câu chẳng diệt v.v... như thế, nhưng trong Bát-nhã Ba-la-mật, điều ấy được thuyết minh nhiều nơi. Đây là A-hàm, nay nói là đạo lý.



*Hỏi:* Thế nào là đạo lý nơi A-hàm? Ở đây, kệ như thế là theo như ý của kinh giải thích?

*Đáp:* Tâm ông nên thanh tịnh, chí tâm khéo lắng nghe. Tôi nay giải thích. Ở đây gọi là diệt là đối với có của trên thể, không phải là có của vô thể. Sinh như thế, đoạn như thế, thường như thế, các thứ như thế. Thể kia như thế có vô số suy xét đều không thể thành.

*Hỏi:* Thể kia vì sao không thành?

*Đáp:* Do nhân duyên. Nếu những pháp nào có nhân duyên thì pháp ấy không có tự thể. Nếu không tự thể thì pháp ấy là vô thể. Vô thể này là không tự thể. Ví như sừng thỏ. Do không nhân duyên thể nên không pháp. Tất cả pháp ấy đều không tự thể. Do nhân duyên nên như huyền như mộng.

Nếu ý của ông cho pháp kia thật có Thể, là có tự thể, thì làm sao nhận biết là có? Là do nhân duyên sinh, cũng như bình chén. Điều ấy Tôi nay giải thích. Nhân duyên như thế, phân biệt là vô nghĩa. Nếu là tự thể của pháp thì đâu dùng nhân duyên, do trước đã tự có. Nếu không tự thể thì đâu dùng nhân duyên, do không pháp. Vì nghĩa ấy nên phân biệt nhân duyên tức không nghĩa lý. Nếu nói là thể, tức nên nhận biết như vậy. Pháp kia vô thể, là không có tự thể. Do đây, Đức Như Lai đã nói như vậy: Này Tu-bồ-đề! Tất cả hòa hợp đều không có tự thể. Do nhân duyên nên tất cả hòa hợp, hòa hợp nên đều không, hết thấy như thế, thể không thành tự.

*Hỏi:* Vì sao diệt v.v... nhưng không thành tự?

*Đáp:* Thể diệt khác với thể. Thể kia không sinh nên không thành tự.

*Hỏi:* Thế nào là không sinh nhưng được có Thể?

*Đáp:* Không có tự thể. Nếu những pháp nào không có tự thể, thì pháp ấy là không sinh, tức như sừng thỏ, vì tự thể là vô thể.

*Hỏi:* Pháp kia vì sao không?

*Đáp:* Là do nhân duyên. Nếu nói có Thể nhưng không nhân duyên thì không có pháp như thế.

Nếu ý của ông cho: Không số duyên diệt, phi số duyên diệt, các pháp như thế chẳng phải là có nhân duyên, nhưng là có chẳng không, thì nghĩa ấy là không đúng.

*Hỏi:* Vì sao là không đúng?

*Đáp:* Vì diệt như thế, ông há có thể không khởi tư duy này: Diệt kia là thể nào? Là có là không? Lại nữa, cái gì là vô vi như không v.v... đã không phải là sinh, vì sao là có? Nếu là có thì sừng thỏ cũng có. Nghĩa này là không thể có.

*Hỏi:* Nếu những pháp nào, tự thể là không, thì pháp ấy sinh tức không. Vì sao nói pháp ấy lại không diệt?

*Đáp:* Tâm của ông kiêu mạn, tự cho là thường xuyên phá đủ, tự yêu thích nhóm bạn của mình, thâm giữ diệt không bỏ. Tôi đối với điều trước đây, có thể không nêu bày, do chẳng sinh. Nếu chẳng sinh thì diệt làm sao thành. Nếu chẳng diệt, thì làm sao lại có thể thành chẳng sinh. Trong pháp chẳng sinh, không phải chỉ là không diệt, cũng lại không đoạn. Như thế, hoặc thường, hoặc một hoặc khác, hoặc đến hoặc đi, tất cả những thứ ấy, ở trong pháp không sinh đều không thành tự. Như kệ nói:

*Ở trong Thể chẳng sinh  
Tức diệt không thể đạt  
Chẳng diệt tức chẳng sinh  
Đều không thể thành tự.*

Hai pháp như thế tức không có trước sau. Nghĩa là pháp trước sinh lúc sau diệt cả hai. Hoặc cũng trước diệt lúc sau sinh cả hai.

*Hỏi:* Vì sao là không?

*Đáp:* Do pháp hữu vi là không, không có khởi đầu. Lại, tất cả pháp thủy đều là không.

*Hỏi:* Nếu người cho hữu vi là khiến, không có khởi đầu, tức không có lỗi ấy. Tôi thì không như thế, vì hữu vi là có khởi đầu. Trời Ma-hê-thủ-la, thời, vi trần v.v... là nhân duyên của hữu vi, là có, không phải không khởi đầu. Thế nên người nào cho hữu vi không có khởi đầu tức không có lỗi này. Hoặc trước sinh rồi, nơi thời gian sau diệt. Hoặc trước diệt rồi, thời gian sau mới sinh, không quyết định, nên hữu vi không có khởi đầu. Không phải là quyết định ấy, tức không phải là nghĩa của Tôi nói. Tôi tức không như thế, vì hữu vi là có khởi đầu. Trời Ma-hê-thủ-la, thời, vi trần v.v... là nhân duyên của hữu vi, là có, không phải không khởi đầu. Lại, Tỳ-da-bà nói như thế này: Sinh tất là tử. Tử tất là sinh.

*Đáp:* Ông đã đảo lộn rồi, mới cho khởi đầu tạo thế mạnh. Điều này trước đây Tôi đã không ngăn trừ rồi sao? Trời Ma-hê-thủ-la, thời, vi trần v.v... không phải là nhân duyên. Nếu chẳng phải là nhân duyên thì làm sao thành khởi đầu? Lại, ông dẫn trời Ma-hê-thủ-la, thời, vi trần, là nhân duyên của có hay là nhân duyên của không? Nếu lại là có, tức nghĩa hữu vi không có khởi đầu là thành. Nếu lại là không, thì trời Ma-hê-thủ-la, thời, vi trần, không phải là khởi đầu của hữu vi, do không phải là nhân, cũng như sừng thỏ. Thế của tất cả pháp đều không nhân duyên, nghĩa ấy là không thành. Nếu như người nào thâm nhận ý ấy, tức hữu vi không có khởi đầu, thì người kia như thế là có thể thấy biết lỗi lầm. Do thuyết kia nói hữu vi là có khởi đầu, nhưng hữu vi là không có khởi đầu, vì thế gọi là thấy biết.

*Hỏi:* Ông chỉ nói như thế, cùng với nhóm bạn khác là có lỗi, không trụ nơi nhóm bạn của mình.

*Đáp:* Nếu nói về thể, là mắc lỗi như thể. Lỗi không ở nơi Tôi. Lại, Tôi, ở trong tự thể là không như vậy, nơi tất cả pháp, Tôi không phân biệt pháp hữu vi là có, thì cái gì là khởi đầu, cái gì là không khởi đầu, là có. Cái gì là sau cùng. Cái gì là không sau cùng. Những thứ như thế, như A-xà-lê đã nói kệ:

*Trong tất cả Thể không  
Gì là chung cuộc, không  
Chung là chung cuộc gì  
Không chung, không chung gì?*

Suy xét như thể thì hai thứ sinh diệt lần lượt cùng đối nhau. Như cha con, nghĩa không tương ưng, tức không có diệt này.

*Hỏi:* Vì sao là không có?

*Đáp:* Suy xét về diệt ấy, pháp diệt như thể, hoặc ở trước có, hoặc lúc sau có, hoặc cả hai lúc có, hoặc một hoặc khác. Nếu hoặc là hai, thì tất cả không thành. Lại nữa, diệt tức diệt ấy gọi là vô thể, do lỗi hết chẳng phải là thường. Những thứ như thế, nếu là vô thể thì pháp kia vì sao lại thành có thành không?

Nếu ý của ông cho, Thể cũng là diệt, chẳng phải là phi Thể, thì thể như vậy vì sao diệt Thể? Nhưng lại có thể hoại. Như bình chén có thể diệt, do có Thể. Nếu không sinh thì xứ nào có Thể? Hoặc có thể có diệt. Hoặc có hoặc không. Như thế nên Đức Như Lai đã nói kệ:

*Người nào không chấp sinh  
Người ấy không vật diệt  
Không chấp trước có không  
Không giữ thể giới vật.*

Diệt này là như thế, vì sao thành có? hoặc thành tự không? Lại, diệt này tức diệt gọi là vô thường, ở trong pháp của ông, vô thường có ba thứ: Một là vô thường của niệm niệm hoại diệt. Hai

là vô thường của hòa hợp ly tán. Ba là vô thường rốt ráo như thế. Ở đây, ba thứ vô thường như vậy là thuộc về có không, Đức Thế Tôn đều ngăn trừ.

*Hỏi:* Vì sao đều ngăn trừ?

*Đáp:* Đức Thế Tôn nói: Này Tu-bồ-đề! Nếu có Thể, là có thể đạt được ngôn thuyết tận cùng. Lại có thuyết nói: Vật của vô thường tức là không thật, không phải là tướng sinh diệt. Nếu thể có diệt thì vô thường không thành. Nghĩa diệt như thế, nếu dựa nơi đạo lý A-hàm để suy xét, đều không thành tựu. Vì thế đối với diệt không nên thân giữ.

*Hỏi:* Nghĩa này là thể nào? Vì chỉ ngăn trừ diệt. Hoặc có hoặc không hay là lại ngăn trừ thể của tất cả pháp khác?

*Đáp:* Chấp giữ nơi tất cả thể, hoặc có hoặc không, thì chấp giữ này đều ngăn trừ, không phải chỉ ngăn trừ về diệt.

*Hỏi:* Do nghĩa gì nên ngăn trừ?

*Đáp:* Do đoạn trừ lỗi nơi lỗi, nên Sư nói như thế, tức là nói kệ:

*Nếu chấp trước có, thường  
Không, tức rơi đoạn kiến  
Thể nên người tuệ sáng  
Chẳng dựa nơi có không.*

Lại có thuyết nói, tức như kệ nêu:

*Nếu người thấy nơi có  
Hoặc thấy không, là si  
Không nhận biết tu hành  
Xứ tịch tĩnh an ổn.*

Lại nữa, có thuyết nói: Này Ca-chiên-diên! Có tức rơi vào thường. Không tức rơi vào đoạn.

Lại như trong kinh nói: Nay Ca-diếp! Có là một biên. Không là một biên. Giữa là chẳng phải có, cũng chẳng phải là không, do vô thể. Nghĩa này nên nhận biết. Không có tự thể, nên tất cả thể có, tất cả thể không, nghĩa đều không đúng. Nghĩa này như thế, như Đức Thế Tôn nói: Nay Tu-bồ-đề! Ở trong tất cả pháp của tự thể nơi thể, hoặc có hoặc không, nghĩa đều không đúng. Tu-bồ-đề nói: Thật vậy, thưa Đức Thế Tôn! Như vậy là rất nhiều nơi trong các kinh, nói thâu giữ tất cả thể hoặc có hoặc không, hết thảy đều nên ngăn trừ. Do vô thể. Do chẳng sinh nên có không đều không, cũng không có diệt.

*Hỏi:* Như thế như thế, ở trong pháp không sinh của tất cả pháp, không có diệt, như nghĩa không sinh của tất cả pháp, ông nay nên nói. Nghĩa ấy là như thế nào? Lại không đoạn chằng?

*Đáp:* Ở đây gọi là đoạn, tức đối với thể cho là có, không phải đối với vô thể, vì thể kia không thành.

*Hỏi:* Vì sao không thành?

*Đáp:* Vì tự thể tha thể thảy đều là vô thể. Do vô thể nên cũng như sừng thỏ. Chẳng phải là có tự thể. Chẳng phải là có tha thể. Chẳng phải là thể, chẳng thể, vì không sinh. Như thế, tất cả thể là không sinh, nghĩa này tức thành. Như A-xà-lê đã nói kệ:

*Hoặc tự Thể, tha Thể  
Hoặc Thể hoặc vô Thể  
Thấy như vậy không thấy  
Đệ nhất nghĩa pháp Phật.*

Vì thể vô thể tức cũng không đoạn. Lại, như thế thì tướng của thường đoạn là thuộc về có, hoặc thuộc về chẳng phải có. hai thứ như vậy, Đức Thế Tôn đều ngăn trừ.

*Hỏi:* Ở đây vì sao ngăn trừ?

*Đáp:* Đức Phật vì giáo hóa thành tựu Tôn giả Ca-chiên-diên nên đối với có không đều ngăn trừ. Đức Thế Tôn đã nhận biết đúng

về thể, phi thể thể nên không đoạn. Lại, ở đây, nếu bản tánh có thành, vì sao có thể nói là không pháp không vật, hoặc lại nói là khác, hoặc nói vô thể. Ở đây nếu có pháp thì có thể đoạn, có thể diệt, có thể mất, có thể được gọi là đoạn. Nhưng bản tánh của pháp có kia tự là không, vì sao không mất, nhưng hoặc nói là đoạn. Như kệ nêu:

*Nếu bản tánh pháp có  
 Đây có thể nói không  
 Nếu nói bản tánh khác  
 Nghĩa này không thể đạt.  
 Do bản tánh là không  
 Biến khác không thể được  
 Nếu bản tánh là có  
 Có thể nói biến khác.*

Lại nữa, ở đây trước nói có Thể. Nói có Thể rồi, lúc sau nói không, nên lỗi đoạn thường thành. Như kệ nêu:

*Nếu như tự Thể có  
 Chẳng phải không, cũng thường  
 Trước có, lúc sau không  
 Tức là thành đoạn kiến.*

Đây là gồm thâu hai thứ lỗi lầm về đoạn thường, nên đã ngăn trừ như thế. Nếu nói về thể, là thành lỗi đoạn thường. Do dựa nơi đạo lý A-hàm như thế, suy xét về đoạn kia tức không thể thành. Đoạn kia như vậy tức không thành tựu.

*Hỏi:* Vì sao không thành?

*Đáp:* Là do không có nhân. Do chẳng diệt. Gọi là đoạn, tức gọi là diệt vô thể. Vô thể là không nhân. Nếu hoặc là không diệt, tức cũng như sừng thỏ. Nếu pháp có Thể, có thể được nói là nhân, có thể được nói là diệt, cũng như bình chén kia. Sư đã nói như thế, đó là nói kệ:

*Pháp có nhân có diệt  
 Có thể thấy như mầm  
 Trong diệt không kẻ diệt  
 Thế nên không nhân diệt.*

Không nhân này tức nhận biết là không. Lại không diệt nên tâm ông như thế, muốn cầu chân thật, tức không nên chấp trước nơi đoạn.

*Hỏi:* Tôi nay đã hiểu, thọ nhận không đoạn ấy. Nếu gồm thâu đoạn này, thì trong tất cả ác là xấu ác tệ hại nhất. Vì sao chẳng thường?

*Đáp:* Tôi ở trên, há có thể không nói về chẳng sinh? Nếu chẳng sinh thì làm sao có thường? Nếu chẳng sinh là thường thì sùng thờ cũng là thường, tức là không thể có, nên chẳng phải là có thường. Đức Thế Tôn nói: Nếu pháp chẳng sinh, không thể nói là thường, cũng lại chẳng phải là đoạn. Thế nên hai thứ thường đoạn đều chẳng thành, do rơi vào biên. Nếu ý của ông cho hư không, ngã v.v... chẳng sinh mà có, cũng được gọi là thường. Như nói có pháp, không có nhân duyên nhưng thật là thường. Do nghĩa này nên hư không, ngã là thường tức thành, thì nghĩa ấy không đúng. Đâu dùng đến tư duy, như con của thạch nữ, hoặc đen hoặc trắng. Hư không v.v... là không nhưng ông tư duy cho là thường cũng như thế.

*Hỏi:* Hư không kia vì sao không vật?

*Đáp:* Không v.v... là vật hoàn toàn không thể đạt được, cũng như sùng thờ. Rốt ráo như thế. Sáu căn, mỗi mỗi đều không thể đạt. Không v.v... như vậy cũng không thể thủ đắc. Thế nên nhận biết là không. Do là không, nên hư không v.v... là thường, nghĩa tức không thành. Lại không sinh, nên nghĩa không tức thành. Như ý của ông cho là có pháp. Hoặc nên pháp chưa có chẳng thành, pháp có chẳng thành, do chẳng sinh, do không có tự thể. Nếu có Thế thì do tự thể



nên pháp kia là có, không cần hòa hợp, do là có. Nếu không tự thể, thì trong không tự thể tức không có pháp, do không vật nên cũng như sừng thỏ. Như kệ nói:

*Thể không có tự Thể  
Tức là không có pháp  
Nhân duyên ấy, sinh ấy  
Nghĩa ấy không như thế.*

Hoặc ý của ông cho hư không là có, do có tướng, thì tướng ấy cũng không, không trước không sau, cũng không cả hai. Lại có chẳng sinh. Nếu pháp chẳng sinh nhưng có tướng, thì sừng thỏ nên có tướng dài ngắn v.v... Nghĩa này là không đúng.

Hoặc ý của ông cho tướng ngã có thể đạt được, thì tướng ấy, sáu thức không giữ lấy nên cùng không thể đạt được. Nếu ý của ông cho là tướng hiện thấy, tức là mất tự pháp, do căn đạt được. Nếu như thế thì chỗ lập của ông về ngã là vô thường v.v...

Hoặc ý của ông cho không phải là cảnh giới của căn, thì tướng tức không gồm thâu.

*Hỏi:* Tuy phá trừ như thế, nhưng thật là có, Tôi nói một câu. Ở đây, nếu một câu gồm thâu hai chữ để nêu bày, tức nhận biết pháp kia là có, cũng như tắm rửa. Ngã cũng như thế. Do hai chữ để nói, tức nhận biết là có ngã.

*Đáp:* Lời này là không thành, vì chỉ là lời nói về một bên. Như hư không kia, cũng như mộng v.v... Ngã cũng như vậy, thế nên là không có ngã. Như hư không kia, lại cũng như mộng. Ở đây tất cả những điều đã nói về hai chữ thấy đều là không. Ngã cũng như thế, vậy nên không có ngã. Lại, không có ngã là do sự tạo tác ấy, nếu vật là tạo tác, tức nhận biết là không có ngã. Cũng như bình chén kia. Như vậy, thân tạo tác nên thân không có ngã, tức do tạo tác ấy.

Hoặc ý của ông cho, do trong thân thấy tướng như mạng v.v... nên nhận biết là có ngã, thì trong tướng như mạng v.v... là vô thường nơi vô thường. Suy xét như thế, thường tức không thành.

Hoặc ý của ông cho, Tôi thật không nói có pháp là thường. Cũng lại không nói không pháp là đoạn. Lại nữa, có pháp nơi ba đời chuyển, không diệt gọi là thường. Hoặc không pháp, không thể có nghĩa, vì thế Tôi nói có pháp là thường. Hoặc không pháp, tức đây là đoạn.

Ý của ông là thế, Tôi nay giải thích. Nếu có pháp, tức là có thể nói ba đời lưu chuyển. Pháp thường nhất định trụ, không động, không biến, vì sao có được ba đời lưu chuyển. Nếu lưu chuyển tức là vô thường.

*Hỏi:* Thế nào là vô thường?

*Đáp:* Như quá khứ, vì sao là thường? Nếu quá khứ tức là vô thường. Thế nào là quá khứ? Quá khứ gọi là mất, gọi là hết, gọi là diệt, gọi là vô thể. Pháp kia vì sao là thường? Nếu pháp kia là vô thể, thì vì sao là quá khứ. Nếu thể có vật, thì vì sao là quá khứ. Nếu pháp kia là có, thì con của thạch nữ cũng nên là thường, do vô thể. Lại, nếu quá khứ thì nghĩa thường chẳng thành. Đời vị lai là thường, nghĩa cũng không thành.

*Hỏi:* Vì sao không thành?

*Đáp:* Do vị lai này gọi là vô thể, gọi là chẳng sinh, gọi là chẳng xuất. Pháp kia nếu như thế, vì sao gọi là thường. Nếu pháp ấy là thường thì sừng thỏ cũng là thường. Nghĩa này là không thể có. Nếu cho là có vật, thì vì sao là vị lai. Nếu hoặc là thường. Nếu hoặc là vị lai, nghĩa đều không tương ưng.

Lại, hiện tại là thường, nghĩa cũng không thành.

*Hỏi:* Vì sao không thành?

*Đáp:* Do hiện tại này là pháp hiện lưu chuyển nên gọi là hiện tại. Pháp của hiện tại kia, một niệm không dừng trụ. Nếu một niệm trụ, thì một kiếp cũng trụ, nhưng tướng của trụ này thật sự là không thể đạt được. Do không trụ nên niệm cũng là không. Nếu niệm chuyển thì vì sao là thường. Hoặc chẳng sinh thì sao có hiện tại, vị lai, quá khứ, thời tiết thành tựu. Thời là vô thể. Nếu có Thể thể thì quá khứ, vị lai, hiện tại tức không là thời. Nếu là thời thì quá khứ vị lai hiện tại chẳng phải là thể. Thời hoặc cùng với thể hoặc một hoặc khác, nghĩa đều không thành. Lại, thời cùng với thể có hãy còn không thành, hướng chỉ là quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc lại là thường. Nếu có Thể là thường, thì thể tự chẳng thành. Thể chẳng thành thì vì sao thành thường? Thể nên thường là không. Như ý của ông cho như pháp kia không vật, tức chẳng phải là pháp, thì đây là hết sức chẳng thành. Ý của ông do đâu cho không vật tức chẳng phải là pháp. Nếu do không vật nên chẳng phải là pháp, thể thì pháp có cũng chẳng phải là pháp, do không cùng với có là cùng đối nhau. Vì pháp không là không, nên pháp có cũng không, do pháp không kia không thành tựu. Như pháp không ấy không thành pháp, thì sao pháp có lại được thành pháp? Vì sao pháp có gọi là pháp có?

Hoặc ý của ông cho, pháp có này lại có nhân duyên nên có pháp có ấy, tức pháp có cùng với pháp không kia là không đối nhau. Ở đây nay giải thích. Nếu ông phân biệt về pháp có này lại có pháp có, hai pháp bình đẳng, tương tự cùng đối nhau, chẳng đồng với không, thì pháp có này lại có pháp có, lại không có pháp có. Điều ấy Tôi nay giải thích. Nếu pháp có kia lại có pháp có, tức là vô cùng.

Hoặc ý của ông cho, từ nơi pháp không mà có pháp có, thể thì không nhân nhưng có pháp sinh, tức là pháp có, nghĩa ấy không thành tựu. Như vậy là pháp không mà có pháp sinh, là điều người không tin ưa. Có không như thế, ông nên xả bỏ, chớ thâm giữ.

Lại, pháp có nêu rõ chỗ cùng đối, chỉ rõ pháp ấy là pháp có, nếu pháp ấy có Thể thì được nói là pháp có. Nếu vô thể, tức không được gọi là pháp có, là thể kia không thành. Thể nếu chẳng thành, thì vì sao có thể thành có thành không. Ông có thể xả bỏ phân biệt về có không ấy, không nên dùng làm gì.

Lại có nghĩa được giải thích. Các pháp diệt sinh đoạn thường như vậy nghĩa ấy là thể nào? Là trong một vật, một thời mà có, hay là nên có trước sau. Ở đây, Tôi nay giải thích. Pháp không tương ưng, vì sao nơi một xứ lại cùng trái nhau? Do diệt v.v... trái nhau, nên không thể đồng xứ, ở trong một vật vì sao không hoại.

Hoặc ý của ông cho, ở trong một niệm có diệt có sinh, có đoạn có thường v.v... tức không tương ưng. Nếu ông lại cho ở trong một vật không phải là một niệm chuyển khác, khác với trong niệm chuyển sai biệt, tức không tương ưng.

*Hỏi:* Vì sao gọi là không tương ưng?

*Đáp:* Vì nếu như thế là lại khác với pháp diệt, lại khác với pháp sinh. Lại khác với pháp đoạn, lại khác với pháp thường. Trong một vật ấy, vì sao dị biệt? Nếu ý của ông muốn tránh lỗi như vậy, tức cho vật khác diệt khác, ngoài vật có sinh khác. Đoạn khác thường khác. Những thứ như thế, ở đây tức chẳng thành.

*Hỏi:* Vì sao chẳng thành?

*Đáp:* Vì nếu như thế, tức đối với một vật cũng có thể nói có, cũng có thể nói không. Không có đạo lý ấy. Thế nên một khác, nghĩa tức chẳng thành. Chẳng phải chỉ là diệt, vì một khác chẳng thành. Lại là thể nào? Pháp nếu có diệt v.v... thì pháp kia cùng diệt v.v... vì một khác chẳng thành.

*Hỏi:* Vì sao, là chỉ diệt v.v... nên một khác chẳnggui, hay là tất cả pháp nên một pháp chẳng thành?

*Đáp:* Tất cả các pháp đều cũng như thế, đều một khác không thành. Như câu kệ nói: Nghĩa cũng chẳng phải một, chẳng phải khác.

*Hỏi:* Vì sao tất cả các pháp đều một khác chẳng thành?

*Đáp:* Do chẳng sinh. Như thạch nữ. Nếu pháp có sinh, thì nghĩa một – khác thành. Nếu tất cả pháp đều chẳng sinh, thì nghĩa của một khác làm sao có thể thành. Như thạch nữ vốn tự chẳng sinh, là không tự thể. Lại không tự thể là do nhân duyên. Pháp nhân duyên là không pháp có thể đạt được. Nếu là nhân duyên tức chẳng phải là sinh. Như trong kinh nói, nghĩa một khác này tức không thành tự.

*Hỏi:* Vì sao nhân duyên gọi là chẳng sinh? Nếu chẳng sinh thì vì sao nói gọi là nhân duyên? Nếu là nhân duyên thì vì sao chẳng sinh? Nếu là chẳng sinh thì vì sao là nhân duyên? Như nhân duyên ấy, gọi là chẳng sinh thì nghĩa không tương ưng.

*Đáp:* Không tương ưng này, nếu nói là nhân duyên tức không tương ưng. Nếu thể là có thì làm sao là nhân duyên, do trước đã có. Còn như là không, tức là không pháp làm sao là nhân duyên, do không pháp. Như không pháp ấy mà có nhân duyên, thì sừng thỏ cũng nên là nhân duyên. Nhân là vô thể, do không vật, như hoa đóm hư không. Thế nên đạo lý của nghĩa này tức thành. Tư duy về nhân duyên tức là chẳng sinh, thì cái gì là nhân duyên.

*Hỏi:* Nhân duyên có hai thứ: Một là trong. Hai là ngoài. Trong, đó là vô minh duyên hành, cho đến lão tử. Nhân duyên bên ngoài đó là chủng tử, mầm v.v... trong tất cả khí thể gian?

*Đáp:* Pháp ấy như thế, nay cùng xét tính. Nếu ông phân biệt mười hai phần như vô minh v.v... này, là pháp nhân duyên như ông đã nói, thì mười hai phần ấy, là như phần của xe. Đối với xe là phần, gọi là nhân duyên. Vì mười hai phần này cùng hòa hợp gọi là nhân

duyên, hay là nơi mỗi mỗi phần tự là nhân duyên. Là từng hai, hai phần nơi hai phần là nhân duyên, hay là nên ở ngoài tất cả pháp này lại có nhân duyên, là chỉ có tướng mạo. Tất cả pháp ấy, suy xét như thế đều chẳng tương ưng.

*Hỏi:* Vì sao gọi là chẳng tương ưng?

*Đáp:* Do niệm niệm, nếu chỉ là một, tức không có nhân duyên.

*Hỏi:* Vì sao là một, tức không có nhân duyên?

*Đáp:* Vì nếu như thế thì chỉ là một vô minh được gọi là nhân duyên, các pháp còn lại không phải là nhân duyên. Lại, cả hai cũng chẳng phải là nhân duyên, do diệt cùng với sinh, hai thứ không cùng kết hợp. Như sinh, chẳng sinh tức chẳng hòa hợp. Phân biệt về phần của xe cũng không tương ưng, vì nhân duyên hòa hợp là không thể thủ đắc. Hiện thấy phần của xe, ở trong một thời gian có pháp hòa hợp. Còn phần như vô minh v.v... ở trong một thời gian không thấy có pháp. Nhân duyên như thế gọi là nhân duyên. Như xe của phần xe, phần như vô minh v.v... tức không như thế, vì diệt sinh sinh diệt pháp không hòa hợp. Nếu không hòa hợp là nói về pháp gì? Nếu không có đối tượng nêu bày thì sao gọi là nói pháp. Ngôn thuyết hiện có là tướng mạo của pháp. Vì sao tướng mạo có thể được nói là có. Như A-xà-lê Đề-bà nói kệ:

*Một pháp gọi vô Thế  
Là do không hòa hợp  
Nếu như một vô Thế  
Tức là không hòa hợp.*

Nếu lìa các phần lại riêng có pháp, tức chẳng phải là nhân duyên do chẳng sinh. Nhân duyên như thế, nghĩa chẳng sinh thành. Như Đức Phật nói: Nói nhân duyên, nhân duyên tức không. Vì thế nên xả bỏ nghĩa của nhân duyên, không nên thâm nhận. Suy xét như vậy, thì nghĩa một nghĩa khác, cả hai đều không thành. Lại, thấy một rồi, tức

giữ lấy khác cùng đối. Đã thấy khác nên giữ lấy một cùng đối. Cùng đối chẳng thành, như kệ nói:

*Khác, khác ngoài nhân duyên  
Lại không có pháp sinh  
Không khác ngoài nhân duyên  
Tức không pháp đạt được.  
Khác, khác lại không khác  
Không khác, khác cũng không  
Như khác ấy là không  
Khác lại không thể đạt.*

Một khác như thế nên xả bỏ, chớ thâm giữ. Xả bỏ như vậy xong, nhận biết bản tánh là không, tâm nghĩ nhớ về không ấy, đâu dùng để thâm nhận về hư vọng chẳng thật.

*Hỏi:* Như thế như thế, tất cả các pháp, bản tánh tự không, thì đệ nhất nghĩa ấy là chân là thật, Tôi nay mới hiểu. Đức Như Lai là thật ngữ, như Đức Thế Tôn nói: Tất cả các pháp, bản tánh tự không, không có tự thể. Đây lại là thể nào? Người của thế gian tất cả hiện thấy đến đi chẳng thành?

*Đáp:* Là do A-hàm.

*Hỏi:* Thế nào là A-hàm?

*Đáp:* Nghĩa ấy như thế, ở trong Đại Kinh, Đức Như Lai nói: Này Tu-bồ-đề! Tất cả các pháp, hành đến đi đều không. Người kia không nhận biết nên chấp giữ chẳng bỏ. Nhưng pháp không ấy là không đến không đi. Không có một pháp nào là chẳng không. Lại nói: Tất cả các pháp đều không đi đến. Đây là A-hàm. Lại là đạo lý. Nếu pháp chẳng sinh tức không đến đi, cũng như sừng thỏ. Nghĩa ấy thành tựu. Lại, kệ nói:

*Đã đi tức chẳng đi  
Chưa đi cũng chẳng đi*

*Lìa đã đi chưa đi  
Hiện đi tức không đi.*

Ở đây lại nói rộng. Thế nào là đi? Pháp gì là đi? Người đi là ai? Nếu là ngã đi, thì do vô ngã nên nghĩa đi không thành. Pháp của ông cho ngã là thường, không dao động, làm sao có thể đi. Nếu ngã có thể đi thì hư không cũng đi, nhưng hư không này thật không có pháp đi. Ngã thì không thể từ nơi phương này đi đến phương kia, vì không lìa không hợp. Ông đã lập ngã hiện hữu khắp tất cả xứ tức không có xứ đi, vì tự tại nắm giữ hiện có khắp hết thảy. Do nghĩa ấy nên ngã tức không đi.

Hoặc ý của ông cho, do thân tùy tâm, vì vậy có hành, nghĩa này là không đúng, do có lỗi về thường, vô thường. Lại do có lỗi là có phần không phần. Lại do có lỗi về có sắc không sắc. Vì tâm không phải là tạo tác, nên thân không tùy hành. Hành không thể đạt được. Tâm, thân có không, nên thường không thành tựu, làm sao từ phương này đi đến phương kia. Như đệ tử của Ca-ty-la ý cho do nhân duyên thắng nên trượng phu lưu chuyển, như thế gọi là hành. Trượng phu tạo tác rồi xoay chuyển, nên gọi là trở lại. Thế nên do thắng tức có được đến đi. Điều ấy Tôi giải thích. Ông nay chính là dùng hoa của hư không làm một viên hoan hỷ để cùng với thạch nữ khiến thọ dụng. Vì *thắng* của ông là không, nhưng ý ông cho, do lực của *thắng* nên trượng phu đến đi. Thắng tuy là thường, nhưng có thể sai khiến trượng phu đến đi, nghĩa cũng như thế. Theo ý của ông lãnh hội, như trượng phu đi đến, tức chẳng phải là tạo tác, nên cũng không thành tựu. Pháp có đối tượng hành, hoặc thôn xóm thành ấp v.v... điều này trước đã ngăn trừ, do chẳng sinh.

Lại nữa, như có người nói về hữu vi, ngã kia tức không đi, vì không lay động. Hành là tướng mạo. Tướng mạo như thế, không phải là thể của hữu vi. Như vậy là đều nói, tất cả hữu vi niệm niệm là vô



thường, như thế là chẳng dừng trụ, vì sao có hành? Do đó kệ nói, có sinh nên được nói là hành, cũng được nói là tác giả. Như vậy nên biết pháp hữu vi tuy sinh tuy hành, thì sinh như thế, ở trước đã ngăn trừ. Lại có kệ nói:

*Hữu vi không xứ đến  
Niệm niệm không dừng trụ  
Lại cũng không xứ đi  
Như thế nên không trụ.*

Như vậy, hữu vi đi đến xứ khác, tức không có lý ấy, vì không hành tác. Như thế, hữu vi hãy còn không thành hướng chi là có hành đi đến, hoặc đến rồi trở lại, vì tự thể là không.

Hoặc ý của ông cho âm có hành đi đến, hữu vi không gồm thân. Nghĩa này không đúng, vì âm không thành.

*Hỏi:* Vì sao không thành?

*Đáp:* Do nhân duyên là không. Nghĩa này là thế nào? Cũng như sừng thỏ, hoàn toàn là như thế. Vì không có nhân duyên, nên các âm như sắc v.v... cũng lại như thế. Nhân duyên rốt ráo là không thể thủ đắc. Ở đây, nhận biết nhân duyên là không như thế, nên các âm như sắc v.v... là không. A-xà-lê đã nói kệ:

*Lìa nhân duyên của sắc  
Sắc tức không thể đạt  
Cũng lại không lìa sắc  
Mà thấy nhân duyên sắc.  
Lìa nhân duyên của sắc  
Sắc tự thành tựu sắc  
Vật chẳng được nhân duyên  
Chẳng được không nhân duyên.*

Nên nhận biết như thế. Không nhân duyên nên sắc tức là không. Hết thấy là như vậy.

Hoặc ý của ông cho vi trần là có. Điều ấy là không thành, nên nghĩa hành như vậy là không thể thành. Như ông nêu bày, tất cả hiện thấy có hành đến đi. Nghĩa này không đúng, vì hiện tại không thành.

*Hỏi:* Vì sao không thành?

*Đáp:* Vì hiện ấy, tên gọi hoặc là nhận biết hoặc là vật, điều ấy Tôi nay giải thích. Nếu nhận biết tức nên nói. Thế nào là nhận biết? Hiện ấy là của ai? Hoặc sáu cảnh giới là có thể đạt được, nhưng cảnh giới là không, thì làm sao có thể nhận biết được là hiện. Do có niệm niệm nên pháp kia tức không hiện, cho đến không nghi, có hiện không hiện. Thế thì *thắng*, nhận biết của biết hiện, thì nhận biết ấy không phải là cảnh giới hiện nhận biết, nên nhận biết không thành. Người nói có vật tức bỏ pháp của mình, thì vật làm sao hiện? Tướng hiện ấy, về lượng đã ngăn trừ trong pháp, tức ngăn trừ rộng sự việc này, thì ở đây cái gì hiện? Nay cái gì hiện? Lại như Đức Như Lai có kệ nói:

*Mắt tức không thấy sắc  
Thức tức không biết pháp  
Đệ nhất ẩn mật này  
Thế gian không thể biết.*

Nghĩa như thế, A-xà-lê nói:

*Người nào tự nơi mình  
Không từng có thể thấy  
Nếu không thể thấy mình  
Sao thể thấy người khác.*

Như vậy là không hiện, hiện không thể đạt được. Như lời ông nói, tất cả hiện thấy có đến đi, nghĩa ấy là không đúng. Đến đi không phải là sắc, làm sao nói là hiện. Không phải là đối tượng đạt được của mắt, không phải là đối tượng nhớ nghĩ của ý. Pháp kia không thành có, há có thể hiện thấy?

Hoặc ý của ông cho: Do có so sánh nên nhận biết là có, thì sự so sánh ấy cũng không thành. Do trước có hiện nên so sánh cùng với đang hiện, nhưng cả hai đều chẳng thành. So sánh gọi là nhận biết, là ý phân biệt. Như thế thì so sánh chỉ là ý có thể giữ lấy, thuộc về ý. Thế nên nghĩa này tức không như vậy, vì ý cũng là không.

*Hỏi:* Ở đây, nghĩa như thế, nếu pháp chẳng sinh tức không có đến đi, cũng lại không hiện. Ai có tâm an ổn, là người không cuồng loạn để thọ nhận nghĩa này. Nghĩa là, ở trong tất cả pháp không sinh mà có đến đi. 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 điều ấy, do chẳng sinh nên thấy đều chẳng thành. Lại, tất cả pháp vì sao chẳng sinh?

*Đáp:* Như kệ nói:

*Chẳng tự, chẳng phải tha  
Chẳng hai, chẳng không nhân  
Tất cả pháp như thế  
Vì vậy đều chẳng sinh.*

**HẾT - QUYÊN HẠ**

**SỐ 1566/15**  
**BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH**

*Tác giả: Bồ tát Long Thọ (Kệ bản). Bồ tát Phân Biệt Minh giải thích.*

*Hán dịch: Đồi Đường, Đại sư Ba La Phả Mật Đa La.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ <sup>(1)</sup>.*

**QUYỂN 1**

**Phẩm thứ 1: QUÁN VỀ DUYÊN, phần 1**

*Đoạn khắp các phân biệt  
Diệt tất cả hý luận  
Hay nhỏ trừ gốc Hữu  
Khéo thuyết pháp chân thật.  
Nơi cảnh phi ngôn ngữ  
Khéo an lập văn tự  
Phá tâm vọng, tuệ ác  
Thế nên cung kính lễ.*

*Giải thích:* Các kệ như thế, nghĩa ấy là thế nào? Bậc Thánh sư của Ta, như chỗ tự chứng đắc, ở trong Bát-nhã Ba-la-mật thâm diệu đã nghiệm xét kỹ về chân lý, mở bày rõ về nghĩa thật, nhằm đoạn trừ các thứ lưới tuệ tà ác. Người theo ác kiến, tuy tu phạm hạnh, nhưng do mê lầm nên đều thành bất thiện. Nay muốn khiến họ tỏ ngộ, hiểu

<sup>1</sup> Người đọc nên xem phần “Lời thưa của người Việt dịch” (ở cuối quyển thứ 15) trước khi đọc Luận này.

rõ về chánh đạo, nên dựa nơi A-hàm (Giáo pháp) thanh tịnh tạo ra Trung Luận này, tuyên thuyết thông hợp về lời Phật. Về đối tượng thực hiện của Luận, tướng ấy là thế nào? Nghĩa là Đức Bà-già-bà thấy rõ các chúng sinh do vô minh, tức đã bị vô số các thứ hý luận như sinh diệt đoạn thường một khác đến đi v.v... nơi rừng rậm tà kiến của thế gian hủy hoại, nên khởi tâm bi đê nhất, phát tuệ dũng mãnh, nơi vô lượng ức trăm ngàn câu-chi na-do-tha kiếp, vì hành lợi tha, tổn xả thân mạng, tâm không chán mệt, có thể gánh vác vô lượng nhóm phước tuệ, vào sâu nơi biển cảnh giới Bát nhã, đoạn dứt tất cả các thứ hý luận, chẳng phải là không phân biệt tha duyên, chứng đắc hết thấy pháp cam lồ chân thật. Ở nơi nẻo kia, thọ mạng có sai biệt về tánh xứ thời v.v... đều thâm nhận lợi ích, không chung với tất cả Thanh văn, Duyên giác cùng các ngoại đạo, chỉ vì tiến hướng nơi đê nhất thừa nên dựa vào Thế đế, Đê nhất nghĩa đế, thiết lập các danh tự câu nghĩa như chẳng sinh v.v... Ở đây, là tối thắng trong duyên khởi thật thuyết, vị A-xà-lê của Ta, cũng đối với văn cú như chẳng khởi v.v... khai thị đạo lý như thật của Đức Như Lai, đạt được thắng giải như thật, sinh dũng mãnh tột cùng. Như chỗ thông đạt, tán thán Đức Bà-già-bà, nên tạo ra Luận này. Lại, nước từ bi hợp tâm, suy nghiệm về điều đã lãnh hội, khiến cho thế gian kia cùng được hiểu biết, nên nói ra lời này. Như kệ nêu:

*Chẳng diệt cũng chẳng khởi  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường  
Chẳng một chẳng vô số  
Chẳng đến cũng chẳng đi.  
Duyên khởi, hý luận dứt  
Thuyết giảng tức khéo diệt  
Lẽ bậc Bà-già-bà  
Tối thượng trong các thuyết.*

*Giải thích:* Thứ lớp của câu nghĩa ấy đã giải thích không gián đoạn, là giải thích nghĩa của Luận này, thế nên nêu bày trước. Câu

nghĩa như thế: Hủy hoại nên là diệt. Xuất sinh nên là khởi. Nối tiếp nơi tử nên là đoạn. Tất cả thời trụ nên là thường. Nghĩa không riêng chẳng khác nên là một. Nghĩa sai biệt khác nhau nên là vô số. Nghĩa hướng tới đây nên là đến. Nghĩa hướng tới kia nên là đi. Không có diệt này nên là chẳng diệt, cho đến không có đi ấy nên là không đi. Khởi diệt một khác kia là sự ngăn trừ của đệ nhất nghĩa. Đoạn thường là sự ngăn trừ trong thế tục. Đến đi, hoặc nói là cùng ngăn trừ của cả hai. Hoặc có thuyết nói tất cả như thế đều là sự ngăn trừ đối với đệ nhất nghĩa, do sự tạo tác của chúng.

Vị *kia*: (Nơi câu Lễ **Bĩ** Bà-già-bà) Là Đức Phật, Bà-già-bà (Thế Tôn).

*Duyên khởi*: Là vô số nhân duyên hòa hợp, có thể khởi nên gọi là duyên khởi. Tự tánh của ngôn ngữ được nắm giữ vĩnh viễn không hành nên gọi là hý luận dứt. Tất cả tai họa chương ngại đều không, hoặc khi tự tánh không nên gọi là khéo diệt.

*Thuyết*: Là nghĩa mở bày diễn nói, chân chánh không điên đảo. Thông đạt hai thứ vô ngã là người pháp, thế nên gọi là Phật, Thế Tôn. Do nghĩa như vậy nên con đánh lễ. Tối thượng trong các thuyết: Câu này là nói về gì? Duyên khởi không điên đảo do Đức Phật giảng nói là mở bày chỉ rõ cho hàng người, trời về con đường tin vui của Niết-bàn, là chỉ dạy trao truyền pháp tối thắng cho hàng Thanh văn, Duyên giác, Bồ-tát. Như chỗ diễn nói là chân chánh không điên đảo, là duyên khởi thù thắng.

*Hỏi*: Ông vừa tự nói: Thuyết pháp duyên khởi. Nếu nói duyên khởi thì vì sao nói là chẳng khởi (chẳng sinh)? Nếu nói chẳng khởi thì sao gọi là duyên khởi? Lời ấy là tự trái nhau, lại sinh sự lãnh hội thoái thất nên ngữ nghĩa cùng hoại. Như cho tất cả ngôn ngữ đều là vọng.

*Đáp*: Nếu tất cả duyên khởi đều chẳng sinh, tức nên có sự lãnh hội như thế, thì tôi mắc lỗi ấy. Nhưng tôi chưa từng nói tất cả duyên

khởi đều chẳng sinh, nên không có lỗi như trên. Nghĩa này là thế nào? Trong thế đế là có duyên khởi, chẳng phải đệ nhất nghĩa cũng có duyên khởi. Nên nói về nhân thì nghĩa ấy chẳng thành, cũng như bổ thí v.v... Trong đệ nhất nghĩa không nói là thiện. Gồm thân sinh tử nên gọi là thiện. Lại như nói thức là ngã. Nơi đệ nhất nghĩa, thức thật chẳng phải là ngã. Hiểu biết như thế, vì vậy không có lỗi. Lại như hóa tác trượng phu sinh khởi. Tự tánh của trượng phu thật là không khởi, cũng như ngọn lửa huyễn nhập vào bên trong sinh khởi, là theo thế tục nên nói, chẳng phải là đệ nhất nghĩa, do vậy không có lỗi.

*Hỏi:* Sau khởi là ngăn trừ diệt, tướng của pháp nên như thế, do pháp kia có trước, nên như chẳng đoạn?

*Đáp:* Sinh tử không có khởi đầu, nên diệt trước sinh sau, đây cũng đồng ngăn trừ, chẳng phải hoàn toàn là lỗi của nhân. Quán thứ lớp của nghĩa, không quán khác, vẫn nếu ngăn chặn trước thì sinh cùng với diệt đồng có lỗi.

Lại nữa, người của Bộ Đàm Vô Đức nói: Luận của ông đầu tiên nói về chẳng sinh diệt. Đây là pháp vô vi, khác với duyên khởi. Nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì trong pháp của Tôi là có duyên khởi. Luận của ông trước tiên nói: Chẳng phải là Thanh văn v.v... cùng với duyên khởi, vì nghĩa không tương ưng. Luận giả nói: Vì ngăn chặn chấp nơi tự tánh, nên nói chẳng sinh v.v... khác với pháp duyên khởi, khiến ông được hiểu. Nếu nói có duyên khởi vô vi kia, khiến người khác tin, thì nghĩa ấy chẳng đúng, vì nghiệm xét là vô thể. Nếu ý của ông cho: Duyên khởi quyết định gọi là duyên khởi vô vi, thì sự hiểu biết này là có lỗi. Vì sao? Vì do ngăn chặn sinh. Sinh ấy là vô thể, không nên gọi là chung, do vô vi không khởi nhân có, ví như trụ.

Lại nữa, Sư của Kinh Bộ nói: Nghĩa chẳng sinh v.v... chẳng phải là hàng Thanh văn không chung. Nghĩa này là thế nào? Bộ kia

cho sinh khác với vô thể, gọi là chẳng sinh, như chẳng tự tại. Ngoại đạo kia hiểu là diệt. Diệt này là vô thể, gọi là chẳng diệt, ví như vô ngã. Dựa nơi nhân, quả sinh nên chẳng đoạn. Quả sinh nhân hoại nên chẳng thường. Như ngọc báu ma-ni, phân bò khô vụn, hòa hợp với ánh sáng mặt trời, như thể là lửa sinh. Không thể nói là Thể kia nên chẳng là một. Không thể nói là Thể khác nên chẳng là vô số. Như vậy, lúc sinh thì hoại, nên nghĩa không đến không đi đúng như ở đây. Luận của ông trước tiên nói: Không chung với Thanh văn riêng có duyên khởi, nghĩa ấy là không đúng. Luận giả nói: Ông tuy có lời này, là trái với lý của chánh đạo. Nghĩa đó là thế nào? Sự sinh kia là không sinh. Tôi muốn khiến cho người khác hiểu rõ về chẳng sinh v.v... khác với nghĩa duyên khởi, do đây không chung với duyên khởi khác. Thế nên nơi phần đầu là tán thán Đức Phật, Thế Tôn, rồi mới tạo Luận này. Trước khiến nhận biết rõ về sinh là chẳng sinh, còn lại như chẳng diệt v.v... tức dễ có thể suy xét. Thế nào là khiến hiểu về chẳng sinh kia? Nghĩa là những người phân biệt về sinh, hiện tiền nhận biết. Các thuyết như thế, hoặc nói là thể tự sinh. Hoặc cho là Thể do tha sinh. Hoặc nói Thể do tự tha cùng sinh. Hoặc cho Thể là không nhân sinh. Các thuyết này đều không đúng. Do dựa nơi A-hàm cùng lý của chánh đạo, quán đế như thật, nên sinh tức nghĩa không. Do đây, Luận giả tạo luận đã tự tại quyết định, nói kệ:

*Không thời cũng không xứ  
Tùy có Thể một vật  
Tự tự tha cùng chung  
Không nhân mà sinh khởi.*

*Giải thích:* Chẳng phải tự: Tự kia an lập các pháp sinh, hoàn toàn là vô thể, như mỗi mỗi thứ lớp, nên biết về tự là nghĩa của ngã. Tất cả thể ấy, do nghĩa gì nên ngăn trừ? Đó là ngăn trừ về nghĩa cho ngã là tối thắng. Lại ngăn trừ màng lưới phân biệt cho là trọn vẹn. Màng lưới phân biệt cho là trọn vẹn: Nghĩa là cảnh giới của đối



tượng nhận thức cho là hoàn toàn. Không cảnh giới là muốn thành lập trí không phân biệt.

Lại nữa, ngăn trừ: Nghĩa là ngăn trừ về thọ nhận chưa trọn vẹn, nên theo phương tiện khác nói các pháp chẳng sinh, là phương tiện chẳng sinh khiến người khác hiểu, nên đây chẳng phải là Tất đàn của Đại thừa. Làm sao nhận biết? Như A-hàm nói: Hành sắc chẳng sinh, chẳng hành Bát-nhã Ba-la-mật.

Lại nữa, chẳng tự sinh: Nghĩa là chẳng tự sinh thể như thế. Đây là nhận hiểu đúng đắn. Nếu khác với nhận hiểu này mà nói chẳng từ tự thể sinh, thì nghĩa ấy có lỗi. Có những lỗi gì? Tức là lỗi cho là tha sinh.

Lại nữa, ông nói chẳng từ tự thể sinh: Chẳng phải chỉ có lỗi về tha sinh mà còn có lỗi về tự tha cùng sinh. Đây chẳng phải là điều tôi muốn, chỉ là do trái với Tất đàn đa. Đó là theo phương tiện mà nói. Nơi đệ nhất nghĩa, các nội nhập v.v... không có nghĩa tự sinh. Vì thế tục không hành do có. Ví như tư duy về dị bộ hồi chuyển, không khiến lãnh hội nên có, tức cho nhân là đồng với chẳng phải nhân, vì thí dụ là vô thể. Nhân kia hồi chuyển như thế chẳng phải là tất cả xứ nên không có lỗi về thí dụ.

Lại nữa, người của Tăng khứ (Số Luận) nói: Chỗ lập của ông là lập về những nghĩa gì? Là quả gọi là tự chẳng? Là nhân gọi là tự chẳng? Điều ấy có lỗi gì? Nếu lập thể của quả là tự thì Tất đàn của Tôi thành. Nếu lập thể của nhân là tự, thì cùng với nghĩa trái nhau, do thể có trong nhân. Như vậy, tất cả có khởi nên gọi là sinh. Ông nói không sinh, nghĩa há là đúng? Luận giả nói: Lời này là vô nghĩa. Ông không nhận biết chẳng? Ngăn chặn phần sinh, nghĩa là tự tánh của nhân sinh, cùng tha tánh sinh, những thứ ấy đều ngăn chặn. Ông không chánh tư duy, nên phát ra lời ấy là mê lầm, không vượt qua có, khác.

*Giải thích:* Các pháp không có từ tự thể sinh, nên sinh kia là vô nghĩa. Lại sinh vô cùng nên sinh ấy không tương ứng. Nghĩa này là thế nào? Do không nói về nhân cùng với thí dụ. Lại không thể tránh khỏi lỗi của tha thuyết. Ở đây, phá trừ là làm rõ về sự điên đảo đã thành hình. Thế nào là điên đảo? Tức lỗi lầm cho thể từ tha sinh, và lỗi cho sinh có quả, cùng lỗi cho sinh có cùng tận, là trái với Tất đàn đa.

Lại nữa, có Tăng khư khác nói như vậy: Các thể không tự sinh. Điều ấy cũng không đúng. Vì sao? Vì tự muốn tạo khởi thì trở lại tự trừ bỏ. Như nói nơi ba cõi có sùng thổ sinh. Lại nhằm ngăn trừ nghĩa của ông, như ở đây Tôi đã thành lập nhân quả có thể hiểu rõ về thể không khác. Cũng như tự ngã từ thể của nhân kia, nên pháp của quả tự khởi, do đây nghĩa thành. Luận giả nói: Đây là phân biệt nêu bày tà vạy, không hợp đạo lý. Trước ngăn chặn nghĩa kia, thể nên không lỗi. Các pháp như thế, thể không tự sinh. Từ tha sinh: Nghĩa ấy cũng không đúng. Vì sao? Vì không thời, không xứ, tùy có một thể từ tha khởi. Nghĩa này là thế nào? Tha là nghĩa khác (đi). Đây là theo phương tiện mà nói. Trong đệ nhất nghĩa, nội nhập không từ các duyên kia sinh. Vì sao? Vì là tha. Ví như bình chén v.v....

Lại nữa, nơi đệ nhất nghĩa, tha duyên không thể sinh các nhập như nhãn v.v... Vì sao? Vì do là tha. Ví như kinh v.v...

*Hỏi:* Ông nói tha, nghĩa nhân không thành. Vì sao? Vì nghĩa lập chỉ một phần. Ví như nói âm thanh vô thường nên là âm thanh.

*Đáp:* Ông không khéo nêu bày. Âm thanh vô thường: Là âm thanh Vi-đà. Là âm thanh tức như tiếng trống. Do thấy nên lập nghĩa một phần xuất sinh nhân thành, chẳng phải cho là một biên.

Lại nữa, người của Tỳ Thế Sư (Thắng Luận) nói: Vì trần là nhân sinh khởi các pháp là quả. Hai vi trần kia là đầu, thứ lớp như thế nên các nhóm đất nước lửa gió thật sự sinh khởi thành tựu. Ông nói tha: Là phân biệt ngã cầu na làm nghĩa của nhân hay là phân biệt nghĩa

khác? Nếu phân biệt ngã cầu na làm nhân, thì nghĩa của nhân không thành. Vì sao? Vì nếu lia thể của ngã thì không có cầu na (công đức) riêng. Còn như phân biệt về nghĩa khác tức là đối tượng được phá trừ nơi sự hiểu biết của thế gian. Luận giả nói: Kẻ kia nêu bày bất thiện vì nói chung về nhân, do pháp ấy tụ tập có thể sinh sự hiểu biết của kẻ khác. Nhân của sự hiểu biết như thế nói chung là tha, không phải là cùng cầu na kia. Vì tư duy khác và chỗ hiểu biết của thế gian cũng không bị hủy hoại, do lập nghĩa khác biệt. Trong đệ nhất nghĩa, vi trần của đất sinh khởi đầu tiên không gọi là đất thật, do là vi trần. Ví như hỏa trần. Trong đệ nhất nghĩa như thế, vi trần của lửa sinh khởi đầu tiên không gọi là lửa thật, do là vi trần. Ví như thủy trần. Nên nêu bày theo thứ lớp như thế.

Lại nữa, người của A Tỳ Đàm nói: Ông nói là tha, là do công năng của quả là không nên nói là tha chẳng? Hay là chính công năng của quả kia là chẳng không nên nói là tha? Cả hai đều có lỗi. Vì sao? Vì nếu do công năng của quả là không nên nói là tha, thì nghĩa của nhân chẳng thành. Còn nếu công năng của quả kia chẳng không thì công năng ấy thành pháp không, vì thí dụ bị hoại. Luận giả nói: Nêu chung về pháp tụ nên là vật nơi quán biên sinh khởi sự hiểu biết của kẻ khác. Ông nói nghĩa của nhân chẳng thành cũng có thể thành pháp không. Do thí dụ bị hoại nên không có lỗi lầm này, tựa như bóng của ánh sáng.

Lại nữa, có Tự Bộ nói: Nếu trong đệ nhất nghĩa, các nhập nội ngoại kia đều không khởi, thì thể của pháp không thành, chủ thể nương dựa bị hoại, ông phạm lỗi nghĩa của nhân không thành. Luận giả nói: Ngôn thuyết của thế tục là thật, nên các nhập nội ngoại như bình chén, mắt tai v.v... có thể đạt được. Ông nói về lỗi, thì điều ấy không tương ưng.

Lại nữa, Luận sư *Phật Hộ* giải thích: Là tha tạo tác, cũng không đúng. Vì sao? Vì khắp tất cả xứ, tất cả đều khởi lỗi. Luận giả nói: Vì

kia nếu nói lỗi như thế, tức chủ thể thành, đối tượng thành đều điên đảo. Nghĩa là tự cùng nhân khởi thể là lỗi. Hoặc thời có xứ theo một vật khởi, nên trước nói là trái nhau. Lại, nếu khác với đây thì khắp tất cả xứ, tất cả khởi lỗi. Lời này có thể thành lỗi của tha khởi, điều ấy không tương ứng. Như kệ nêu:

*Hương phụ tử sâm đắng  
Am-ma-la trừ nhiệt  
Thạch nữ không có con  
Mãng tre lại có khổ  
Thỏ in ghi ánh trăng  
Tiết Dương xuân tạo vui.*

Lại nữa, người của Tăng cư khác nói: Pháp kia khác không khác. Các chủng tử như đất v.v... sinh khởi quả như mầm v.v... Do nghĩa như thế nên nói thể cùng khởi. Kẻ kia nói không đúng. Vì sao? Vì không chung, chẳng phải là nghĩa của tự tha. Không thời không xứ có Thể của một vật từ chung sinh khởi, nên kẻ kia nói có lỗi. Đây lại là thể nào? Nếu cho là cùng khởi khiến tha tin hiểu thì nghiệm xét không Thể nên nghĩa ấy không thành. Lại nữa, ở đây lại ngăn chặn nghĩa của bộ Lỗa hình, nói không cùng khởi. Nghĩa này là thể nào? Người kia cho vàng cùng với chẳng phải vàng là nhân công, lửa v.v... sức của tự tha, nên các thứ vòng nhẫn, xuyên sinh khởi. Kẻ kia nêu bày như thế. Vì nhằm ngăn chặn lời ấy nên nói không cùng khởi, tức nhận biết như vậy. Lại nữa, không phải không nhân: Nghĩa ấy là thể nào? Là không khởi không xứ có Thể của một vật không nhân sinh khởi. Vì sao không nhân? Vì nghiệm xét là vô thể. Nếu nói có nghiệm xét, tức là nơi thể gian, đối tượng được nghiệm xét lãnh hội bị phá, có lỗi này. Nghiệm xét của thể gian, tướng ấy là thể nào? Tức thể tục muốn khiến thể của nội nhập sinh. Vì sao? Vì có riêng chung. Ví như mầm cây v.v...

Lại nữa, chỗ hiểu biết về lỗi của thể gian, là đối với thể gian kia nếu có vật này, nhận biết là từ nhân sinh, như sợi tơ thành lụa, như

nan tre thành sọt giỏ, như bùn đất thành bình chén v.v..., là lỗi ấy. Lại nữa, nhân ác kia, cũng gọi là không nhân, như không có người đàn bà v.v... Những gì là nhân ác? Đó là tự tánh cùng trời Tự Tại. Lúc là Tạng trượng phu, Na-la-diên v.v... không chân thật. Vì thế những thứ ấy là không nhân, không thể sinh khởi thể. Nếu cho là từ tự tánh ấy cùng khởi, khiến người hiểu biết, thì nghiệm xét không như thế. Nếu nói có nghiệm xét, thì điều này cũng có lỗi. Lại nữa, người chấp nơi tự tánh, nói lời như vậy: Tôi lập nghĩa ấy, tự tánh là có, các nội nhập cùng sinh. Vì sao? Vì đã trang nghiêm nơi thể của ngã. Như hoa sinh nơi nước có rễ, tua, cành, lá, màu sắc, hình tướng đều đẹp đẽ. Như các thứ ngọc báu đại thanh, Nhân-đà-la-ni-la, A-tỳ-ni-la v.v... lại như bên cổ sau của chim không tước có rất nhiều chấm mắt nổi kết sáng rõ đáng yêu thích, đều là tự tánh như thế. Luận giả nói: Người kia lập nghĩa này, tự tánh là tác giả, là không quán về nhân của nghiệp, không có tác giả. Nếu như thế thì nội ngoại kia sinh nhân duyên quyết định là đối tượng hành của trí thể tục, cùng ngôn thuyết thành, đã lại thành lỗi. Nếu là đệ nhất nghĩa thì thí dụ không Thể. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, báu liên hoa v.v... vốn là không sinh.

Lại nữa, ông muốn cùng với Tôi lập nghĩa không nhân, tất cả pháp thành. Tôi nay chỉ rõ cho ông, do không nhân nên tất cả không thành. Lại, kẻ kia lập không nhân, nếu nói nhân, thì chấp ở trước đã phá. Lại nữa, nếu cho Tôi lập không nhân, thì không thể khiến kẻ kia nói về nhân được hiểu, nên cần nêu ra nhân khiến hiểu về không nhân. Ví như cùng là người Di dịch trở lại tạo lời nói kia. Vì nghĩa ấy nên theo phương tiện nói nhân. Cũng chẳng phải lời nói trước bị phá, nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì ngữ biên chuyển đổi, cũng như tướng đã đạt được. Do nghĩa của tướng này khiến kẻ kia được hiểu, như nói Di dịch. Xứ kia có khói, tức nhận biết là có lửa, khiến kẻ kia nhận biết rõ cùng hiểu biết về sinh khởi. Lời nói đây kia có khác thế nên không thành.

Lại nữa, có Tăng khư khác, là người Bà-trụ-la nói: Ca-la-la kia cùng do mầm v.v..., không duyên nên sinh khởi. Hoặc bình chén, áo quần v.v... có duyên nên sinh khởi, không phải là tự tánh của tất cả thể sinh khởi, nên thành đối tượng thành của Tôi. Luận giả nói: Người kia cho tất cả thời, tất cả vật sinh khởi là thấy đều ngăn chặn. Ông đã nêu bày, điều ấy là không tương ưng. Do nghĩa như vậy tức không có tự tánh sinh khởi.

Lại nữa, ngoại nhân có chấp Tự tại là nhân, nói như vậy: Chúng sinh không trí nên ở trong khổ vui không được tự tại. Nẻo thiện nẻo ác đều là do tự tại sai khiến. Luận giả nói: Kẻ kia lập nghĩa này, tự tại toàn là nhân sinh khởi của thế gian. Ở trong thế tục cũng không nên như thế. Vì sao? Vì hoặc có nhân của lo, vui, như kẻ chăn bò. Nếu cho tự tại gọi là tất cả nhân tạo ra thế gian, thì nghĩa này không đúng, nên nhận biết như thế, do đối tượng lường xét. Ví như tự tại. Vì thế nên biết, đối với thế tục kia cũng chẳng phải là tự tại có thể sinh khởi các pháp. Nếu ông nhất định cho tự tại là nhân sinh ra các pháp thì nhân ấy cùng với quả là tự tánh hay là tha tánh, là tánh của cả hai? Ở đây phân biệt khác, trước đã ngăn chặn, nên có sinh khởi không sinh khởi, sau sẽ luận phá rộng. Trong đệ nhất nghĩa, tự tại không thể sinh khởi các pháp. Hoặc có thuyết nói: Thế gian chúng sinh cùng khí thế gian, có vô số nhân của nghiệp là tự tại, nên trụ khởi kia hoại, khổ vui tăng giảm chung làm chỗ nương dựa. Người nói như thế là thành đối tượng thành của Tôi, là ngôn thuyết của thế tục, không phải là đệ nhất nghĩa. Do trong đệ nhất nghĩa, nghiệp không sinh khởi.

Lại nữa, kẻ kia chấp trọng phu là nhân sinh, nói như vậy: Hết thấy thế gian, trọng phu là nhân. Nghĩa này là thế nào? Như sợi tơ có đủ nơi lưới dệt. Như ngọc báu Nguyệt quang xuất sinh nước. Như cây sinh ra cành lá v.v... Tất cả chúng sinh do trọng phu kia làm nhân cũng lại như thế. Đó là quá khứ vị lai kia động chẳng động, xa

gần trong ngoài, hết thấy như thế đều do trượng phu làm nhân. Luận giả nói: Trước chấp tự tại làm nhân, trong đó đã ngăn trừ lỗi suy tính này. Nay sẽ lại nói. Như ngã của Điều-đạt không tạo nhân tự thân căn của Điều-đạt. Vì sao? Vì do là ngã. Ví như tự ngã của Da-nhã-đạt-đa. Lại nữa, các tự như thân căn của Da-nhã-đạt-đa v.v... không phải là ngã của Da-nhã-đạt-đa đã tạo tác. Vì sao? Vì do trí khổ vui kia đã sinh khởi nhân. Ví như các tự như thân căn của Đề-bà-đạt-đa. Nếu cho ngã bị trói buộc ấy là nhân của ba cõi, chẳng phải là tất cả, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì do ngã nên như giải thoát ngã. Tức chấp kia không thành, vì lập nghĩa có lỗi.

*Hỏi:* Ông nói ngã nên là nhân, thì trong nghĩa tự lập này là một phần. Ông nêu ra nhân thì nghĩa ấy không thành, vì có lỗi lầm.

*Đáp:* Nghĩa không có lỗi lầm, như trước đã nêu. Vì sao không lỗi? Như trên nói: Là âm thanh nên âm thanh vô thường, ví như âm thanh của trống. Hoặc có thuyết nói: Nghĩa đã lập của ngã chỉ là một ngã, như một hư không có bình chén v.v... được phân biệt, đều là giả, do giả nên vô lượng. Vì nghĩa này nên thí dụ là vô thể. Nghiệm xét luận phá không thành, nghĩa lập không lỗi. Luận giả nói: Người kia không khéo nêu bày. Nghĩa ấy là thế nào? Do hư không chẳng sinh, nên như hoa nơi hư không, thể không thể đạt được. Như vậy mà nói về một hư không thì nghĩa đó không thành, chỉ có ngôn thuyết. Trong pháp của thế tục, nói chung về ngã, là chỉ rõ về giả khiến nhận biết. Ông lập một ngã khiến kẻ khác tin, vì nghiệm xét là vô thể nên nghĩa ấy không thành.

*Hỏi:* Ngã bị trói buộc, ngã được giải thoát, lại không có Thể khác. Vì sao? Vì do ngã nên như ngã giải thoát?

*Đáp:* Trong cảnh giới Niết-bàn vô dư, một ngã giải thoát, thì có ấy chẳng thành, như trước đã nói về lỗi không thể lẫn tránh. Như nơi Phẩm Quán Ngã sẽ giải nêu rộng.

Lại nữa, người của Tăng khư (Số Luận) nói: Như Tôi lập nghĩa, tự tánh kia là nhân, cho Phạm-ma là đầu, dưới đến cõi trụ trì, quả của các pháp sinh đều nhân nơi tự tánh. Như nội nhập ấy là nhân si của khổ vui, quyết định tạo nhân nên pháp kia có đủ. Nếu vật của thế gian pháp kia có đủ, thì ngã nhận biết là nhân. Như tám thẻ chiêm-đàn. Như mảnh gạch ngói. Vật dụng trang sức là vàng. Nhân chung riêng như thế, do nội nhập ấy có đủ khổ vui si v.v... nên nói nội nhập là nhân của khổ vui si kia. Nên nhận biết như vậy. Các âm sắc tướng hành thức đều là tự tánh như khổ vui si v.v... Vì sao? Vì do âm. Ví như thọ âm. Do đó, nhân cùng thí dụ, nghĩa đều được thành. Luận giả nói: Là ở đây, tức trong đệ nhất nghĩa, thì các thí dụ như chiêm-đàn v.v... là không thành, do vô thể. Ở nơi thế tục, si là thuộc về hành âm, nên thí dụ không thành. Hai thứ khổ vui kia, khác với các pháp bên ngoài, nên chẳng phải là tự tánh của khổ vui. Nên nhận biết như vậy. Vì sao? Vì do đối tượng suy lường. Ví như nhận biết và nghiệm xét không tương ưng.

*Hỏi:* Trong đệ nhất nghĩa của ông không có thí dụ chẳng?

*Đáp:* Nói chung về hiểu biết, thế gian cùng hiểu dùng làm thí dụ. Cũng chẳng phải thí dụ là vô thể. Do nghĩa ấy nên Tạng kia không là nhân của đế như đại v.v... Do không biết rõ, ví như trượng phu. Ông nếu muốn nói tự tánh là nhân, thì tự nghiệm xét bị phá. Ngoại nhân nói: Tôi lập trượng phu, cùng với tư duy tương ưng, tức có thể sáng rõ, nhưng nói do không hiểu rõ, nên nhân này chẳng thành. Lại có thể thành pháp, là không đủ, nên cũng là lỗi của thí dụ. Luận giả nói: Lời kia không có nghĩa. Điều ấy lại là thế nào? Nói chung về nhân, lập nghĩa riêng nên xú xú không rõ. Chung, một không thành. Hoặc có thuyết nói: Cũng chẳng phải không nhân, có thể sinh khởi các pháp. Người kia cho tánh, thời, Na-la-diên v.v... là nhân, tức như trong phần ngăn trừ về tự tại đã nêu, nên nhận biết.



Lại nữa, người của Tăng khư nói: Ông nói là không tự, không tha, không cả hai, chẳng phải không nhân. Nhưng có xứ có Thể, có thể sinh khởi một vật, thật như đã nêu. Thật ấy không sinh khởi. Tuy thật không sinh khởi, nhưng biết rõ là tạo tác. Luận giả nêu câu hỏi: Ấy là vật gì? Vì sao biết rõ là tạo tác? Người của Tăng khư nói: Như đèn đuốc, bình chén. Luận giả nêu: Đèn đuốc, bình chén hai vật vốn tự chẳng sinh. Vì sao dùng đèn đuốc chẳng sinh để nhằm hiểu rõ về tạo tác. Bình chén chẳng sinh ấy, như không có sừng ngựa, há có thể hiểu rõ? Do trong đệ nhất nghĩa, các pháp chẳng sinh. Dựa nơi thế đế, tạo câu hỏi như vậy: Đèn kia đối với bình có tác dụng gì? Ngoại nhân nói: Thọ nhận tạo tác. Luận giả nêu: Thọ vốn trước không, đối với sau mới có. Trước không sau có, thọ tức là tạo tác. Nếu nói trong tối tăm, mắt nhận biết, bấy giờ không có thọ. Do có ánh sáng của đèn nên bóng tối ngăn che đã phá trừ, như trước đã ngăn chặn, là pháp tạo tác. Lại, bóng tối ngăn che bị phá, há chẳng phải là tạo tác? Nếu ông chấp nói: Thọ thấy trước có. Nếu trước có thì đèn lại có dụng gì? Lại nữa, thế nào gọi là bình chén? Như trong pháp của tôi, bốn đại cùng với các vật do bốn đại hòa hợp nên gọi là bình chén. Đèn kia lúc hiện có, cùng với ánh sáng cùng khởi. Do nghĩa này, nên trong pháp của thế đế có nhân sở tác. Thể của mỗi mỗi vật đều từ tự nhân nối tiếp sinh khởi. Vì sao? Vì như ánh sáng cùng với thể của vật cùng sinh khởi, đó là liễu nhân. Trong đệ nhất nghĩa, pháp sinh khởi đều không, cũng không có biết rõ, chẳng phải các đế như đại v.v... là vật không biết rõ, có thể khiến hiểu rõ. Vì sao? Vì do không biết rõ. Ví như hoa đóm. Thế nên ông nói người chưa hiểu rõ thì biết rõ, lời ấy là không đúng.

Lại nữa, Luận sư Phật Hộ giải thích câu này, nói: Cũng chẳng phải là không nhân sinh khởi thể của vật kia. Vì sao? Vì nếu không nhân tức nên ở nơi tất cả xứ, tất cả vật luôn sinh khởi là có lỗi như

thể. Nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì nghĩa nơi lời nói của ông, về chủ thể thành, đối tượng thành, rõ ràng là điên đảo. Nghĩa ấy là thể nào? Tức cho thể của vật ấy từ nhân sinh khởi. Hoặc có lúc có Thể sinh khởi. Hoặc có xứ một vật sinh khởi có sinh khởi thứ nhất. Cùng với lời nói trước trái nhau, như thể là không tương ưng, tức như trước đã nói về lỗi. Nếu pháp kia có khác, nghĩa không tương ưng, là cũng như trước đã nói. Lại nữa, trong đây cũng không phải không nhân khởi, tất cả các Luận không nêu bày như vậy. Có thời có xứ. Hoặc tự tông, hoặc tha tông, không có một vật, hoặc nhiễm hoặc tịnh từ không nhân sinh khởi. Mỗi mỗi nên nêu bày như thế. Do đây nên không chung với ngoại đạo. Các nghĩa như duyên khởi sai biệt không sinh khởi v.v... được thành.

Lại nữa, người A Tỳ Đàm nói: Có bốn thứ duyên có thể sinh các pháp. Vì sao nói duyên khởi không khởi như ngã? Kệ nêu:

*Nhân duyên cùng Duyên duyên  
Thứ đệ, Tăng thượng duyên  
Bốn duyên sinh các pháp  
Lại không duyên thứ năm.*

*Giải thích:* Nhân duyên: Nghĩa là cùng có tự phần tương ưng với năm nhân như biên chấp v.v... Duyên duyên: Nghĩa là tất cả pháp. Thứ đệ duyên: Là trừ tâm tâm số pháp đã khởi sau cùng của A-la-hán. Tăng thượng duyên: Nghĩa là nhân sở tác. Không có duyên thứ năm: Tức hoặc tự tông, tha tông, hoặc thiên thượng, nhân gian, hoặc nơi Kinh, hoặc nơi A Tỳ Đàm cùng các Luận khác, Đức Phật chưa từng nói có duyên thứ năm.

Lại nữa, như Đại Chúng Bộ cũng nói: Đời trước không có v.v... Các duyên đều thuộc về bốn duyên. Do nghĩa này nên bốn thứ duyên ấy có thể sinh các pháp. Ông nói thể của vật không từ tha sinh khởi. Nghĩa đó là không đúng. Luận giả nói kệ:

*Thể các vật hiện có  
 Cùng do các duyên ngoài  
 Ngôn thuyết và âm thanh  
 Là đều không tự tánh.*

*Giải thích:* Thể của các vật: Nghĩa là như mắt v.v... Các duyên bên ngoài: Là Ca-la-la v.v... Ngôn thuyết, âm thanh: Nghĩa là lúc hòa hợp. Không tự tánh: Là nhằm ngăn chặn tự thể kia. Nghĩa này là thể nào? Tức các thể ấy v.v... đều không tự tánh. Cũng chẳng phải xứ khác cùng tự tại mà có. Thế nên nói tha kia là vô thể.

Lại nữa, những gì là tự thể để nói các duyên là thể của tha khiến có? Như trước, trong nghĩa chẳng sinh khởi đã nêu bày nghiệm xét luận phá. Do đấy nên ông ở trong đây đã không thể đã phá Tôi.

Lại nữa, hoặc có tự tâm phân biệt hư vọng, nói như thế này: Nếu có chủ thể khởi thể của các pháp, nói là tha khởi, thì chẳng phải là tự thể. Nếu không tha duyên, tức không thể sinh. Có tha duyên nên các pháp được khởi, là duyên quyết định, nên Tôi tạo sự hiểu biết ấy. Nghĩa đó là không đúng. Vì sao? Vì nếu nói như vậy là ngăn chặn tự khởi, hỗ trợ thành nghĩa của Tôi. Nếu các thể chưa khởi thì tha có thể khiến khởi. Lời ấy là bất thiện, đồng với trước đã ngăn trừ.

Lại nữa, nếu nói thể không từ tha sinh khởi, là ngăn chặn ngoài thể kia có thứ khác sinh khởi, hỗ trợ thành dụ của ngã. Do nghĩa ấy nên trong duyên đỏ trắng, không có mắt v.v... Vì trong các duyên, pháp của mắt là không. Vì sao? Vì các duyên không có tự thể, do không có tha.

Lại nữa, ở đây có hai thứ ngữ. Trong đệ nhất nghĩa, các nhập như mắt kia v.v... không từ các duyên đỏ trắng mà khởi. Vì sao? Vì mắt v.v... là không, như bình chén v.v... Nơi đệ nhất nghĩa, các duyên đỏ trắng không có công năng sinh các nhập như mắt v.v... Vì

sao? Vì mắt ấy là không. Ví như dẹt thành đao. Vì vậy Đức Phật nói: Trong đệ nhất nghĩa, nhân cùng các duyên không thể sinh ra mắt. Nên nhận biết như vậy. Đức Phật vì thương xót thế gian nên trụ nơi các thứ tranh luận của tuệ loạn, không nhân, nhân ác, ở trong thế để nói có Nhân duyên, Thứ đệ duyên, Duyên duyên, Tăng thượng duyên. Do duyên này, nên nghĩa của ngã không luận phá. Nên nhận biết như thế. Lại có sự phân biệt khác, nói thể từ tha sinh khởi. Luận giả cho: Người kia cùng đối với đây. Lại nên suy xét: Là trong bốn duyên, vì sao có thể sinh ra các thể như mắt v.v...? Lại có tên gọi khác sai biệt, như Đại Chúng Bộ cùng Tỳ Thế Sư. Về đối tượng phân biệt, các Bộ kia cũng tùy theo tướng, ở đây đã gồm thâu. Thế nên quyết định không có duyên thứ năm. Như vậy trong đệ nhất nghĩa, mắt v.v... cùng với tha đều không ứng hợp. Vì sao không đúng? Như kệ nói:

*Các Thể như tự ngã  
Nội nhập cùng các duyên  
Mỗi mỗi đều không có  
Là do không tự tánh.*

*Giải thích:* Trong các duyên, hoặc chung hoặc riêng, thể như mắt v.v... kia đều không thể đạt được. Ở đây, những thứ như âm thanh, nơi nhân riêng là không, trong hòa hợp cũng không, nơi dị biệt cũng không. Hoặc thể đế, hoặc đệ nhất nghĩa đế, chưa từng có lúc, có không tự tánh. Thể của vật khởi trước cũng chưa từng có vật không tự tánh. Tha thể của các duyên, nơi vị lai muốn khởi các tha nghĩa, làm sao được thành? Là hoàn toàn không tha, do nhân của tha là vô thể.

Lại nữa, nếu tự tâm của ông vọng đặt các pháp có Thể, vị lai sẽ khởi là đợi thể ấy, nên duyên kia là tha cùng chờ đợi lực, nên nói duyên là tha: Tức chỉ là ngôn thuyết. Vì sao? Vì cùng với các duyên kia là không có tha tánh. Do đó, không nên đối với sinh ấy chấp

trước. Ở trong thế đế giả nói có tha. Nơi đệ nhất nghĩa tha ấy không khởi, như trước đã nói. Người của Tăng khư cho: Như ý của Tôi cho có Thể của ngã vi tế. Thế kia nơi thời gian sau tạo tác khiến nhận biết rõ. Tức do không hiểu rõ duyên của quả, cho là nghĩa của tha, vì thế được thành. Ông sao có thể phá? Luận giả nói: Lời của ông là sai trái. Người ngu của thế gian không tạo sự hiểu biết ấy. Ngã vi tế như bình chén v.v... nghĩa đó khó thành. Chỗ ông nói là hiểu rõ, tức trước đã phá.

## HẾT - QUYỂN 1

## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỀN 2

#### Phẩm thứ 1: QUÁN VỀ DUYÊN, phần 2

Lại nữa, có Tăng khư khác nói: Nếu công năng của các quả, trong duyên là không, nên duyên không sinh quả. Nghĩa như thế, là thành đối tượng thành của Tôi. Vì sao? Vì ông cho Thể của quả không sinh khởi, đó tức gọi là thường. Ông trước lập nghĩa tức là tự phá. Luận giả nói: Lời của ông là sai trái. Tất cả thời sinh khởi thấy đều ngăn trừ, vì vật chẳng sinh cũng không nói là thường. Vì sao? Vì vật không sinh, ở trong thể để là không muốn có. Lại có Tăng khư nói như thế này: Tuy các duyên kia không thể sinh khởi quả, nhưng do có mắt, sắc, hư không, ánh sáng cùng tác ý, các duyên có tạo tác nên thức được sinh. Do vậy, muốn khiến có sinh có tạo tác, duyên ấy tạo tác cùng sinh. Tôi nay sẽ nói. Trong đệ nhất nghĩa có thức kia sinh, là sự tạo tác của tự quả. Vì sao? Vì do có duyên. Ví như chảo nấu cơm cháo nước gạo cùng củi lửa v.v... Các duyên đủ rồi, là có thể tạo thành cơm. Do nghiệm xét này nên nghĩa của tôi lập là thành. Luận giả nói kệ:

*Trong duyên không tác giả.*

*Giải thích:* Tôi không muốn khiến trong đệ nhất nghĩa có tạo tác, có thể thành cơm chín, do vô tác, nên thí dụ không thành. Thí dụ không thành, thì ông tức có lỗi. Vì sao? Vì chủ thể thành lập pháp

là không. Do thành lập là không, nên trong duyên nhất định không sinh tác dụng của thức. Hoặc có hoặc không quả đều không khởi, như phần sau sẽ ngăn trừ về tác giả không khởi, nên nghĩa của nhân không thành. Trong đệ nhất nghĩa nên nói như thế.

Lại nữa, nếu ông chấp cho: Nói chung về tác giả, tức cùng với nghĩa trái nhau. Duyên kia là có, thì cảnh giới của thể trí, là tác dụng của thức sinh, cùng với các duyên ấy, thể không lia nhau. Luận sư *Phật Hộ*, trong phần *Hỏi*, lại có ngoại nhân tạo sự giải thích nói: Hoặc tự khởi, hoặc tha khởi, lời ấy có nghĩa gì? Nghĩa này đối với Tôi là không có công dụng gì cả. Tuy nhiên, các duyên như mắt v.v... tạo nhân thức sinh, như các yếu tố tạo thành cơm chín. Nhưng ngoại nhân kia, tạo sự thành lập ấy, đã nói là có Thể sinh khởi. Luận sư *Phật Hộ*, vì ngăn trừ luận điếm ấy, đã dẫn kệ bản nói: *Tác giả trong duyên không*. Vì sao? Vì đã sinh chưa sinh lúc sinh, thức có tác giả, điều ấy cũng không đúng. Luận giả nói: Luận điếm kia không tương ưng. Hai lời nói trước sau của các ông chỉ có lập nghĩa. Lại có Tăng khư khác nói: Ông đem lời này đặt để cho Tôi, ngăn chặn trong duyên của Tôi không có nghĩa tạo tác. Tạo tác không sinh khởi nên thí dụ không thành. Nghĩa ấy không đúng. Nay có tạo tác hiện bày, làm sao nghiệm xét nhận biết? Là có tạo tác sinh khởi tự quả của thức kia v.v... Do tạo tác ấy, như việc làm có thể thành cơm chín. Luận giả nói kệ:

*Lìa duyên cũng không tạo.*

*Giải thích:* Duyên không nên cũng không cùng với duyên hợp mà riêng có tác giả, tức đều không. Như trước, trong phần duyên có tạo tác, đã thứ lớp nói về lỗi ấy. Lại có Luận sư giải thích kệ này nói: Tự thể của thức sinh tức là tạo tác. Luận giả nói: Như kệ trước nêu: Trong duyên không có tác giả. Lìa duyên cũng không có tác giả. Nếu nói có thức kia sinh là tác giả, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì như thức là không nên tác giả kia cũng không. Nếu nói không có tác

giả riêng, chỉ duyên là tác giả, thì cũng không đúng. Hoặc nói duyên không, tự thể tạo tác có tự thể: Luận sư Phật Hộ nêu: Tự thể kia cũng không duyên, vì có lỗi của tạo tác. Luận giả nói: Nếu cho không duyên nhưng có được tác giả, thì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì nếu không có duyên, tự nhiên có tác giả, là không có nghĩa như thế. Luận sư Phật Hộ nói: Ở trong thế đế, làm sao có các duyên của tự tha tạo tác cùng nhân đối đãi? Có tạo tác như sát-na vô gián có thể khởi thể của quả. Đó gọi là tạo tác. Như nơi vị lai muốn khởi thể của pháp do tạo tác, được sinh ở trong thế đế, chẳng phải là không có tạo tác. Không đồng với ông chấp trong duyên có tạo tác, nên lời ấy không lỗi. Luận giả nói: Ông nay không nói về nhân duyên thí dụ, chỉ có lập nghĩa cùng với lỗi của tha, nên sự giải thích ấy không thành.

Lại nữa, Sư của Kinh Bộ nói: Có pháp khác khởi, như nhân thức v.v... Vì sao? Vì do có tạo tác. Ví như chủng tử. Nhân duyên của đất nước lửa gió hòa hợp, nên có được mầm xuất hiện. Do đây để đáp phần ông trước đã nghiệm xét, luận phá. Luận giả nói: Như kệ trước nêu: *Trong duyên không có tác giả*. Nghĩa này là thế nào? Nơi đệ nhất nghĩa là ngăn trừ sự sinh khởi ấy, vì sự tạo tác kia là vô thể. Chủng tử cùng duyên hòa hợp nên có tác giả, điều ấy không ứng hợp. Ông nói trong duyên nhất định có tác giả, nghĩa đó không thành, vì thí dụ không có. Ông trước đáp là không thể luận phá Tôi.

Lại nữa, có ngoại nhân nói: Như lúa gạo v.v... chân thật là có. Vì sao? Vì do tạo tác nên có. Ở trong thế đế, muốn khiến tùy thuận nơi thế đế như vậy, như chỗ mong muốn kia. Nơi đệ nhất nghĩa cũng lại như vậy. Ví như sừng thỏ. Do thí dụ thành nên nghĩa đã mong muốn được lập. Luận giả nói: Các ông an lập nghĩa tạo tác như thế, như lúa gạo v.v..., ở trong thế đế nói có tác giả, nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Như kệ nói:

*Hoặc có hoặc không tạo  
Các duyên tạo chẳng thành.*



*Giải thích:* Ở trong thế đế, sừng thỏ là không. Trong đệ nhất nghĩa, có cũng chẳng thành. Tạo tác cũng như thế, do vô thể. Ông nói do thí dụ thành, nên nghĩa đã mong muốn được lập, chuyển ngược hai lỗi này trở lại ở nơi ông.

Lại nữa, người của Tăng khư nói: Sừng thỏ vô Thể tức là Thể ấy. Làm sao nhận biết? Như Luận Tỳ Già La, trong môn thứ sáu, nói như vậy: Có dị biệt. Ví như hoa Ưu-bát-la xanh, so với sắc là khác. Luận giả nói: Ông nói chẳng khéo. Vì sao? Vì hoa, sắc hai thứ, thể là dị biệt. Trong đệ nhất nghĩa, điều ấy đều chẳng thành, vì không có thí dụ. Nếu ý của ông cho Tôi lập sắc v.v... là có Thể, không thể khiến ông hiểu. Như vậy, ông lập sắc v.v... là vô thể, cũng không thể khiến cho Tôi hiểu. Do đây kia đồng có lỗi, nên nay sẽ đáp ông: Nghĩa không đồng với lỗi. Vì sao? Vì pháp sinh khởi là có Thể. Như thế là đã ngăn trừ, hướng chi là không sinh khởi, muốn khiến có Thể, nhưng hiện không ngăn chặn. Có Thể không Thể, là ý của ông muốn hiển bày tương khác. Tôi nay ngăn chặn ông, tạo sự hiểu biết như thế này: Có Thể, không Thể là rơi vào hai biên. Tôi không đồng với ông chấp về có không, nên không rơi vào hai biên. Nghĩa này là thế nào? Ông lập có Thể, không Thể, khiến kẻ khác tin nhận. Do nghiệm xét là không Thể, nên không phải là chỗ mong muốn của Tôi. Do đó, điều ông chấp là không hợp đạo lý. Nghĩa của Tôi lập là thành. Ông nói đồng có lỗi, điều ấy lại không đúng.

Lại nữa, hoặc có các thuyết nói về sinh khởi, nên hỏi như vậy: Quả trước chưa khởi, thì các duyên kia là không tạo tác chăng? Là có tạo tác chăng? Nếu các duyên không tạo tác, không thể sinh khởi quả, làm sao gọi là không tạo tác mà sinh khởi quả? Vì công năng trong duyên là không, nên gọi là không tạo tác. Nếu công năng là không, tức không phải duyên kia có thể sinh khởi quả kia. Ví như hạt giống lúa mạch không sinh mầm lúa nếp. Điều này tức không như thế. Nếu có tác giả, thì nghiệm xét sự tạo tác có này, trong duyên là không. Do

quả sinh khởi nên nói là có tạo tác. Lúc quả chưa khởi, thì không có sự tạo tác kia, do đây nghiệm xét, nghĩa của nhân không thành.

Lại nữa, Sư của Kinh Bộ nói: Quả ấy lúc sinh khởi, các duyên có tạo tác. Do duyên này nên hổ tương tùy thuận gồm thấu, quả tạo lợi ích khởi, chẳng phải là nhân không thành, đáp lại chỗ nghiệm xét cũng lập. Luận giả nói: Sư Kinh Bộ của ông muốn khiến trong đệ nhất nghĩa, các duyên như lúa gạo hòa hợp tụ tập, nên quả được khởi chăng? Nếu nhất định như thế thì các nhân duyên này, cho đến chưa có thể khởi quả, từ đây trở về trước, những thứ lúa gạo đó vì sao không gọi là phi duyên? Không có sự việc này, là duyên như thế. Ví như cho đến chưa theo kẻ khác thọ học, vì sao không gọi là người vô trí? Nghĩa này là chẳng thành.

*Hỏi:* Nếu như vậy thì quả trước chưa sinh khởi, tức các duyên chẳng phải là duyên. Tôi muốn như thế, vậy nên không có lỗi.

*Đáp:* Ông hết sức có lỗi. Vì sao? Vì ý của ông chỉ hiểu, quả trước chưa khởi, các duyên chẳng phải là duyên, nhưng không nhận biết duyên kia, nên vì sao lúc mầm sinh khởi, thì lúa gạo kia chẳng phải là tự tánh của duyên. Vì trong đệ nhất nghĩa, hoặc một hoặc khác đều không thể nêu bày. Như lúa gạo kia, lúc ở sát-na trước. Hoặc có thuyết nói: Chẳng phải tự, chẳng phải tha, chẳng phải cả hai cùng sinh khởi thể: Đây là thành chỗ thành của Tôi. Vì sao? Vì hai pháp nhân quả không thể nói là một, khác. Tuy không thể nói, nhưng cần phải đợi duyên kia mới có thể sinh quả. Người nói như vậy, là cùng giống với trước đã phá, cho vì sao mầm sinh khởi, cho đến lúc ở sát-na trước.

Lại nữa, nói có sinh khởi, cho là trong đệ nhất nghĩa, các duyên như nhập kia có thể khởi nội nhập. Vì sao? Vì do duyên. Như mầm của lúa gạo. Nếu không thể khởi thì duyên ấy tức chẳng phải là duyên, ví như sừng thỏ. Luận giả nói: Như ông đã nói: Nơi đệ nhất nghĩa, duyên kia là có. Duyên ấy ở nơi quả là có hay là không, là có không kết hợp, đều không ứng hợp. Như kệ nói:

*Chẳng phải có định không  
Nghĩa các duyên nên thế.*

*Giải thích:* Duyên này chẳng phải có, như chỗ chấp kia là không hợp lý. Nay sẽ hiển bày chỉ rõ về nghĩa ấy. Kệ nói: Duyên chẳng phải có, là những gì? Chẳng phải có ấy là như hoa đốm. Những gì là đúng? Là duyên ma lâu đa kia nên có thể nhận biết. Như thế, không một vật ấy, là duyên của hoa đốm, là duyên của sừng thỏ. Giải thích chẳng phải có duyên này, là nghĩa của lời nói gì? Ở đây là nghiệm xét về duyên như lúa gạo v.v... Trong đệ nhất nghĩa không phải là tự tánh có. Vì sao? Vì quả không phải là có. Như hoa đốm không phải là có. Hư không là vô thể, mầm cây v.v... như thế là chẳng phải có, do các duyên như lúa gạo v.v... là chẳng phải có, nên như hoa nơi hư không. Hoặc có người nói: Tôi không muốn khiến vật kia có pháp khởi. Ý muốn khiến pháp có thể khởi ấy được khởi, trước là vô thể. Luận giả nói: Ông cho là duyên chẳng phải có, đây là những gì? Như bình chén kia v.v... trước lúa chưa sinh khởi tức không thể tương. Đã không có tự thể, thì lại có những gì là bình chén y phục kia? Các duyên như lúa gạo v.v... muốn khiến pháp có thể khởi được khởi. Như vậy tức không có một duyên, nên biết về nghĩa ấy. Do trong đệ nhất nghĩa nghiệm xét về lúa gạo v.v... không phải là các duyên như mầm. Vì sao? Vì do trước chưa khởi, không có Thể. Ví như bình chén v.v...

Lại nữa, pháp nếu đã có, duyên cũng vô dụng. Vì sao? Vì có tự thể. Như vậy, ở trong thể đế, các thứ lúa gạo kia cũng chẳng phải là các duyên như mầm v.v... Vì sao? Vì do không quán xét về sinh khởi tạo tác. Như mầm cây kia đã sinh, cùng với bình chén, y phục khác v.v..., do nghiệm xét ấy nên nghĩa của nhân chẳng thành. Người của Tăng khu nói: Thật có Thể của vật, dựa nơi duyên tạo tác xong. Hoặc lúc trong duyên trước có quả vi tế, thời gian sau đợi duyên, khiến vi tế là thô. Ông nói đã có, duyên có dụng gì? Lời ấy là không đúng.

Luận giả nói: Người kia nói tạo tác xong, điều ấy trước đã ngăn trừ. Lại nữa, trước tế sau thô, hoặc có chẳng phải có, như trước đã nói về lỗi, nên lời ông nói là sai trái.

Lại nữa, Sur của Kinh Bộ nói: Lý thật nơi các duyên là chẳng phải có, chẳng phải không. Nói có không thì nghĩa không ứng hợp. Điều này lại là thế nào? Nghĩa là trong đệ nhất nghĩa, quả sinh khởi hiện tiền, các duyên hòa hợp, hỗ tương gồm thấu, có thể đạt được tự thể, do có duyên. Bấy giờ quả kia không được nói không, do quả đã khởi. Không được nói có, do chưa hiện khởi. Tôi muốn như điều ấy. Do nhân duyên này nên không có lỗi như trước. Luận giả nói: Đây cũng là tự phân biệt. Chẳng phải có, chẳng phải không, nghĩa của duyên nên như thế. Có cùng chẳng phải có, hai thứ là không, đều chẳng thể nêu bày. Ví như vật khác. Hoặc có chẳng có, cả hai cùng là chẳng phải duyên. Ý của Luận giả là như thế.

Lại nữa, ở đây chỉ là có cũng chẳng phải có, đều không thể nói. Vì sao? Vì có – chẳng phải có, phi chẳng phải có, vật như thế đó là không vật. Nghĩa là nhãn thức, hoặc mầm nơi duyên kia, tức là nhãn v.v... Các chủng tử v.v... không thể nói là thật. Vì sao? Vì do các quả kia, có cùng chẳng phải có, là không thể nói. Ví như vật khác. Người của Kinh Bộ không thể tránh khỏi lỗi. Lại nữa, tự tánh của có v.v... Thế là không. Ở trong thế đế, nghĩa của sinh được thành. Lại có Ni-kiền-tử câu thuyết nói: Quả kia: cũng có, chẳng phải có, do duyên. Ý của Tôi muốn như thế. Do đó, không có lỗi làm như trước đã nói. Luận giả nêu: Các Ni-kiền-tử kia, hai lời nói có không, là phưng tiện cùng nêu bày. Đây chẳng phải là xử an ổn, nên nghĩa lập chẳng thành.

Như vậy là đã nêu luận phá chung các duyên. Nay sẽ luận phá riêng. Ở đây, quán chung về nhân duyên. Nếu có thể sinh duyên khác thì đấy gọi là nhân. Như thế là hòa hợp tự tại, sinh pháp phát khởi, chẳng phải một có thể sinh. Lại ngăn chặn khởi kia. Tôi muốn như ở

đây. Tức trong thế đế kiến lập nghĩa của nhân. Trong đệ nhất nghĩa, nhân chẳng phải là nhân. Nên nói như vậy. Nếu ý của ông cho nhân này có vật hoặc không có vật cùng có - không có vật, có thể sinh khởi quả, thì nghĩa ấy không đúng. Kệ nói:

*Phi có, phi phi có*

*Phi có, không pháp khởi.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, tướng của pháp là như thế. Vì sao nói cho là nhân có thể khởi? Nên pháp kia chẳng phải là nhân. Như vậy, pháp kia chẳng thể khởi, tức có nên không. Cũng như tự tha, trước đã nghiệm xét luận phá. Hoặc có không cùng hợp, tức có hai lỗi, do đây thế của nhân không thành. Nếu cho pháp đã sinh khởi nên nói là nhân, thì điều ấy cũng không đúng, do các tướng như 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 các nội nhập kia. Nghĩa duyên khởi này là do Đức Như Lai nói. Như Đức Như Lai nói là không thể biến dị. Ví như Niết-bàn tịch diệt. Nhân này có thể khởi, là nghĩa Nhân duyên. Đối tượng duyên của tâm tâm số pháp là nghĩa duyên duyên. Tâm tâm số pháp kia thứ lớp diệt, trừ tâm sau cùng của A-la-hán, là nghĩa Thứ đệ duyên. Hoặc pháp này có nên pháp kia được sinh khởi, là nghĩa Tăng thượng duyên. Do Đức Phật thuyết giảng nên có Nhân duyên v.v... là duyên nơi tự thể. Ông nói không thì nhân ấy chẳng thành, nghĩa lập bị phá. Luận chủ nói: Nghĩa của ông đã lập, ở trong thế đế có thể được như vậy. Nhưng do thí dụ có lỗi, nên điều đã nói không đúng. Vì sao ông cùng lập nghĩa của nhân này, vì nơi thế đế Đức Phật đã thuyết như vậy, hay là nơi đệ nhất nghĩa Đức Phật đã nói như vậy? Nếu trong thế đế nói như vậy: Thì nghĩa của ông nêu là tự hoại. Nếu nơi đệ nhất nghĩa thuyết giảng như vậy, thì đệ nhất nghĩa kia là chẳng phải có, chẳng phải chẳng có. Chẳng phải có nên không pháp khởi. Có, chẳng phải có ấy, tự tánh cũng có chẳng phải có, duyên của quả không thể

được nên nhân không thể khởi. Nếu như thế thì vì sao nhất định nói nhân kia có thể khởi? Do nghĩa này nên nhân của ông không thành, vì cùng trái nhau.

Lại có người nói: Thọ ngăn chặn phương tiện. Ở đây, trong Luận đã nêu rõ pháp là pháp vô tánh. Vô tánh nên cả hai cùng được ngăn trừ. Hai, nghĩa là danh hiện rõ, cùng đối tượng nơi danh hiện rõ. Đối tượng nơi danh hiện rõ: Như trước đã luận phá. Danh hiện rõ, nay sẽ ngăn chặn tiếp theo. Nếu nói chung về nghĩa, là chẳng phải có, chẳng phải chẳng có. Cũng phi chẳng phải có, phi chẳng phải chẳng có. Người đời đều muốn nhân có thể sinh khởi quả. Nhân ấy hoặc có chẳng phải có, có – chẳng phải có cùng hợp, quả tự tánh sinh đều không ứng hợp. Nhân nói là chuyển, nên nhận biết thể của nhân kia. Nhân như thế của nhân nên không tương ưng. Hoặc có người nói: Trong đệ nhất nghĩa, có các thể khởi. Vì sao? Vì có nhân. Như trước đã nêu phá, nên nhân kia không thành.

Lại nữa, có Luận sư khác nói: Hoặc có, hoặc chẳng phải có, hoặc có không cùng hợp, tự thể không sinh khởi nên chẳng phải là tướng của nhân, tức nghĩa của nhân chẳng thành. Giải thích như thế, nghĩa ấy không đúng.

Lại nữa, nay sẽ quán xét nghĩa của duyên duyên kia. Như duyên duyên ấy, cũng không như nhớ tưởng phân biệt. Kệ nêu:

*Đức Bà-già-bà nói  
Pháp chân thật không duyên  
Thể pháp ấy như thế  
Xứ nào có duyên duyên.*

*Giải thích:* Nhân thức kia v.v... chẳng gọi là duyên. Vì sao? Vì không có duyên duyên, nên chỉ là phân biệt hư vọng của tự tâm. Trong đệ nhất nghĩa đã ngăn chặn pháp kia khởi. Lúc pháp kia sắp khởi, cũng chẳng phải là có thể duyên. Vì sao? Vì do sắp khởi. Vì

như sắc pháp. Do nghĩa này, nên duyên duyên là vô thể. Chỉ ở nơi thể để kiến lập tự tướng của mắt v.v... để giữ lấy, gọi đó là pháp. Như thức nhân nơi ánh sáng, sau đấy được khởi, nên gọi là duyên duyên, không như tài sản cùng chủ kết hợp. Nếu như thế thì pháp không có chủ thể duyên. Nơi đệ nhất nghĩa, thức của chủ thể duyên không thành. Như chỗ phân biệt, chủ thể duyên là không nên đối tượng duyên cũng không, do đối tượng duyên không có vật. Nghĩa ấy là như thế, ví như kẻ tạo ngũ nghịch, trọn không thấy đế. Do đấy, nhân kia chẳng thành, cũng cùng với nghĩa của duyên trái nhau. Lại có người khác nói: Nếu thuộc về sắc âm, thì sắc không thể duyên, nghĩa ấy là tương ưng. Luận sư của các Bộ cũng nói như vậy: Những gì là pháp không đối tượng duyên? Nghĩa là sắc cùng Niết-bàn. Nếu ý của ông cho tâm tâm số pháp không có đối tượng duyên, thì chỗ mong muốn trước của ông tức là tự phá. Những gì là pháp có đối tượng duyên? Nghĩa là tâm và tâm số pháp. Luận giả nói: Lời của ông là bất thiện. Dụ của Tôi đã lập, nay lại làm sáng rõ. Ngoại nhân nói: Tâm tâm số pháp nhất định là có đối tượng duyên, chẳng phải như sắc được tạo, không có thí dụ. Lại nữa, đối tượng được giữ lấy, là đối tượng duyên. Luận giả nói: Như kẻ kia phân biệt về tâm tâm số pháp, có đối tượng được giữ lấy, sau sẽ lại luận phá. Như đạo lý của đệ nhất nghĩa đã nói, Tôi không muốn khiến thức có chủ thể duyên. Như Đức Phật đã thuyết giảng: Lại nữa, Bồ-tát Ma-ha-tát Dũng Mãnh nên hành như thế. Sắc chẳng phải là đối tượng duyên. Vì sao? Vì tất cả pháp là không có đối tượng duyên, không có một chút pháp nào có thể giữ lấy. Pháp kia nếu có thể giữ lấy thì đấy tức là đối tượng duyên. Như vậy, này Dũng Mãnh! Chẳng phải sắc hành sắc, cho đến chẳng phải thức hành thức. Này Bồ-tát Dũng Mãnh! Tất cả pháp chẳng hành, nên chẳng phải là sắc thấy, cũng chẳng phải là thức thấy, cho đến chẳng phải là thức nhận biết, cũng chẳng phải có thể thấy. Nếu sắc đến thức không phải là biết, không phải là thấy, thì đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Quán về đối tượng duyên xong.

Lại nữa, như ông phân biệt về Thứ đệ duyên: thì đây hợp với quán đế, tướng ấy như thế nào? Trong đệ nhất nghĩa, hết thấy loại cùng tất cả pháp kia đều ngăn chặn, không sinh khởi. Do duyên ấy nên như kệ nói:

*Các pháp không khởi diệt  
Nghĩa này tức không đúng  
Pháp diệt tức phi duyên  
Cùng những gì Thứ đệ?*

*Giải thích:* Nghĩa này là thế nào? Do không sinh khởi, như đầu thứ hai. Không thể nói là diệt. Vì vậy, trong đệ nhất nghĩa, Thứ đệ duyên, ở đây là không tương ưng. Như thế là nghĩa kia chẳng thành, do trái nhau. Thuận theo pháp ấy để nêu bày, nếu ông muốn được tâm tâm số pháp của thứ đệ diệt ấy là Thứ đệ duyên: Thì nghĩa đó chẳng đúng. Vì sao? Vì thế ấy đã diệt. Như thức từ lâu đã diệt, cũng như sắc pháp, do chẳng phải duyên. Ở đây, sắp sửa khởi tâm tâm số pháp, nhưng vật kia diệt thì pháp nào làm duyên? Do chẳng phải duyên này, nên pháp kia diệt, cùng pháp sắp khởi, không thể tùy thuận gồm thấu. Ý ấy là như thế. Chẳng phải là Thứ đệ duyên, cũng chẳng phải là duyên chung. Hoặc có tâm như thế sinh khởi do nhân duyên hiện có quyết định, mỗi mỗi đều tự tại, cùng với xứ của thể sắp khởi. Lúc duyên sắp diệt, vì tạo lợi ích, nên sát-na quá khứ còn lại kia, do không gián đoạn nên Thứ đệ duyên thành. Vì thế không có lỗi. Nghĩa ấy là không đúng, do chẳng phải là xứ vô trụ của sắc pháp. Sáu thức thứ lớp diệt, đây gọi là ý. Ý diệt như thế là Thứ đệ duyên, tức không tránh khỏi lỗi. Nếu ý của ông cho pháp kia sắp diệt là Thứ đệ duyên, thì ông lập duyên ấy chỉ có nơi ngôn ngữ. Vì sao? Vì do pháp ấy là đồng thời, chẳng phải là Thứ đệ duyên.

Lại nữa, pháp diệt tức không phải duyên cùng những gì là thứ lớp? Có giải thích khác nói: Đây cùng với âm thanh và quả chưa sinh khởi. Nên nhận biết như thế. Nghĩa ấy là thế nào? Pháp kia diệt



chưa khởi, chủng tử – mầm, cả hai đều là vô thể, cùng là không nhân. Chủng tử cùng mầm diệt khởi, là cả hai cùng rơi vào trong lỗi ấy. Luận giả nói: Người kia lập nghĩa này, gọi là diệt. Nhân nơi diệt vô thể cùng không trụ, nên khởi tạo tác, khởi phân biệt. Do không nhân nên diệt, khởi hai thứ cùng mắc lỗi như vậy. Nói như thế là không đúng. Do không có lỗi nên đối tượng thành, chủ thể thành, nghĩa của lời nói hiển bày. Vì điên đảo nên mắc phải lỗi lầm gì? Nay sẽ lập xét. Diệt kia chẳng phải là duyên. Vì sao? Vì do nhân là có. Ví như tâm tâm số pháp chưa diệt. Lại không nhân sinh khởi. Do nhân là có, nên nói hai lời ấy là không tương ưng. Nghĩa này là thế nào? Lời nói trước, là nghĩa của nhân chẳng thành. Lời nói sau, tự nghĩa trái nhau. Cho tất cả pháp sinh khởi là ngăn chặn, nên kệ này cũng ngăn chặn. Thứ đệ duyên là mắc phải hai lỗi như thế, tức lỗi nghĩa của nhân chẳng thành và lỗi tự nghĩa trái nhau. Như vậy là phân biệt về Thứ đệ duyên xong.

Lại nữa, Tăng thượng duyên: Tướng ấy như thế nào? Nếu có pháp này thì pháp kia được sinh khởi, gọi là Tăng thượng duyên. Nghĩa theo ông là như thế. Nay trong đệ nhất nghĩa, pháp của duyên không khởi, khiến tha hiểu rõ các pháp như huyễn, tự thể vốn không, chẳng thể thủ đắc. Như kệ nói:

*Các pháp không tự Thể  
Tự tướng chẳng phải có.*

*Giải thích:* Do nghĩa này nên tự trong Đại thừa, chẳng phải riêng nơi đệ nhất nghĩa để các pháp không sinh khởi. Ở trong thế đế, nhân có quả khởi cũng không thể thủ đắc. Kệ nêu:

*Đây có pháp kia khởi  
Nghĩa này tức không đúng.*

*Giải thích:* Do nghĩa ấy nên nhân kia có lỗi lầm, ông không thể lìa bỏ. Lại nữa, trí không phân biệt của Đức Phật - Thế Tôn là thiện

xảo an lập, giáo hóa những người nơi thế gian không tin pháp thâm diệu, vì an ủi họ, nên đã dùng vô số lời tán dương các công đức thù thắng của Niết-bàn tịch diệt, là pháp của thế đế, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Do trong đệ nhất nghĩa, tự thể của Niết-bàn kia là không. Ví như vô thể, nên nhân chẳng thành. Hoặc có người muốn khiến, ở trong thế đế, các pháp có Thể, ví như Niết-bàn tịch diệt. Những thứ ấy, như phần Thí dụ ở trước đã nói về lỗi lầm. Nêu các thứ lỗi, họa của vô thường, là chê trách pháp hữu vi, không khiến ưa thích chấp trước, là để khuyến dụ các chúng sinh kia, vì nói về công đức tịch diệt của Niết-bàn. Là thuộc về thế đế, nên nói Niết-bàn là hữu thể. Nơi đệ nhất nghĩa đế, Niết-bàn kia thật sự là vô thể. Ý của ông đã muốn, về nghĩa là chẳng thành. Các duyên như vậy là đã ngăn trừ xong.

Lại có ngoại nhân nói: Trong đệ nhất nghĩa, có duyên có thể khởi các nội nhập như mắt v.v... Vì sao? Vì quả ấy có thể khởi, như mầm v.v... của lúa thóc. Nếu là không, thì quả không được khởi. Ví như lông rùa không thể làm y phục. Luận giả nói: Ông cho là có, tức trong mỗi mỗi duyên, có tự thể của quả, vì các duyên hòa hợp nên có tự thể của quả, hay là trong mỗi mỗi duyên không hòa hợp thì cũng không có? Nên hỏi như thế. Ngoại nhân nói: Ông vì sao nêu câu hỏi ấy? Luận giả nói: Nếu là có, thì như trước đã ngăn trừ. Quả nếu là có, thì duyên còn có dụng gì. Nếu là không, cũng như trước đã ngăn trừ. Quả nếu là không, thì duyên lại có dụng gì? Như kệ nói:

*Chẳng một, một hòa hợp  
Trong các duyên có quả  
Như thế tức phi duyên  
Làm sao quả được khởi.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, quả như thế như thế là không sinh khởi. Nơi các duyên là không. Nghĩa này là như vậy. Như trong bùn đất không có lạc, không thể sinh tô lạc, do chẳng phải là nhân.

Nếu trong lúa thóc không có Thể của mầm kia, như thế là được sinh. Ở trong phần thể đế, trí tuệ của phàm phu đồng hành thấy biết. Muốn khiến trong đệ nhất nghĩa có các nội nhập như mắt kia v.v... sinh. Nghĩa ấy không đúng. Như kệ nói:

*Nếu quả trong duyên không  
Quả kia từ duyên khởi  
Trong phi duyên cũng không  
Vì sao quả chẳng khởi.*

*Giải thích:* Kệ kia nói như thế, là lỗi lầm sinh. Như trong phi duyên không có quả. Trong các duyên cũng không. Ví như âm thanh kia, tạo tác nên là vô thường, có chỗ thực hiện gì? Bình chén là tạo tác, nhưng chẳng phải là vô thường, như trước đã nói. Âm thanh là vô thường. Vì sao? Vì do tạo tác. Ví như bình chén. Nghĩa ấy nên nhận biết. Nếu do phương tiện này, trong đệ nhất nghĩa, mầm v.v... hiện không, nhưng từ hạt thóc v.v... sinh, thì mầm v.v... kia, nghĩa không ứng hợp. Vì sao? Vì do quả. Ví như lạc (sữa). Thế nên chẳng phải có, do không thoát khỏi lỗi như trước đã nêu.

Lại có người cho: Trong đệ nhất nghĩa có ngã của nội nhập kia. Như vậy là thọ nhận duyên chuyển khác. Như đất bùn làm bình chén. Luận giả nói kệ:

*Duyên cùng tự tánh quả.*

*Giải thích:* Đây cho là duyên kia chuyển khác. Kệ nói:

*Các duyên không tự Thể.*

*Giải thích:* Đây cho là duyên không có tự tánh. Nghĩa của kệ là như thế. Ví như sống trở lại, chuyển làm tâm Bà-la-môn. Tự thể của duyên kia là không thể thủ đắc. Như trước đã nói. Kệ nêu:

*Nếu duyên không tự Thể  
Làm sao chuyển thành quả.*

*Giải thích:* Đây là nêu rõ, trong đệ nhất nghĩa, duyên không chuyển biến, vì thể của quả kia. Nghĩa của kệ là như thế. Ví như Đê-bà-đạt-đa, là đồng tử phạm hạnh. Vì sao Da-nhã-đạt-đa là đứa bé kia? Lại như Huyền chủ hóa làm cục bùn. Vì tự thể kia là không, có thể sinh ra bình chén v.v... Như pháp kia chuyển biến, ở trong thể đế, Nhất thiết trí đều không thể tin. Thế nên phi duyên chuyển biến làm quả. Như vậy là thí dụ vô thể, pháp của đối tượng thành, chủ thể thành là không. Nghĩa của nhân như trước là không thành, cũng có lỗi là trái nhau. Ngoại nhân nói: Nếu tự thể của duyên không chuyển biến làm quả, thì thể của duyên có thể là không, nhưng quả thì không mất, do pháp kia không ngăn trừ tự thể của quả. Như nghĩa của Tôi lập, trong đệ nhất nghĩa có các nội nhập. Vì sao? Vì do quả. Ví như mầm v.v... Luận giả nói kệ:

*Chẳng không duyên có quả.*

*Giải thích:* Không duyên chuyển biến nhưng có quả: Là ở trong thể đế, cũng không thể tin, huống hồ là ở trong đệ nhất nghĩa đế kia, mà có thể tin chẳng? Nghĩa này không thành.

Người ngoài nói: Nếu trong đệ nhất nghĩa, thể của duyên là không, nhưng phi duyên kia tự thể là chẳng không, tức phi duyên này là điều Tôi mong muốn. Do đây, nghĩa của phi duyên là thành. Luận giả nêu: Chỉ ngăn chặn thể của duyên thì không có phi duyên. Há dùng phi duyên để khiến ông hiểu chẳng?

Lại nữa, mở ra hợp lại, kệ nói:

*Sao có duyên, phi duyên.*

*Giải thích:* Các duyên, phi duyên, tự thể là chẳng có. nghĩa của kệ là như thế.

Lại nữa, Tôi trước đã ngăn trừ có cùng chẳng phải có, đều không có quả sinh khởi. Do nghĩa ấy, nên quả không có tự thể. Quả đã không có Thể, thì duyên tức phi duyên. Xứ nào có Thể của duyên

kia có thể đạt được? Nghĩa của lời nói như thế, vốn là không thật có, chỉ là âm thanh của tâm ấy cùng với nhân khởi, nói quả không có tự tánh, do thể của duyên là không.

Lại nữa, từ trước đến giờ là ngoại nhân đã nói về bốn thứ duyên khởi, là Nhân duyên, Duyên duyên, Thứ đệ duyên và Tăng thượng duyên, tự thể có sai biệt. Ngăn trừ chỗ lập ấy, để nêu rõ về nghĩa không khởi. Thế nên, phẩm này quán các duyên khởi, nghĩa không khởi thành. Như trong các kinh Đại thừa đã nói. Kệ nêu:

*Nếu các duyên khởi, chúng không khởi  
 Tự Thể khởi ấy không thủ đắc  
 Nếu duyên tự tại nói không kia  
 Hiểu không, gọi là chẳng phóng dật.  
 Nếu người biết không một vật khởi  
 Cũng lại biết không một vật diệt  
 Chúng chẳng có nên cũng chẳng không  
 Thấy thế gian kia đều vắng lặng.  
 Xưa nay tịch tĩnh không các khởi  
 Tự tánh như thế đã Niết-bàn  
 Hay làm nương dựa chuyển pháp luân  
 Thuyết các pháp không, khai thị chúng.  
 Có không chẳng khởi cùng cũng không  
 Chẳng phải có – không, xừ không khởi  
 Nhân duyên thế gian đều như vậy  
 Chỉ do phàm phu vọng phân biệt  
 Pháp thường không khởi là Như Lai  
 Tất cả pháp kia như Thiện Thế.*

Lại nữa, như trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật nói: Đây Văn-thù-sur-lợi nên nhận biết như thế! Tất cả pháp kia không sinh (khởi) không diệt, gọi là Như Lai. Lại như trong Kinh Phạm Vương Vấn nêu rõ: Tất cả ái của xú kia diệt hết nên gọi là không khởi. Xú ấy nếu

không khởi tức là Bồ-đề. Thế gian điên đảo, hư vọng dấy khởi, còn trong đệ nhất nghĩa thì Phật không xuất thế, cũng không Niết-bàn. Từ xưa đến nay không có khởi diệt.

Lại như kệ của Kinh Phạm Vương Vấn, nói:

*Đã hiểu rõ các ám  
Không sinh cũng không diệt  
Tuy hành nơi thế gian  
Pháp thế gian không nhiễm.*

Các Kinh như thế, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Duyên.

**HẾT - QUYỂN 2**

## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỂN 3

#### Phẩm thứ 2: QUÁN VỀ ĐI ĐẾN

Lại nữa, nơi *Phẩm thứ 1* đã nói về Thể của tất cả pháp là không sinh khởi, nhằm đối trị để khiến mọi người tin nhận. Nay tiếp theo lại nêu rõ về duyên khởi không đến không đi có sai biệt, khiến chúng sinh nhận biết. Nhằm ngăn trừ nghĩa kia, nên có *Phẩm thứ 2*. Nghĩa ấy là thể nào? Trong pháp thế gian, ngôn thuyết tự tại, đối với sự việc đã tạo tác khởi ái nhiễm sâu xa. Nay muốn nhổ bật mũi tên nhiễm chấp kia, nên ngăn trừ một hành tướng. Ngoài ra, những thứ hiện bày khác tức dễ có thể luận phá. Đó là, như Ngoại nhân nói: Nên có Thể của nội nhập như thể sinh khởi. Vì sao? Vì cảnh giới ấy sai biệt có thể nêu bày. Nếu không có sự sinh khởi ấy thì cảnh giới sai biệt kia tức không thể ngôn thuyết. Như con của Thạch nữ là không thể nói. Pháp kia là có đến có đi. Nếu là Đề-bà-đạt-đa, Da-nhã-đạt-đa thì không như vậy. Do thí dụ này nên nghĩa sinh khởi của các pháp tự tha được thành. Luận giả nói: Nếu đối với thí, giới, thiền v.v... tu tập nhiều, thì tự tánh sinh khởi thành. Hoặc hành cùng trụ. Thế gian đã hiểu rõ về sự thành ấy, lại trở thành lỗi. Như ở nơi định, dùng mắt tuệ quán xét về thí, giới v.v... ấy, hành cùng chẳng hành, trong đệ nhất nghĩa, thể không thể thủ đắc. Cảnh giới sai biệt kia có thể ngôn thuyết, nghĩa của nhân không thành. Như ngăn trừ hành thì khởi hành cũng đồng phá.

Lại nữa, nếu cho Tôi lập nhân chủng, cùng ông đồng hiểu về phân biệt cùng thành, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì nhân cùng thành kia nghiệm xét là vô thể. Như vậy là dị chấp có nghiệm xét, là trái với nghĩa của nhân. Lại nữa, nếu trong đệ nhất nghĩa cho là có *đi*, thì kẻ kia đã đi, chưa đi, đang đi, ba trường hợp tức nên có thể đạt được. Như kệ nói:

*Đã đi, không nên nhận.*

*Giải thích:* Nghĩa là pháp đi đã hết. Nghĩa này tự tha cùng hiểu, không cần thành lập. Kệ nêu:

*Chưa đi cũng không nhận.*

*Giải thích:* Do người đi, như đã đi. Ý của nghĩa là như thế. Lại nữa, thế nào là chưa đi? Nghĩa là người đi kia chưa có khởi động tác, do pháp ấy là chưa đi. Pháp tự tại của chủ thể thành, đối tượng thành cùng được thành. Do thể của pháp, tướng của pháp là sắp đi, tức thí dụ nghiệm xét. Điều này lại là thế nào? Do chưa đi cũng không nhận, nghĩa ấy được thành lập. Vì sao? Vì do chưa đi. Ví như kẻ khác sắp đi.

Lại nữa, đệ tử của Ưu-lâu-khư nói: Những gì là chưa đi? Là như Đè-bà-đạt-đa chưa đi là đi, như thế là chẳng thọ nhận chẳng? Hay là như Đè-bà-đạt-đa đi rồi, tạo chẳng đi khiến kẻ khác hiểu chẳng? Luận giả nêu: Do nhân duyên nào nêu câu hỏi như vậy? Ngoại nhân nói: Nếu ý của ông muốn thọ nhận sự phân biệt trước tức thành nghĩa của Tôi. Hoặc ý của ông muốn thọ nhận sự phân biệt sau, thì trái với nghĩa nhân của ông. Vì vậy, không phải nghĩa của nhân trước chẳng thành. Lại nữa, Tôi lập ngoài thật riêng có pháp đi. Ông cho là sai, tức lời ấy không đúng. Ngoài thật là có đi. Vì sao thành lập? Nghĩa là ngoài tự thể, câu nghĩa hòa hợp, cảnh giới của Điều-đạt là có đi. Theo ý của Tôi, Điều-đạt như thế là do duyên tùy chuyển, như Điều-đạt hòa hợp, tức nên nhận biết như vậy. Luận giả nói: Nếu trong thế



để có đi hòa hợp, thì Đề-bà-đạt-đa hiện bày, ngoài tự thể có câu nghĩa hòa hợp nơi cảnh giới kia, nên sinh nhận biết về đi, khiến kẻ khác hiểu rõ, tức ở trong thể để thành rồi, lại trở thành lỗi. Vì sao? Vì chỉ có sát-na của xứ biên, sát-na trước sau sai biệt gọi là hòa hợp. Tên gọi Điều-đạt chỉ là tự hành. Tự đã không Thể thì sao có đi riêng khác, cùng với thể ấy hợp. Người tuệ như thế là chỗ mong muốn theo ý của Tôi. Lại nữa, danh cú nghĩa của đi cùng với Điều-đạt hợp. Trong đệ nhất nghĩa không có thí dụ, nên thể không thể thủ đắc. Như vậy, nơi thể để kia cũng trái với đạo lý, hưởng hồ là trong đệ nhất nghĩa. Những lỗi lầm ấy ông không thể lia.

Lại nữa, Sur của Kinh Bộ nói: Nhân nơi dục khởi động sinh phong giới cùng các vật do bốn đại tạo gọi là thân tự. Xứ biên không gián đoạn, trước sau sinh diệt, nên gọi là đi. Nếu cho ngoài ra riêng có pháp đi, nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì xứ sinh khởi tùy theo đối tượng sinh khởi, tức là diệt. Ví như ngọn lửa cháy sáng, người làm cho là đi, kỳ thật không phải. Trong đệ nhất nghĩa cũng không có lúc đi. Ông đối với lãnh vực ấy ngăn chặn người đi kia, thành đối tượng thành là lỗi. Luận giả nói: Do ngăn chặn sinh khởi, nên ông nói phương tiện. Nghĩa này không thành. Vì sao? Vì ngọn lửa v.v... cho là đi là mê, tức trí đồng với mê lầm. Người đi kia đi khác, cũng muốn ngăn trừ. Lại, người trí thể gian, đối với chỗ chấp của ông đều chẳng hoan hỷ.

Lại nữa, người của Tăng khu nói: Như trong pháp của Tôi, trần động riêng tăng, quả tức chuyển rõ. Người kia chưa đi nói là đi. Luận giả nêu bày: Người ấy chấp như thế, trước đã ngăn trừ, nên nghĩa đi không thành. Đây chỉ là phân biệt.

Lại nữa, các thuyết nói đi, nghe lỗi lầm trước, tâm sinh sợ hãi, cùng lập nghĩa nói: Lúc đi là đi, nên không lỗi lầm trước. Nghĩa này là quyết định. Luận giả nói kệ:

*Lìa đã đi, chưa đi  
Lúc đi cũng không nhận.*

*Giải thích:* Nghĩa này là thế nào? Người kia lúc đi không thể thủ đắc. Nếu có lúc đi, là đã đi chẳng, hay là chưa đi chẳng? Hoặc nửa đi nửa chưa đi, cả hai đều có lỗi.

Ngoại nhân nói: Ông cho lúc đi cũng không thọ nhận: Nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì ở đây là nên thọ nhận. Làm sao nhận biết? Vì xứ kia có tướng mạo giờ chân lên hạ chân xuống, gọi là lúc đi. Như kệ nêu:

*Chẳng đã đi chưa đi  
Xứ kia lúc đi, đi.*

*Giải thích:* Điều mong muốn của Tôi, lúc đi là có, nghĩa của đi được thành. Lại nữa, có người nói: Nếu có xứ đi, người kia sao nói có đi. Ngôn thuyết như thế, âm thanh là có thể, do tạo tác cùng với nương dựa là không lìa nhau. Đã đi, chưa đi, không nói là ngăn chặn đi, sự việc ấy là không tương ưng. Ông nói lúc đi không thọ nhận, nghĩa đã chẳng thành. Đã đi chưa đi, đây cũng không phá. Luận giả nêu kệ:

*Nếu lúc đi là đi  
Vì sao có nghĩa ấy.*

*Giải thích:* Như ông mong muốn, lúc đi là đi, nghĩa này không thành. Vì sao? Vì là người đi, nên như đã đi, trước đã luận phá. Lại, nếu nhất định phân biệt lúc đi là đi, tức trong đã đi có đi, hay là trong chưa đi có đi? Hay là khác với hai trường hợp này có xứ đi? Như trước đã nêu về lỗi.

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, lúc đi là đi, nghiệm xét là vô thể. Nghĩa này là thế nào? Kệ nói:

*Lúc đi, đi là không  
Lúc đi, đi chẳng đúng.*

*Giải thích:* Như hỏi người giữ chuông ngựa: Gì là chuông ngựa?

*Đáp:* Nơi ấy có nốt ngựa. Lại hỏi: Gì là ngựa? *Đáp:* Loài vật ấy có chuông nốt. Như thế, hỏi: Những gì là lúc đi? *Đáp:* Xứ kia có đi. *Hỏi:* Xứ nào có đi? *Đáp:* Xứ ấy có lúc đi. Đều không sáng rõ. Hoặc cho thế để không có khởi đầu, là giải thích về lúc đi. Ở trong đệ nhất nghĩa kia muốn thành lập đi. Nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì một nghiệp đi này hệ thuộc lúc đi kia. Ngoài ra, xứ nào lại riêng có đi để nói đối với lúc đi ấy là đi. Do vậy, ông nói trong đệ nhất nghĩa các nội nhập sinh khởi cùng ngôn thuyết sai biệt của cảnh giới kia, lại dẫn Đề-bà-đạt-đa v.v... làm dụ, lập ba thứ Nghĩa Nhân Dụ đều không thành. Do nơi đệ nhất nghĩa là không thể tách. Hoặc cho nghiệp đi như vậy là không thuộc về lúc đi. Do không thuộc về, nên an lập tên gọi là đi, vì nó có thể, chẳng phải là nhân không thành. Như kệ nêu:

*Nói lúc đi là đi.*

*Giải thích:* Lúc đi gồm cả đi, nghĩa này là ứng hợp, nhưng nói không đi, chấp ấy là có lỗi. Thế nên kệ nêu:

*Trong lúc đi, không đi.*

*Giải thích:* Ở trong lúc đi, nếu không đi, tức không thể nói dùng làm pháp đi. Lúc đi không đi: Là thế gian không tin nhận, vì vậy nghiệp đi gồm thuộc về lúc đi, cùng với thời gian hòa hợp, nghĩa tất định như thế. Ông nói không đi có khác với người đi, nghĩa ấy không đúng, vì có lỗi lầm. Nếu ông muốn tránh lỗi lầm như trước, chấp nói đi cùng với lúc đi hòa hợp, lại hiện hành đi như thế, thì nghĩa đó không đúng. Như kệ nói:

*Đi hòa hợp lúc đi*

*Người đi chỉ phân biệt.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, đi, hòa hợp v.v... đều không thể thủ đắc, nên những thứ kia chỉ là nhớ tưởng phân biệt. Nếu nhất định như thế thì mắc phải những lỗi gì? Kệ nêu:

*Nếu trong lúc đi, đi  
Lại cùng hành đi ấy  
Tức rơi hai lối đi  
Nghĩa này tức không đúng.*

*Giải thích:* Tức là, ở đây đối với thế đế, nghĩa ấy không đúng. Lại nữa, kệ nói:

*Nếu có hai pháp đi  
Tức có hai người đi.*

*Giải thích:* Nhân duyên nào đã tạo sự ngăn trừ như ở đây? Nếu có hai pháp tức có hai người. Kệ nêu:

*Lìa người đi, có đi  
Nghĩa này tức không đúng.*

*Giải thích:* Là nghĩa này, ở đây không ứng hợp. Như trước đã nói về lối làm nên thanh tịnh. Điều ấy lại là thế nào? Một đi như vậy, ở trong thế đế quán người đi kia, lúc đi được thành. Trong đệ nhất nghĩa cùng với đây trái nhau. Như vậy, ngôn thuyết sai biệt của cảnh giới kia, cùng thí dụ, nghiệm xét là vô thể, nên nội nhập không sinh khởi, không đến không đi, duyên khởi được thành.

Lại nữa, Luận giả Tỳ-già-la nói: Nghĩa tôi đã lập không có lỗi lầm như trước. Vì sao? Vì chỉ có một hành, là tự thể đi. Xứ kia lúc hành tức gọi là đi. Tác giả của hành ấy gọi là người đi. Thế nên ông nói có hai người đi cùng hai pháp đi, lối ấy là không đúng. Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa là ngăn trừ việc đi kia, nên thời gian tức vô thể. Thời vô thể nên đi cũng không thành. Ở trong thế đế, xứ biên không gián đoạn, hành tự nối tiếp khởi gọi là người đi. Quán xét lúc đi, thật không có tự thể, nên điều ấy là không tương ưng.

Lại có người nói: Quyết định là có đi. Như vậy là nên nhận biết. Nghĩa này là thế nào? Người kia nương dựa nơi có. Nếu ở đây nương dựa nơi không, thì người kia tức chẳng có, như Thạch nữ có

con, là những sự việc như hành điên đảo v.v... Đi dựa nơi người đi, hình tướng thế nào? Nghĩa là Đê-bà-đạt-đa. Do đấy, nếu nương dựa nơi có, người kia đi tức có, do nhân được thành. Như vậy là các nội nhập sinh khởi, cùng đi đến đi v.v... cũng đều được thành. Luận giả nói kệ:

*Lìa người đi, không đi.*

*Giải thích:* Ông nói người đi là chỗ nương dựa của đi. Do sự nương dựa này nên có, là nhân của đi, nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì nếu lúc chưa nói thì đi tức chẳng thành. Lỗi lầm này ông không thể lìa. Như kệ nói:

*Lìa người đi, có đi*

*Nghĩa này tức không đúng.*

*Giải thích:* Nếu lìa người đi, thì đi tức không thành. Như câu nghĩa này trước đã phân biệt. Thế nên kệ nêu:

*Nếu không dựa đi kia*

*Xứ nào có người đi.*

*Giải thích:* Nhân của người đi kia, nghiệm xét là vô thể. Ý này là như thế. Tiếng nói là xứ nào? Nghĩa là người đi không tin, nghĩa của lời nói được thành, trước đã nêu rộng. người đi không thể, nên nhân nương dựa như thế không thành lỗi, nhưng cùng với nghĩa ấy là có lỗi trái nhau. Lại có người nói: Đi có nghiệm xét, nên không có lỗi của chấp ở trước. Ông nên lắng nghe kỹ. Tôi quyết định lập có đi như thế. Nghĩa ấy là thế nào? Ở đây nếu có hợp, thì kia tức có thể chỉ rõ. Đây nếu không hợp thì kia tức không thể chỉ rõ. Như thỏ không sừng, không thể chỉ rõ nói là có sừng. Nay có đi cùng với hợp có thể chỉ rõ, nói Điều-đạt kia đi, do đi là có, nên nghĩa Tôi lập là thành. Luận giả nói: Ông nếu nhất định cho là có Điều-đạt đi, có thể chỉ rõ, là muốn khiến ở trong đệ nhất nghĩa, có người đi chẳng? Không người đi chẳng? Như kệ nói:

*Người đi kia, không đi.*

*Giải thích:* Nay nên an lập nghĩa này, dùng phương tiện để nêu bày. Đó là trong đệ nhất nghĩa, người đi kia không đi. Vì sao? Vì do có tạo tác. Ví như người trụ. Do đấy nên biết người đi không đi. Lại có người nói: Tôi nay thành lập chưa đi là đi. Do phương tiện này nên không thể luận phá Tôi. Luận giả nói: Như cùng với đi hợp, ở trong thế để nói người đi, thì nghĩa đi đã không thành. Nay vì sao nói chưa đi là đi. Như kệ nêu:

*Chưa đi là không đi.*

*Giải thích:* Người kia chưa đi, là do không đi. Ý nghĩa là như thế. Lại, nếu chưa đi, thì làm sao là đi. Nếu hoặc thời đi thì vì sao gọi là chưa đi? Đây là tự trái nhau.

Lại nữa, theo phương tiện để nói, trong đệ nhất nghĩa, người chưa đi kia không gọi là đi. Vì sao? Vì do đi là không, như người khác ấy. Trước nay các câu ngăn trừ, tức vì các Sư của Tự Bộ, cùng ngoại đạo ăn trầu, nên nói như thế.

Lại nữa, người của Tăng khư nói: Như ông đã nêu, người kia chưa đi gọi là không đi. Ông lập nghĩa ấy trở thành chỗ thành của Tôi. Luận giả nêu: Vì sao gọi là chưa đi? Ngoại nhân nói: Vì đi chưa xong, nên gọi là chưa đi. Nếu đi đã xong thì gọi là đi. Luận giả nói: Chỗ ông nói là xong tức có lỗi lầm, như trước đã ngăn trừ.

Lại nữa, nếu ông nói trước chưa tạo đi, gọi là chưa đi, nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì ông tự phá. Nghĩa là người kia đi, trước lúc chưa đi, đi có tự thể, nghĩa của ông là như thế. Lại, ông cho là trụ v.v... là chưa đi, nên đi là vô thể. Ý muốn như vậy, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì ông tự lập nghĩa, trở lại tự phá. Tức là chưa tạo ra âm thanh đi, người kia đi, thể không thể thủ đắc. Lại có người nói: Có môn khác gọi là đi. Có môn khác gọi là chưa đi. Do nghĩa này thành nên không có lỗi như trên. Luận giả nói: Ông cho ngoài đi,

chưa đi, riêng có kẻ khác, cùng với đi kia hợp. Nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Như kệ nêu:

*Khác đi cùng chưa đi  
Không có thứ ba đi.*

*Giải thích:* Đây là nêu rõ về nghĩa gì? Nghĩa là lia đi cùng chưa đi, không có trường hợp thứ ba. Đây là người đi, chưa đi, nên có người vấn nạn như thế khiến kẻ khác hiểu. Lại, đi chưa đi, trước đã luận phá. Ông nói có môn khác gọi là đi. Có môn khác gọi là chưa đi. Nghĩa ấy không thành. Nếu cho đi là có tạo tác, nhưng tạo tác ấy không hiện bày khắp, tức ông lập nghĩa của nhân chẳng thành. Do sự việc kia không tạo tác, nên nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì ông nói là người đi cùng với đi tạo hợp. Đi tạo tác như thế, là chỗ ngăn trừ của Tôi. Ví như công dụng tạo âm thanh là vô thường. Tạo tác tuy không khắp, nhưng đã tạo tác là vô thường, nghĩa của nhân được thành. Như vậy, người đi cùng với đi tạo hợp, Tôi đã ngăn trừ điều ấy, chẳng phải nhân chẳng thành. Nếu có thành lập nghĩa chưa đi, cũng nên dùng nhân chưa đi ấy để đáp. Nếu cho là có đi, không đi, dùng trụ, lập nghĩa dùng trụ, thí dụ là vô thể. Do pháp của đối tượng thành chỉ là một phần, không đủ, nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì phần của đối tượng thành, đây kia cùng hiểu. Tôi nêu dẫn về dùng trụ, là thí dụ, thì đâu có lỗi gì. Một người như vậy, nói là người đi, nghĩa này không đúng. Như trước nói nhân có đi kết hợp, người kia có thể chỉ rõ, dùng đây làm nhân, nghĩa của nhân chẳng thành, cũng do thí dụ vô thể. Vì pháp của đối tượng thành đã đủ, nên trái với nghĩa của nhân. Người ngoài nói: Nơi thế gian mắt thấy người kia đi. Thấy rồi khởi nói. Tuy có nghe, nhưng không hơn mắt thấy. Do nghĩa ấy, nên chẳng phải là nhân v.v... chẳng thành. Luận giả nói: Người kia thấy như thế là tuệ trong thế đế, cho đây là thật. Trong đệ nhất nghĩa, quán đế như lý, những gì gọi là thấy? Nếu cho chỗ thấy của thế đế là đệ nhất nghĩa, thì kẻ kia chẳng thể tin. Điều ấy làm sao nhận biết? Như kệ nói:

*Nếu cho người đi, đi  
Nghĩa này làm sao thành.*

*Giải thích:* Người kia đi, là đi, nghĩa đi chẳng thành. Ví như có người tự nói là mạnh mẽ, lúc sắp vào chiến trận, đối nơi gió thổi chạy. Dũng mãnh này nếu thành, nghĩa của ông tức lập. Vì sao chẳng thành? Như kệ nêu:

*Người đi là không đi  
Nghĩa không thành như thế.*

*Giải thích:* Như đi là vô thể, Tôi trước đã nói rõ khiến kẻ khác hiểu. Vậy xứ nào khiến hiểu? Như kệ ở trên nói: Đã đi là không đi, cùng việc khởi đi ấy, trước cũng đã ngăn trừ. Đã đi là không đi: Đây là lập nghĩa khiến kẻ khác được hiểu. Vì sao khiến hiểu? Như kệ ở trên nêu:

*Nếu cho người đi, đi  
Nghĩa này làm sao thành.*

Như trước đã phân biệt. Trong đệ nhất nghĩa như vậy là không có đi, không có người đi. Do đi chẳng thật, chỉ là sự vọng đặt nơi người đi, gọi là đi. Người tranh luận ấy lập nghĩa như thế, là mắc phải lỗi lầm này. Thế nào là lỗi lầm? Kệ nói:

*Người đi, đi đã không  
Sao có người đi, đi?*

*Giải thích:* Nếu cho đi thành người đi, cùng với đi kia hợp, thì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì nếu ông muốn tránh khỏi lỗi lầm như trước, tức ở trong đệ nhất nghĩa thành lập một đi cùng với người đi hợp gọi đó là đi, thì chấp ấy rơi vào trong lỗi của hai thứ đi. Như kệ nêu:

*Người đi cùng đi hợp  
Tức rơi lỗi hai đi.*



Thế nào là lỗi như vậy? Kệ nói:

*Một là đi rồi, đi  
Hai là người đi, đi.*

*Giải thích:* Do nghĩa này nên riêng có lỗi lầm. Tức là rơi vào hai thứ đi. Điều ấy lại là thế nào? Kệ nói:

*Là người đi có đi  
Nghĩa này tức không đúng.*

*Giải thích:* Đối tượng nương dựa nếu không thì chủ thể nương dựa chẳng có. Ý nghĩa là như thế. Tất muốn không đi, nhưng có người đi nên cùng có hai thứ đi. Hai người đi, lý nên có đi, gọi là người đi. Lại, muốn đi cùng với người đi là một, nên thế để thành lập, không phải là đệ nhất nghĩa. Do trong đệ nhất nghĩa, thí dụ là vô thể. Như kệ kia đã nêu, nghiệm xét là không thành. Ngoại nhân nói: Nhất định là có đi. Vì sao? Vì người kia đầu tiên phát khởi chân là có. Nếu thế gian không vật tức không có đầu tiên phát khởi như hoa đốm hư không. Do thế gian có vật, xứ kia chuyển là, tức gọi là đầu tiên phát khởi, nói là hành tướng. Vì vậy là có đi. Luận giả cho: Ví như gà nhuộm, màu sắc sau tuy khác, nhưng thể của gà là một. Ông cũng như thế. Lời tuy khác trước, nhưng nghĩa lại không khác. Như trước đã nêu câu hỏi, nay trở lại hỏi ông: Vì đã hành nên gọi là đầu tiên phát khởi, hay là chưa hành nên gọi là đầu tiên phát khởi? Hay là lúc hành gọi là đầu tiên phát khởi? Cả ba trường hợp đều không đúng. Như kệ nói:

*Trong đã đi không phát  
Chưa đi cũng không phát  
Trong lúc đi không phát  
Xứ nào nên có phát?*

*Giải thích:* Trong đã đi không phát: Nghĩa là tác dụng của đi, đối với sự việc kia đã hết. Chưa đi cũng không phát: Tức chưa hành

là không đi, đi tức không đúng. *Trong lúc đi không phát*: Nghĩa là đã đi, chưa đi v.v... đều không có nghĩa đi, làm sao có thể nói lúc đi là có đi? Ba trường hợp như thế đều không có đầu tiên phát khởi. Do vậy kệ nói: *Xứ nào nên có phát?* Vì nghĩa này, nên nhân của ông không thành, nghĩa lập cũng hoại. Như thế là đã đi, chưa đi, lúc đi, đầu tiên phát khởi đều chẳng thành, khiến người tin hiểu. Nghĩa của lời là như vậy. Làm sao nghiệm xét? Đó là đã đi không đầu tiên phát khởi, do người đi. Ví như người đi, đi rồi. Chưa đi cũng không phát khởi, do chưa đi. Ví như người sắp đi, là chưa đi. Trong lúc đi không phát khởi, do đang đi. Ví như đã đi chưa đi. Như vậy, đầu tiên phát khởi là vô thể, nghĩa của nhân không thành. Tự cho là nhân là có lỗi lầm.

Ngoại nhân nói: Tôi có nghĩa khác. Đó là ngôn thuyết của đi ấy. Do phương tiện này nên đi có tự thể. Phần vị của tự là riêng, lại hòa hợp với câu nghĩa, khởi nhân của ngôn ngữ riêng khác. Đây nếu là không, thì tự vị kia có sai biệt hòa hợp với câu nghĩa khởi nhân của ngôn ngữ riêng tức không thể có. Như kẻ mù bẩm sinh, nhãn thức hoàn toàn không hòa hợp. Không thể nói cho kẻ mù bẩm sinh ấy là đã thấy, hiện thấy cùng sẽ thấy. Nay có pháp đi cùng phần vị của tự, hòa hợp với câu nghĩa, khởi nhân của ngôn ngữ riêng, nên có thể nêu bày. Hành kia dừng dứt gọi là đã đi. Pháp hành đang khởi gọi là lúc đi. Hành tác chưa phát khởi gọi là chưa đi. Thế nên Tôi nói: Nhân có lực, pháp đi chẳng không, nghĩa đã mong muốn được thành, không có lỗi lầm trước.

Luận giả nói: Nếu có pháp đi có thể nêu bày về lúc đi, đã đi, chưa đi, thì nghĩa ấy ứng hợp. Nhưng đi kia là vô thể, trước đã nói rộng. Ông lại chấp là có. Nay lại phải phá. Như kệ nêu:

*Chưa phát, không lúc đi  
Đã đi cũng lại không  
Đầu tiên khởi đi không  
Chưa đi xứ nào phát?*

*Giải thích:* Trước không đi hợp, nên đi kia không khởi. Ý của kệ là như vậy. Trước nói đi là không khiến kẻ khác được hiểu, nhằm nghiệm xét phá bỏ nghĩa đã lập của Ngoại nhân. Lại nữa, chưa đi xứ nào phát? Đây là nêu rõ đi là không. Như thế, trong đệ nhất nghĩa, phân biệt không khởi. Nghĩa này là thế nào? Kệ nêu:

*Không đã đi chưa đi  
Cũng không lúc đi kia  
Ở trong pháp không đi  
Do đâu vọng phân biệt.*

*Giải thích:* Vọng phân biệt: Như người mắt bị màng che, ở trong hư không hoặc thấy lông tóc, ruồi nhặng v.v... đều là vô thể. Như kệ nói:

*Như vậy tất cả thời  
Chưa từng thấy mới phát  
Nhưng nói là có đi v.v...  
Lỗi làm tức rất nhiều.*

*Giải thích:* Ví như ngọn giáo nhỏ của Na-la-diên gắn liền với vua A-tu-la Kiệt-chu-ốt yết-già, kẻ kia cũng như thế. Các lỗi làm như đi v.v... luôn gắn liền với ông. Lại nữa, có người nói: Trong đệ nhất nghĩa, pháp đi là có. Vì sao? Vì cùng trái nhau. Nghĩa là xứ xứ trái nhau, cùng đối đãi có thể đạt được. Ví như tối sáng, như thế là cùng trụ, cùng trái nhau, nên có đi có thể đạt được. Nhưng nói là không đi, nghĩa ấy không đúng. Luận giả nêu bày: Lập nghĩa này là cũng nên nêu câu hỏi: Ý của ông là muốn khiến cái gì trụ? Là đi chẳng hay là chưa đi? Nếu đi là trụ thì nghĩa không ứng hợp. Như kệ nêu:

*Là đi tức chẳng trụ.*

*Giải thích:* Đây tức cho là trong đệ nhất nghĩa lập đi là trụ, nghiệm xét là không thể được. Vì sao? Vì do đi là có động tác. Ví

như Điều-đạt đang đi chưa dứt. Nếu cho chưa đi là trụ, thì cũng không đúng. Như kệ nói:

*Chưa đi là không trụ.*

*Giải thích:* Người kia chưa đi, do không đi, nên ở trong thế để việc đi ấy là dứt, gọi là trụ. Nghĩa này chẳng thành, do đi là vô thể. Lại nữa, do sự nắm giữ của ác kiến, nên tà chấp hiện hành, nói như vậy: Muốn được đi, trụ. Như kệ nêu:

*Đi khác với chưa đi  
Gì là trụ thứ ba?*

*Giải thích:* Không có một trụ. Gọi đó là trụ, nghĩa này có thể đạt được. Ý của kệ là như thế. Lại nữa, kệ nói:

*Người đi nếu đang trụ  
Nghĩa ấy làm sao thành  
Người đi, đi là không  
Đi, trụ không thể được.*

*Giải thích:* Đi, trụ là trái nhau, ở trong một thời không thể cùng hợp. Ý của kệ là như vậy. Người kia đi là không, khiến người được hiểu. Do đi là trụ là vô thể để có thể chỉ rõ. Ngoại nhân nói: Ví như người thợ lò gốm sứ, ở trong ba thời có thể tạo tác không lỗi. Như vậy, người đi tuy lại chẳng đi nhưng cũng gọi là đi. Nghĩa này thành nên không lỗi. Luận giả nói: Ông thợ nhận pháp giả trước đã thành lập đệ nhất nghĩa, nay đều hoại mất. Do nghĩa như thế, tức trước đã nêu ra nhân cùng thí dụ, là có lỗi lầm. Lại nữa, do đạo lý riêng làm rõ lỗi lầm ấy. Ông lập trụ này về nghĩa là thế nào? Là đang đi, đã đi rồi dừng dứt gọi là trụ chẳng? Hay là người đi kia chưa đi, hoặc lúc đi dừng lại gọi là trụ chẳng? Cả ba trường hợp đều không đúng. Vì sao? Kệ nói:

*Lúc đi tức không trụ.*

*Giải thích:* Nếu đi cùng với người đi họp, gọi đấy là trụ, thì nghĩa tức không đúng. Ngoại nhân nói: Tôi trước đã nêu: Đã đi gọi là trụ, nghĩa này được thành, có thể nghiệm tin. Luận giả nói kệ:

*Đã đi kia không có.*

*Giải thích:* Đã đi là trụ, nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì kẻ kia đã đi, đi rồi là xong. Nói là trụ: Tức không có chỗ loại trừ. Nếu ý của ông cho kẻ kia lúc chưa đi gọi đấy là trụ, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì chưa đi mà dừng, nghĩa không họp. Do nhân duyên ấy, nên người kia chưa đi cũng không gọi là trụ. Nhân duyên như thế là không thành, nghiệm xét cũng là vô thể. Nghĩa ấy là thế nào? Như sáng tối kia, trong đệ nhất nghĩa không thể thành lập, vì trái nhau. Cũng trái với nghĩa ông lập. Lại có người nói: Tôi lập nghĩa trụ, do cùng trái nhau nên có đầu tiên phát khởi. Lại có thể trừ bỏ trường họp kia, nên thể có sinh khởi. Nghĩa ấy không đúng, vì người kia có lỗi lầm. Như kệ nêu:

*Đi khởi tạo cùng dừng*

*Lỗi ấy đồng nói đi.*

*Giải thích:* Như người đi, đi. Chưa đi, đi, hoặc khác với hai đi này nghĩa đều không đúng. Cùng với đã đi chưa đi lúc đi, đi có đầu tiên phát khởi, là cũng không đúng. Như vậy là đã đi, chưa đi, lúc đi, cùng người kia đi, dừng, đều không thành. Như thế thì trụ, chưa trụ, cùng khác với hai trụ này đều không đúng. Trụ không đúng, nên đã trụ, chưa trụ, lúc trụ, cùng trụ đầu tiên phát khởi cũng không thể đạt được. Đầu tiên phát khởi là không, nên đã trụ, chưa trụ, lúc trụ, trụ dứt, nghĩa đều không thành. Như trên đã nói rộng, nay chỉ lược hiển bày. Nghĩa ấy là thế nào? Người kia trụ, là không trụ. Vì sao? Vì do đi là không nên như người kia đã trụ. Trụ chưa hết, đã trụ lâu, là không trụ đầu tiên phát khởi. Vì sao? Vì như người kia đã trụ. Ví như người đã trụ lâu. Lại đã trụ là có thể trừ bỏ không trụ. Vì sao?

Vì đi là vô thể. Ví như trụ chưa hết, như trong đã trụ. Ba trường hợp hiển bày, chưa trụ lúc trụ cũng lại như thế. Do phương tiện trước, tức nên nghiệm xét luận phá. Nghĩa của trụ như vậy là không thành, là có lỗi lầm.

Ngoại nhân nói: Ông nói là không đi, cùng không có người đi, nghĩa này là không đúng. Vì sao? Vì như vậy là phá bỏ pháp thể gian. Người đời cùng cho Đề-bà-đạt-đa kia là đi, hoặc Da-nhã-đạt-đa là đi. Ông nói không như vậy tức cùng với thể gian trái nhau. Như thể gian đều nhận biết mặt trăng kia là mặt trăng. Lại có người cho: Đó là thỏ, chẳng phải mặt trăng. Ông cũng như thế.

Luận giả nói: Ông lập nhân này, lại có nghĩa gì? Là cùng với sự hiểu biết của thể gian trái nhau, hay là cùng với sự hiểu biết của tự luận trái nhau? Nếu như vậy thì có lỗi gì? Nếu cùng với sự hiểu biết của thể gian trái nhau: Thì nghĩa của nhân chẳng thành. Vì sao? Vì người đi, sự đi kia, trong đệ nhất nghĩa là không thể đạt được. Như vậy, sự hiểu biết của thể gian về có đi, người đi là ở trong thể đế, Tôi không ngăn trừ. Nếu cho là cùng với chỗ hiểu biết của tự luận trái nhau, tức chỗ hiểu biết bị phá, ý là như thế chẳng? Ông tạo ra thuyết này, nhưng không hiểu về nghĩa lý nên nói như vậy. Ông đã nhận là bị phá tức mắc phải lỗi lầm ấy, vì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì chỗ hiểu biết của tự luận, tôi cũng không vướng mắc, do trong đệ nhất nghĩa sự đi và người đi, tự thể của hai thứ ấy đều không thọ nhận, như trước đã ngăn trừ. Lại nữa, nếu trong đệ nhất nghĩa, đi cùng với người đi, hai thứ ấy nhất định là có, hoặc một hoặc khác, thì cầu tìm tức nên có thể được. Quán xét như thế, cả hai đều không dùng. Như kệ nói:

*Pháp đi tức người đi  
Như thế là không đúng  
Pháp đi khác người đi  
Nghĩa này cũng không đúng.*

Nghĩa của hai thứ ấy, vì sao không đúng? Kệ nêu:

*Nếu cho pháp đi kia  
 Tức là nơi người đi  
 Tác giả cùng tác nghiệp  
 Là bị lỗi một Thể.*

*Giải thích:* Nghĩa của lời như thế, là lỗi lầm của điên đảo. Như cho âm thanh là thường, bình chén cũng là thường. Do chúng có tạo tác nên nghĩa ấy không thành. Vì sao? Vì nếu bình chén là tạo tác thì không gọi là thường. Do nghĩa ấy nên âm thanh là vô thường, do có tạo tác. Ví như bình chén kia. Lời này có thể tin. Như vậy trong đệ nhất nghĩa, sự đi cùng người đi, hai thứ ấy chẳng phải một. Vì sao? Vì do có tác giả tác nghiệp. Như chủ thể phá, đối tượng bị phá cả hai cùng hiển hiện. Cũng không thể cho là khác. Vì sao? Vì do đi, người đi lại đều cùng không. Ví như vật khác. Hoặc có vấn nạn nói: Nếu đi cùng người đi lại đều cùng không, thì không là không có tướng khác, thể không thể có được. Ông dẫn chủ thể phá, đối tượng bị phá làm thí dụ, thì nghĩa ấy chẳng thành. Luận giả nói: Ông nêu bày không đúng, chỉ ngăn trừ một. Nhưng hai tướng kia có sai biệt, thể gian đều hiểu. Như vậy là chủ thể phá, đối tượng bị phá lại đều cùng không. Nghĩa này được thành lập. Như chủ thể hiểu biết, đối tượng được hiểu biết, cả hai lại cùng không, nhưng ở trong thể đế hai tướng là khác, nên dẫn làm thí dụ, không phải dụ chẳng thành. Nếu cho chủ thể phá, đối tượng bị phá, trong đệ nhất nghĩa, thể của hai thứ không khác. Vì sao? Vì do lượng của chúng. Ví như tự thể của đối tượng bị phá. Người kia lập làm một, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì tự thể của đối tượng bị phá không khác, là không thành. Vì sao không thành? Là do trong đệ nhất nghĩa, một khác là hai biên, không nhận giữ. Ở trong thể đế, chủ thể – đối tượng đều khác, mà nói là một, tức phá bỏ sự hiểu biết của thể gian.

Lại nữa, nếu ý của ông cho Tôi ngăn trừ người đi cùng sự đi chẳng là một, nhưng lại thọ nhận biên dị, là cũng không đúng. Như trước đã nói, trong đệ nhất nghĩa, một khác là hai biên tôi đều không chấp giữ, nên không nhận lấy lỗi của khác.

Lại có người nói: Như Tôi lập nghĩa không có lỗi làm như trước. Nghĩa là từ vô thi đến nay, các thứ danh ngôn hý luận đã huân tập chủng tử, dùng làm nhân, nhân duyên quyết định, mỗi mỗi đều có quả sinh khởi, phân biệt hư vọng, mặc sức theo lực. Đây là chấp muốn khiến sự đi và người đi quyết định có khác. Vì ngăn trừ chấp kia, nên như kệ nói:

*Nếu cho pháp đi kia  
Định khác với người đi.*

*Giải thích:* Thế tục phân biệt, không có ngăn trừ. Quán xét như thật nghĩa tức chẳng đúng. Vì sao chẳng đúng? Như kệ nêu:

*Lìa đi có người đi  
Lìa người đi có đi.*

*Giải thích:* Hai thứ ấy vì sao cùng lìa mà có? Do chúng khác. Như bình chén, y phục v.v... Người kia nói khác, cũng không muốn khiến lìa đi có người đi, lìa người đi có đi. Do chủ thể dựa, đối tượng dựa cùng quán là có, là theo phương tiện mà nói. Trong đệ nhất nghĩa không muốn khiến sự đi kia cùng người đi có sai biệt. Do nói sai biệt nên đây khởi có đối đãi, như tự thể của đi. Như vậy, trong đệ nhất nghĩa không muốn phân biệt, lìa ngoài người đi riêng có pháp đi. Vì sao? Vì do lời nói sai biệt đây khởi có đối đãi. Ví như tự thể của người đi. Ngoại nhân nói: Dị Bộ hồi chuyển, không khiến kẻ khác hiểu. Ông mắc phải lỗi này. Luận giả nêu bày: Dị Bộ kia là vô thể, nghĩa hồi chuyển thành. Ngoại nhân nói: Thế gian tự có chủ thể nương dựa, đối tượng nương dựa, chưa hẳn là hòa hợp. Ông nói có đối đãi, nghĩa của nhân ấy không thành. Vì sao? Vì ở trong chỗ



nghiệm xét chỉ là một phần, không có khắp. Luận giả nói: Những vật ấy cũng có đây kia, cùng quán xét là khác, nên đối đãi không có lỗi, không phải là nhân không thành. Ông nói nghiệm xét, rốt cuộc là lập khác. Khác, ở trước đã ngăn trừ, chẳng khác được thành. Dị Bộ là vô thể, cũng chẳng phải là hai biên. Sự hiểu biết của thể gian cũng không bị phá bỏ. Vì sao không phá? Tức nay trong Luận này đã quán xét chân thật. Chủ thể nương dựa, đối tượng nương dựa đều tương ưng hòa hợp. Không phải là tuệ vô lậu, nơi cảnh giới của đối tượng quán, như trước đã nêu bày.

Lại nữa, như có người nói: Tôi cho là khác đối với sự đi có người đi kia, có thể chỉ rõ. Ví như Đề-bà-đạt-đa cùng với con ngựa ấy, thì chủ thể nương dựa, đối tượng nương dựa cả hai cùng khác. Luận giả nói: Ông không khéo nói về người đi, nên nghĩa của tự thể không thành. Đề-bà-đạt-đa và ngựa là khác, nghĩa này chẳng thành. Do trong đệ nhất nghĩa, thí dụ là vô thể. Nếu có tuệ tà, phân biệt tướng của các nhân có sai biệt, cũng dùng nghĩa này để đáp lại.

Lại nữa, Tỳ-thế-sư nói: Người trí thông sáng, tạo sự hiểu biết như vậy: Nghĩa là âm thanh của người đi, ngoài tự thể ấy là có sự đi, câu nghĩa tương ưng hòa hợp, như Đề-bà-đạt-đa, là cảnh giới của đối tượng nhận biết, chuyển không chuyển. Như nói áo xanh, thì những thứ còn lại chẳng phải phần. Nếu không như thế thì âm thanh của người đi kia tức nên không chuyển hoặc chẳng chuyển khác. Ví như đại hữu.

Luận giả nói: Ông lập về dị này, dùng làm nghiệm xét, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì chủ thể nương dựa, đối tượng nương dựa tương ưng là vô thể. Đi cùng người đi, hai thứ ấy hòa hợp, trước đã ngăn trừ, nên nghiệm xét cũng không thành. Vì sao nhận biết? Nghĩa là phần nhiều đồng gọi là người. Ngoài tự thể kia, câu nghĩa chẳng hợp. Tức là hoặc hai hoặc ba, cho đến vô lượng Điều-đạt. Do nghiệm

xét này nên nhận biết âm thanh chuyển chẳng chuyển, nhân không phải là hoàn toàn.

Ngoại nhân nói: Có lựa chọn phân biệt. Tuy đồng một tên gọi, nhưng người đen lớn kia là Điều-đạt, âm thanh của đi ở đây là chuyển phần khác thì không chuyển. Do nghĩa này nên nhân của tôi được thành, chẳng phải là phi hoàn toàn.

Luận giả cho: Như ông đã nêu bày, Điều-đạt đen lớn, trong đệ nhất nghĩa do vô thể nên nghĩa của nhân không thành. Như dụ về áo xanh, cùng cảnh giới, ở trong đệ nhất nghĩa đều không thể đạt được. Hoặc có thuyết nói: Đi khác với người đi, vì nhận biết có sai biệt. Như ở đây lập nghiệm xét, đồng với nhân dụ ở trước đã luận phá. Lại nữa, nếu ông cho Tôi lập một đề ngăn trừ khác, lập khác đề ngăn bỏ một, chung cuộc không lia khác, nên ngăn bỏ khác chẳng thành, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì một khác cùng bị ngăn bỏ, như trước đã nêu. Do sức nghiệm xét này nên phá bỏ chấp trước hai biên, hiểu rõ về cảnh giới kia thì nhân nào được khởi. Người trí đã lãnh hội, nên Tôi không có lỗi. Vì thế, ông nói Tôi ngăn bỏ người đi, cùng với sự đi không khác, lập nghĩa phân biệt, thọ nhận không khác, nhưng tôi không có lỗi ấy.

Lại nữa, ông nếu có tâm vi tế quan sát, giữ lấy lời nói trên của Tôi. Ví như người đi, tự thể không khác nên lập nghĩa chẳng thành, do thí dụ là vô thể, cùng với lỗi lầm của Tôi, là nói không đúng. Vì sao? Vì người đi, ngoài thể lại không có pháp khác. Do không có pháp khác nên thể của người đi thành. Do thể thành nên thí dụ không có lỗi. Như vậy là người của Tỳ-thế-sư, những kẻ ăn trầu v.v... đã che giấu lỗi của mình, muốn hủy hoại chánh lý, như trước đã nêu. Do nghiệm xét đều không thành. Lại có kẻ cho: Ông trước ngăn trừ đi, nay tức dứt bỏ, nên lại luận bàn điều khác. Hoặc một hoặc khác, đi cùng với người đi, cả hai đều không thành. Đây chẳng phải là lời nói thiện, vì không đúng. Như kệ nêu:

*Người đi cùng đi, hai  
Là một khác nên thành.*

*Giải thích:* Người đi, sự đi, hai: Là một là khác. Có hai thứ ấy nên có thể lãnh nhận chẳng? Nếu theo phương tiện nói hoặc một hoặc khác, như kệ nêu:

*Hai kia không có thành  
Làm sao nên có đi.*

*Giải thích:* Đi kia đã ngăn trừ, chẳng phải là muốn bỏ. Do nghĩa như đây, nên có phân biệt như một, khác, cũng ngăn chặn như thế. Ở trong thế đế, hai thứ ấy là có, nên biết. Như ý của ông cho, trong đệ nhất nghĩa, hoặc một hoặc khác, người đi, sự đi thành, không có nghĩa như thế, vì thế của một khác là không. Nhưng chấp là có, khiến kẻ khác hiểu, nghĩa ấy không đúng. Hoặc có kẻ thông sáng kiêu mạn, nói như thế này: Ông cho trong đệ nhất nghĩa không người đi, sự đi, do có động tác, như các vật khác kia. Như vậy, người trụ không trụ, do có động tác. Như Điều-đạt ấy, đi chưa hết. Hai việc này trước đã nghiệm xét, là hiển bày về gì? Tạo động tác, là ngoài động tác hiện có, ở đây tạo tác là không tạo chẳng? Là động tác của thân hiện có, ở đây tạo tác là không tạo chẳng? Nếu nói tạo tác không tạo tác ở bên ngoài, thì thí dụ chẳng thành, do sự tạo tác kia khác với tạo tác. Nếu nói là thân tạo tác không tạo tác, thì cùng với nghĩa trái nhau, do người nói và lời nói, nên người phá trừ đã phá trừ, việc đi kia cũng như vậy. Thân đã có động tác, sao gọi là không tạo tác? Như vậy, trước đã nói về nghiệm xét, nghĩa ấy không thành, vì có lỗi lầm.

Luận giả nói: Người kia cho tạo tác khác với không tạo tác, vì đi là tạo tác. Do nghĩa ấy nên có sự tạo tác kia, thí dụ được thành. Như đã nói về lỗi, nay trở lại ở nơi ông. Thí dụ đã thành, cũng không trái với nghĩa. Thế nào là không trái? Như kệ nói:

*Nhân đi rõ người đi  
Đi kia tức không đi.*

*Giải thích:* Đi kia không đi: Nghĩa là trong đệ nhất nghĩa không tạo đi kia. Vì sao? Vì do không khác, như tự thể của đi. Đây cho là nói không khác, là tự nghiệm xét, luận phá, cũng luận phá chỗ cùng hiểu biết của thế gian. Vì sao? Như kệ nêu:

*Như thấy có người ấy  
Đến nơi thôn cùng đi.*

*Giải thích:* Ngoài thể của người kia, riêng có thôn xóm v.v... thế gian đều hiểu rõ. Lại nữa, nhân nơi đi rõ người đi, đi kia tức không đi: Nghĩa này là thế nào? Để làm rõ điều ấy, như kệ nói:

*Trước không có pháp đi  
Nên không người đi, đi.*

*Giải thích:* Như tự thể của kẻ trụ có thể làm nhân của đi, nên tạo tác đối với đi, do đi ấy là không. Tuy không người đi, nhưng trong thế đế, ý muốn làm nhân, tiếp theo sinh công dụng, phong giới tự tại, xứ biên không gián đoạn, các hành tự khởi, thời tiết có sai biệt. Sát-na sát-na trước sau cùng khác. Những thứ cùng khởi ấy, gọi là người đi. Ở trong thế đế, thật không muốn khiến tạo tác như vậy làm nhân của tác giả. Do đây kệ nói:

*Như thấy có người ấy  
Đến nơi thôn, cùng đi.*

Chẳng phải do tự thể làm nhân của tự thể. Như vậy, các nhóm Tự Bộ, nhân đi hiểu rõ người đi, đi kia tức không đi, nghĩa này nên nhận biết.

Lại nữa, người của Tăng khư nói: Do địa v.v... tụ tập, nên gọi riêng là thân chúng. Trần kia tăng trưởng nên xưng là đi. Quả của đi như thế là nương dựa nơi nhân của tụ. Đi hòa hợp với người gọi là

người đi. Chấp này là không đúng. Vì sao? Vì kẻ kia lúc chưa đi là không có người đi. Nếu lúc chưa đi gọi là người đi: thì người trụ như vậy cũng nên gọi là đi. Nhưng thật ra là không đúng. Nếu cho kẻ kia đã đi là nhân của sự đi, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì như kẻ ở trước nói: *Như thấy có người ấy v.v...* Nghĩa này là thế nào? Người kia đi như vậy là không thể tạo sự đi. Nên nhận biết là có như ở đây.

Ngoại nhân nói: Có sinh khởi tạo tác nói là mầm sinh. Cũng như người trí tự sinh trí tuệ. Chấp này là không đúng, chỉ là phân biệt hư vọng. Do lúc mầm chưa sinh thì sinh không có đối tượng tạo tác. Nhưng nói là sinh có tạo tác, nghĩa này là không đúng. Như thế người đi là tự thể đi. Người nói là tự ngôn thuyết. Người phá trừ là tự phá trừ. Đây đều không đúng. Vì sao? Vì tự thể tự tạo tác, là nghĩa không đúng. Do ý kia muốn làm nhân. Tiếp theo là khởi nhân của xứ công dụng tạo tác, sinh các thứ chữ câu, âm thanh, hành tụ, gọi là người nói. Nhưng chấp là riêng có lời nói, cho là tự thể, thì điều ấy tức không đúng. Lời nói như vậy trước gọi là người nói, là không có nghĩa như ở đây.

Lại nữa, Tỳ-thế-sur nói: Như trước đã nêu bày, nhân nơi đi nên nhận biết người đi. Đi kia tức không đi, ông tuy đã luận phá, nhưng nghĩa lại chẳng đúng. Vì sao? Vì ngoài người đi kia riêng có pháp đi. Do nghĩa này, nên không có lỗi như trước. Nghĩa riêng khác là thế nào? Tức là hiểu rõ về thật, về hành nghiệp. Hai thứ ấy là chẳng đồng, do cảnh giới khác biệt. Ví như bò cùng với trâu. Hai sự hiểu biết kia cùng khác. Nếu không khác, thì hai cảnh giới kia tức không sai biệt. Ví như là bò, hiểu rõ về tự thể của nó.

Luận giả nói: Nhân nơi đi hiểu rõ người đi, đi kia tức không đi: Lỗi ấy như trước đã nêu. Nay là ngăn trừ về dị kia. Như kệ nói:

*Nhân đi rõ người đi  
Khác đi cũng không đi.*

*Giải thích:* Người kia lập về dị (khác) khiến kẻ khác có thể hiểu, nhưng nghiệm xét là vô thể. Như kệ nêu:

*Vật này cùng vật kia  
Có khác là chẳng thành.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, pháp tánh là như thể, nên thí dụ của Tôi được thành.

Lại nữa, nhân nơi đi hiểu rõ người đi, khác đi cũng chẳng đi: Nghĩa này là thế nào? Kệ nêu:

*Người đi chỉ là một  
Đi có hai, chẳng đúng.*

*Giải thích:* Vì sao chẳng đúng? Vì lập nghiệm xét để nhận biết. Do trong đệ nhất nghĩa, ngoài thể của người đi không có pháp đi khác. Vì sao? Vì do hai thứ đi không hợp. Ví như người trụ.

Lại nữa, người ăn trầu nói: Như Tôi lập nghĩa, chỉ có một thứ đi. Đi cùng với người hợp gọi là người đi. Do sự khác ấy nên có thể làm nhân cho đi. Vì tạo sự đi kia. Như có kẻ nói: Điều-đạt ấy là đi. Lại như ngọn đèn kia cùng với ánh sáng làm nhân gọi là đèn sáng. Như ông trước nói người đi là một, sự đi là hai, là không đúng, nghĩa không ứng hợp. Luận giả nêu: Ông chẳng phải là khéo nêu bày. Như trước đã nói: Do sức của các nhân, trong đệ nhất nghĩa, đi cùng chưa khởi đều đã ngăn trừ.

Lại nữa, người đi không làm nhân hòa hợp của đi, do khởi âm thanh hiểu biết về nhân riêng, ví như hành nghiệp kia, do nghiệm xét ấy nên nhận biết. Ông cho đi cùng với người đi hòa hợp, là lời nói hư vọng. Vì sao? Vì nếu lúc người chưa đi cùng với đi hòa hợp, tức chẳng phải là người đi. Ví như kẻ trụ. Nhưng nói cùng với người đi kia hòa hợp, nghĩa ấy là không đúng. Lại nữa, quán đế như lý, đi cùng người đi không thể đạt được. Như kệ nêu:

*Có thật không có thật  
 Cũng có thật không thật  
 Ba người đi như thế  
 Đều không dùng ba đi.*

*Giải thích:* Người đi có thật: Nghĩa là cùng với đi hòa hợp, nên gọi là có đi. Nghĩa này là thế nào? Nếu có thật người đi, không dùng ba thứ đi, là có thật đi – không đi. Không thật đi không đi. Cũng cùng (có thật không thật) đi không đi. Do có động tác. Ví như vật khác. Nếu không thật đi, cũng không có ba thứ đi, vì sự đi là không. Ví như kẻ trụ. Người kia cùng đi và người đi đồng như trước đã nghiệm xét luận phá. Như luận phá người đi, thì pháp đi cũng thế. Lập nghĩa xuất nhân, theo phương tiện nêu dẫn dụ, nên nhận biết như ở đây. Do dựa nơi hai thứ quán xét là đạo lý, A-hàm, đối với tất cả thời, ba thứ đi đều không thành. Như kệ nêu:

*Vì thế đi không tánh  
 Người đi cũng như vậy  
 Lúc đi cùng các pháp  
 Hết thấy không thật có.*

*Giải thích:* Như trước đã lập nghiệm xét, luận phá đi, người đi, các pháp tạo tác còn lại cũng nên theo đây ngăn trừ. Trong Phẩm này nêu rõ về đi là không tự tánh, nhằm khiến tin hiểu về nghĩa duyên khởi riêng biệt của không đến không đi, thế nên nghĩa ấy được thành. Như trong Kinh Vô Tận Tuệ nói: “Không đi không đến, gọi là Thánh đến đi”.

Lại như Kinh Kim Cương Bát Nhã nêu: “Thiện nam! Như Lai là không từ nơi nào đến, cũng không có chốn đi, nên gọi là Như Lai”.

Lại như nơi 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 từ đâu đến, cũng không đi về đâu. Do đi đến ấy là không thể thấy biết”.

Lại như Đức Thế Tôn nói với Bồ-tát Cự Dũng Mãnh: “Này thiện nam! Pháp sắc đến đi không thể thấy biết. Thọ tướng hành thức cũng lại như thế. Năm ấm đến đi không thể thấy biết, đó gọi là Bát-nhã Ba-la-mật”.

Các Kinh như vậy, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Đi Đến.

**HẾT - QUYỂN 3**



## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỂN 4

#### Phẩm thứ 3: QUÁN VỀ SÁU CĂN

Lại nữa, thành lập phẩm này, về tướng như thế nào? Vì ngăn trừ chấp về sinh khởi, khiến người nhận biết về nghĩa không tự tánh của sáu nhập bên trong nên nói phẩm này. Lại, ngăn bỏ chấp về đi, nhằm khiến thông tỏ nghĩa không của các nhập, nên phẩm này sinh tiếp theo. Đầu tiên là phân biệt.

Ngoại nhân nói: Có nội nhập sinh khởi, trong đệ nhất nghĩa nên thọ nhận như thế. Vì sao? Vì cảnh giới định rõ. Khởi ấy nếu không thì cảnh giới định rõ kia tức không thể có. Như Thạch nữ có con. Do đây nên biết, có nội nhập sinh khởi, vì cảnh kia đã định rõ. Như kệ nói:

*Mắt tai cùng mũi lưỡi  
Thân ý là sáu căn  
Sáu trần như sắc kia  
Số cảnh giới như thế.*

*Giải thích:* Do nghĩa này nên nhân đã nêu bày là thành. Nghĩa các nhập sinh khởi được lập. Tiếp theo là phân biệt.

Ngoại nhân quyết định nêu: Có đi như thế. Vì sao? Vì do quá của tạo tác. Như thấy sắc v.v... Luận giả nói: Ở đây có hai thứ phân

biệt, nay theo thứ lớp ngăn trừ. Các căn như mắt kia mỗi mỗi thứ đều có tạng thượng, tụ tập có tạo tác, có thể giữ lấy sắc v.v... Vì vậy gọi là căn. Ở trong thế đế, ngoài căn cũng có sắc v.v... có thể đạt được. Do tự thể tạo tác có thể hiển bày chỉ rõ. Nghĩa là thấy nên gọi là mắt, cho đến nhận biết nên gọi là ý.

Lại nữa, các căn này chỉ rõ là có thể thấy, có thể nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, nhận biết các cảnh giới. Nghĩa của cảnh giới là thế nào? Tức là căn đối với trần, có lực có thể giữ lấy nên gọi là cảnh giới. Có cảnh cùng cảnh, trong thế đế là có. Trong đệ nhất nghĩa thì căn trần nhất định có, chấp ấy là không đúng, do trái với nghĩa. Làm thế nào để khai thị khiến kẻ kia hiểu rõ? Như quán nhãn căn, kệ viết:

*Như thế nhãn căn kia  
Không thể thấy tự Thể  
Tự Thể đã không thấy  
Làm sao được thấy tha?*

*Giải thích:* Do đâu không thấy? Vì nhãn căn như thế, trong đệ nhất nghĩa, có thể giữ lấy là không thành. Vì sao? Như kệ nói là không thấy tự thể. Lại có ngăn ngại. Cũng là do sắc tạo, ví như tai v.v... Lại trong đệ nhất nghĩa, mắt không thấy sắc. Vì sao? Vì do pháp sắc kia từ nhân khởi, ví như mũi lưỡi. Lại thuộc về sắc âm. Ví như lưỡi v.v... Như vậy, trong đệ nhất nghĩa, sắc không phải là cảnh của mắt. Vì sao? Vì do tích tụ. Như tự thể của mắt. Lại, trong đệ nhất nghĩa, sắc không phải là cảnh của mắt. Vì sao? Vì do có ngăn ngại. Cũng là do sắc tạo. Ví như tai v.v... Lại trong đệ nhất nghĩa, sắc chẳng phải là cảnh của mắt. Vì sao? Vì từ nhân khởi. Ví như mũi v.v... Lại thuộc về sắc âm, ví như lưỡi v.v... Lại có người nói: Mắt không thấy, nghĩa là không thấy tự thể. Do sắc có thể thấy, thế nên mắt có thể thấy sắc. Luận giả nói: Như ông đã nêu, mắt không thấy, là giúp thành xuất phát nhân cùng sức của thí dụ, há có thể luận phá nghĩa đã lập của Tôi chăng?

Lại nữa, người của A Tỳ Đàm nói: Nếu không lựa chọn phân biệt, như vậy nói cho là mắt không thấy sắc, thì điều ấy thành nghĩa của Tôi. Vì sao? Vì được một môn. Do trong nghĩa Tôi lập, mắt kia không có phần chẳng thấy sắc. Nếu có phần mắt không thấy sắc, thì nghĩa A-hàm đã thọ nhận của ông bị phá, như Luận Câu Xá của Tôi. Kệ nêu:

*Có phần mắt thấy sắc  
Chẳng thức chủ thể dựa.*

Trong A Tỳ Đàm, nói như thế này: Há chẳng phải là nghĩa của A-hàm đã thọ nhận bị phá chẳng?

Luận giả nói: Như ông lập nghĩa, đây là có phần mắt nhằm khiến thấy sắc, nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì có lỗi không hai. Nghĩa là không phải thành rồi lại thành, cùng nghĩa không phải là chỗ mong muốn bị phá. Vì sao không phá? Như kệ nói:

*Mắt không thấy sắc trần  
Ý không biết các pháp  
Đây gọi thật tối thượng  
Người đời không thể vượt.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa không muốn khiến mắt kia thấy sắc, như trước đã luận phá rộng. Nghĩa ấy được thành. Lại trong đệ nhất nghĩa mắt kia có phần không thể thấy sắc. Vì sao? Vì do nhãn căn. Như mắt không phần. Lại, trong đệ nhất nghĩa, mắt kia có phần không thể thấy sắc. Vì sao? Vì do sắc căn. Ví như tai v.v... Lại cũng không phá bỏ sự hiểu biết của thế gian. Vì sao? Vì nghĩa được lập riêng. Tức là trong đệ nhất nghĩa không tạo ra lỗi lầm.

Lại nữa, Ca-diếp-di-la trong Tỳ Bà Sa lập nghĩa như vậy: Nghĩa là mắt kia thấy các sắc, do chủ thể tạo tác thấy biết nghiệp.

Luận giả nói: Ông nêu ra nhân, lập nghĩa một phần, nghiệm xét là vô thể, nên những điều đã nêu bị ngăn trừ, nghĩa ấy không thành.

Lại nữa, nếu có tác giả, tức cùng với sát-na lập, nghĩa tức trái nhau. Lại, cùng với không sát-na là khác, nên những điều ấy đều không đúng. Vì vậy, nghĩa đã chấp của Ca-diếp-di-la là không tương ưng.

Lại như Sư của Kinh Bộ nói: Các hành không tạo tác, mắt không thể thấy. Khác cũng không thấy. Nhưng mắt kia, do sắc làm duyên nên nhãn thức được sinh, theo như trong kinh, nói như thế này: Ông nói mắt không thấy, đó là thành rồi lại thành lỗi. Luận giả cho: Trước đã ngăn trừ về sinh khởi, nên nhãn thức không thể đạt được, không thành rồi lại thành lỗi. Lại nghĩa đã thọ nhận cũng không phá. Tức là lãnh nhận nghĩa của kinh như vậy, là thuận theo thế đế. Trong đệ nhất nghĩa nghiệm xét tức vô thể, nên đã ngăn trừ hai sự thấy của mắt, sắc có thể thấy, cho là chúng có sai biệt, nghĩa như thế đều không đúng. Như vậy, muốn khiến người học sinh các giác ý, chỉ tạo nói phần ít, như kệ trước đã nói. Nhãn căn kia, như thế là không thể thấy tự thể. Nếu không thấy tự thể, làm sao có thể thấy tha? Do trong đệ nhất nghĩa, mắt không thấy sắc. Vì sao? Vì không thấy tự thể. Ví như tai v.v... Hoặc có kẻ nói: Mắt không đi đến cảnh, nhưng có thể giữ lấy sắc. Vì sao? Vì nghĩa của nhãn căn kia có thể đạt được. Ví như người sứ thấy sự việc, gọi là vua thấy. Luận giả nêu: Trong đệ nhất nghĩa, mắt không đi đến cảnh, có thể giữ lấy sắc trần, không có nghĩa như vậy. Vì sao? Vì mắt không thể giữ lấy tự thể. Ví như tai v.v... Như vậy, trong đệ nhất nghĩa, đối tượng được giữ lấy là sắc trần, không phải chúng không đến nơi cảnh giới của sắc căn. Vì sao? Vì do sắc được tạo. Ví như hương v.v... Như thế là có ngăn ngại nên từ nhân khởi, thuộc về sắc ấm, lại do tích tụ. Các nhân như thế đều ngăn trừ mắt khiến không đến cảnh. Sắc chẳng phải là đối tượng được giữ lấy, nên lập nghĩa nêu dụ, như trước đã nói rộng. Hai môn hợp chấp, phải nên nghiệm xét nhận biết. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, mắt chẳng phải là không đi đến cảnh giới. Vì sao? Vì cảnh giới hiện tại. Ví như mũi v.v... Hoặc có người nói: Mắt không đi đến cảnh. Vì sao? Vì

nhận lấy sắc có gián đoạn. Ví như ý v.v... Lại không công dụng, thời tiết có sai biệt khiến có thể giữ lấy sắc. Lại giữ lấy quá lượng. Về lập nghĩa, thí dụ, như trước nên biết.

Luận giả nói: Nêu bày ấy là không đúng. Ông nói không đi đến cảnh, tức là giữ lấy sắc có gián đoạn. Giữ lấy sắc có gián đoạn tức là lập nghĩa chỉ một phần, lại không có nghĩa riêng. Nói thế là không đúng. Lại, thời không có sai biệt, nghĩa giữ lấy bị hoại. Giả như nhân thật thành, thì nghiệm xét là vô thể. Trong đệ nhất nghĩa kia ý cũng không đi đến, nhưng có thể giữ lấy. Chấp ấy là không thành, do trái với nghĩa. Lại nữa, người của Tăng khư nói: Ông cho mắt không phải là không đi đến cảnh để giữ lấy, thì điều ấy trở thành chỗ thành của Tôi. Vì sao? Vì Tôi muốn khiến mắt đi đến cảnh để giữ lấy. Luận giả nói: Không đi đến để giữ lấy, vì muốn khiến tin biết pháp của mắt là không. Pháp của mắt đã không, há lại thành lập đi đến cảnh để giữ lấy chẳng? Ông ở nơi phi xứ vọng sinh hoan hỷ. Lại, mắt đi đến cảnh để giữ lấy, vì sao không đúng? Là do căn. Ví như ý. Cũng không giữ lấy các căn như mũi v.v... Chẳng phải hoàn toàn là lỗi. Vì sao không chẳng phải hoàn toàn lỗi? Vì tỷ căn kia cũng như vậy, như phần sau sẽ nói. Lại nữa, mắt đi đến cảnh, đây có nghĩa gì? Là nên nương dựa nơi cảnh giới của đối tượng được giữ lấy, ý là như thế chẳng? Nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì nhãn thức kia nương dựa nơi thật không ngoài việc đi. Vì sao? Vì do thức, các thức như tỷ thức. Trong đệ nhất nghĩa, nhãn thức không thể giữ lấy cảnh giới kia. Vì sao? Vì do nhân là có. Ví như âm thanh v.v... Ngoại nhân nói: Ông dựa nơi hai môn, lại cùng hợp phá, dựa nơi đây ngăn trừ kia, cả hai đều chẳng thành. Luận giả nói: Cả hai đều vô thể, Tôi không giữ lấy. Do không giữ lấy, nên nghĩa được mong muốn đã thành. Lại như người của Tăng khư nói: Ánh sáng của mắt đi đến cảnh nên có thể giữ lấy sắc. Ý nêu như thế thì điều ấy cũng không đúng. Vì ánh sáng của nhãn căn kia, ở trong thế đế cũng

không thể có. Vì sao? Vì là nhân của sắc, thức. Ví như sắc kia. Lại như người của Tăng khư nói: Nhãn căn có ánh sáng, do nhãn nhãn căn. Ví như mắt của loài dơi, mèo, chồn v.v... Luận giả nói: Sắc của nhãn căn là không thể thấy. Nếu như mắt ấy có nương dựa, thật có ánh sáng, thì thí dụ chẳng thành.

Lại có kẻ nói: Như trước đã nêu, nhãn căn kia như thế là không thể thấy tự thể. Đây là có nghĩa gì? Các pháp nếu có tự thể có thể thấy, thì lúc chúng hòa hợp, kẻ khác cũng có thể thấy. Ví như hoa, hương. Do nghĩa như vậy nên mắt không tự thấy, cũng không thấy tha. Như Bồ-tát Đề-bà nơi Bách Luận có kệ nói:

*Tất cả các pháp kia  
Nếu trước có tự thể  
Như vậy có nhãn căn  
Vì sao chẳng tự thấy?*

Luận giả nói: Thấy, có nghĩa gì? Nghĩa là sắc có thể đạt được. Sắc kia có thể đạt được, nếu như mắt không có, sắc cũng không, thành rồi lại trở thành lỗi. Như kệ nói:

*Thức không ở mắt, sắc  
Không trụ trung gian hai  
Chẳng có cũng chẳng không  
Thức kia trụ xứ nào?*

Lại nữa, nếu nói trong nhãn căn kia không thấy chủng tử, thế nên không thấy: thì thí dụ về hoa Tu-mạn-na là không đúng. Vì sao không đúng? Vì nhân duyên của hoa kia hòa hợp tự tại nên có hương sinh khởi. Như hoa Câu-tô-ma hòa hợp với mè, dầu tức có hương thơm. Không người lập sắc, có thấy tạo nghĩa, sự ngăn trừ ấy không thành. Lại, nếu cho tự không thấy nên cũng không thấy tha: thì thí dụ về hoa, lửa, cả hai đều không có lực, do hoa, lửa cả tự tha không giữ lấy. Điều ấy là không tương ưng. Như vậy, nghĩa mắt thấy là không

thành, nên người kia phát khởi cùng đi cũng đều không thành, do thí dụ là vô thể, cũng trái với nghĩa của nhân.

Ngoại nhân nói: Ông nói là mắt không thấy sắc, do không thấy tự thể, nghĩa này đã làm rõ. Nếu đối với tự thể không có sức thì đối với tha cũng như vậy. Nghĩa như thế chẳng phải là toàn bộ. Như tự thể của lửa, không có sức thiêu đốt với chính nó, nhưng đối với tha thì có thể. Mắt cũng như vậy. Luận giả nói kệ:

*Lửa dụ tức không thể  
Thành nghĩa mắt thấy kia.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, sự thiêu đốt không thành. Ở trong thế đế, lửa không phải là tánh thấy. Lại, tự thể của lửa kia, ở trong thế đế, nghĩa thiêu đốt không thành, vì sao gọi là thiêu đốt? Nghĩa là củi lửa biến đổi khác. Thế nên nhận biết tự thể của lửa chẳng phải là thiêu đốt. Lại nữa, dụ về lửa không thành. Nghĩa của mắt thấy, là mắt kia thấy dụ về lửa, như trước đã nêu. Thế nào là đã nêu? Kệ nói:

*Đi chưa đi lúc đi  
Đã nói chung ngăn dứt.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, đã đi chưa đi lúc đi, là không đi, như trước đã nêu bày. Như thế, trong đệ nhất nghĩa, đã thiêu đốt, chưa thiêu đốt, lúc thiêu đốt, là không thiêu đốt. Vì sao? Vì như lúc thiêu đốt. Đã thiêu đốt, chưa thiêu đốt, ví như lúc thiêu đốt là đã thiêu đốt, chưa thiêu đốt. Vật kia lúc thiêu đốt có hai lỗi. Vật kia đã thiêu đốt, như lửa đã thiêu đốt xong. Vật kia chưa thiêu đốt, là vốn không thiêu đốt. Như vậy, đã thấy, chưa thấy, lúc thấy là không thấy. Vì sao? Vì đã thấy, chưa thấy, lúc thấy. Ví như đã thấy chưa thấy lúc thấy, tùy theo thứ lớp ấy phải nên nghiệm xét luận phá. Có người nói: Mắt có thấy do tạo tác. Vì sao? Vì trong các Bộ Luận đều nói như thế này: Ví như mắt thấy các sắc.

Luận giả nêu: Mắt này thấy, là ở trong thể đế, theo phương tiện mà nói, không phải là đệ nhất nghĩa. Làm sao nhận biết? Nay trong Luận này ngăn trừ chấp về mắt thấy, cũng ngăn bỏ sinh khởi, vì mắt kia là không. Như kệ nói:

*Mắt nếu lúc chưa thấy  
Không được nói là thấy  
Nói mắt có thể thấy  
Nghĩa ấy tức không đúng.*

*Giải thích:* Nghĩa thấy không đúng, ý của kệ là như thế. Do nghĩa ấy nên như kệ nêu:

*Thấy tức không thấy kia  
Phi thấy cũng không thấy.*

*Giải thích:* Chủ thể thấy là không, như đất đá v.v..., ý của kệ là như thế. Hai thứ như vậy, có thấy do tạo tác, nghĩa này không đúng. Thế nên kệ nêu: *Thấy tức không thấy kia. Phi thấy cũng không thấy.* Hai thứ cùng ngăn trừ. Ví như hoặc có chẳng phải có, duyên đều không dùng. Như thế, nếu có chẳng phải có, nhân cũng đối chiếu ngăn bỏ.

Lại nữa, Tăng khur, Tỳ-thê-sur cùng nói: Do mắt này thấy vật dụng được tạo tác, nên mắt hiện có kia được gọi là thấy. Do người thấy ấy là tự mắt thấy. Như cây đã bị chặt, người chặt là chủ thể chặt, chẳng phải rìu búa là chủ thể chặt. Thế nên chẳng phải là mắt thấy. Đây tức là thành chỗ thành của Tôi. Nghĩa là người kia hành tác, có những vật dụng tạo tác. Do dụng cụ tạo tác, ví như búa rìu, tất có người chặt, đốn. Luận giả nói: Người kia đã phân biệt sai lạc. Nghĩa là có người thấy. Chấp ấy là không đúng. Như kệ nói:

*Nếu đã ngăn nơi thấy  
Nên biết ngăn người thấy.*



*Giải thích:* Như mắt không tự thấy, người kia cũng lại như thế. Tự thể của trượng phu thấy trượng phu, nghĩa ấy là không đúng, do cùng với sự tạo tác của thế gian là trái nhau, như dao không tự cắt. Làm sao nghiệm xét nhận biết? Nghĩa là trong đệ nhất nghĩa, trượng phu kia không có nghĩa là chủ thể thấy. Vì sao? Vì không thấy tự thể. Ví như tai v.v... Cũng chẳng phải là nghĩa của nhân không thành. Trong kinh kia nói: Ngã trở lại thấy ngã. Chỉ là ở trên tâm nêu đặt tên ngã, là theo thể để nên nói, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Vật như vậy là cảnh của đối tượng nhận thức, lường xét. Như âm thanh cùng tai. Các nhân ấy v.v... cùng với thí dụ kia phải nên nói rộng.

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, sắc chẳng phải là do ngã thấy biết. Vì sao? Vì là vật, như tự thể của ngã không thể tự thấy. Như vậy, cảnh của đối tượng nhận thức phải nên nói rộng.

Ngoại nhân nói: Pháp Phật là vô ngã. Ông nói như tự thể của ngã không thể tự thấy, là cùng với giáo pháp trái nhau.

Luận giả nêu bày: Ở trong thể để giả nêu dụ về ngã, không trái với giáo pháp. Trong đệ nhất nghĩa, rìu búa cùng thí dụ đều là vô thể, chẳng phải thành rồi lại thành. Có kẻ nói: Ông nói là người thấy không thấy, lời ấy là tự trái nhau. Vì sao? Vì nếu nói người thấy, làm sao nói là không thấy? Nếu nói không thấy, vì sao gọi là người thấy? Đây là lỗi của lập nghĩa.

Luận giả nói: Pháp duyên khởi không khởi, như trước đã đáp, không lại nêu bày nữa. Lại, như ông nói người thấy, ấy là thấy tự thể chẳng, hay là không thấy? Nếu là thấy tự thể, như người của Tăng khư nói tư duy là tự thể của trượng phu. Nếu người thấy ấy là thấy tự thể, thì tự thể chẳng phải là tạo lìa. Nhãn căn kia cũng nên được thấy. Lại nữa, người chặt cây lìa búa rìu, tức không thể chặt. Trượng phu lìa mắt, há có thể thấy chẳng? Ngã là người thấy, kẻ kia là người

chặt cây, là trong thế đế mà nói, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Vì phân biệt này nên kệ nói:

*Lìa mắt, không lìa mắt  
Người thấy không thể được.*

*Giải thích:* Các vật dụng như mắt v.v... trước lúc chưa có cùng lúc xả bỏ, tức là không mắt. Nếu người không mắt thì chủ thể thấy, đối tượng được thấy là không. Lìa chủ thể, đối tượng thấy, chấp có kẻ thấy, điều ấy tức không đúng. Thấy không có tự thể. Người thấy cũng không có. Ý nghĩa là như thế.

Lại nữa, nếu nói như tự tánh của lửa, người thấy cũng vậy, nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì nếu lúc không có củi, lửa là vô thể. Lại như người của Tăng khư nói: Nếu chẳng lìa mắt, sắc ấy có thể có được, nghiệm xét biết là có người thấy kia là chủ thể thấy. Chấp này là không đúng. Vì sao? Vì không có người thấy, nên sắc kia có thể có được, tức là mắt sắc đều không. Ánh sáng cùng do tác ý, những thứ ấy là có, nên có sắc có thể đạt được. Lại, các duyên này tụ tập đầy đủ, nói Điều-đạt kia gọi là người thấy, là không. Như Tăng khư đã chấp, trượng phu gọi là người thấy. Vì sao? Vì không có kẻ mù có thể thấy sắc. Mắt kia có thể thấy nói là người thấy, như đèn không tư duy, cũng là nhân của ánh sáng. Mắt thấy cũng như vậy. Do nghĩa này, nên ở trong thế đế cũng không có người thấy.

Lại như Tỳ-thế-sur nói: Người thấy là vô thể, do bốn thứ hòa hợp với sắc nên thức khởi, gọi là người thấy, thấy.

Luận giả nói: Người kia nêu như vậy là đồng với lỗi ở trước, cho bốn thứ hòa hợp là riêng có kẻ thấy. Thế gian đều không nhận biết, nhưng nói có người thấy, nghĩa này là không đúng. Do đây kệ nói: *Lìa mắt không người thấy, Vì không tự thể kia.* Do lìa mắt thấy, tức không thấy, có thể gọi chung là người thấy, đây là tùy theo ý của ông mà nói.

Lại nữa, Tỳ-thế-sur đã lập: Trong đệ nhất nghĩa, người thấy là thấy sắc. Nghĩa này là không dừng. Vì sao? Vì khác với mắt, như bình chén v.v... Do hai môn trước, nên người thấy không thành. Lại nữa, phân biệt về tượng phu cho là người thấy, là không tự thể. Như kệ nói:

*Lìa mắt không lìa mắt  
Người thấy không thể được.*

Người thấy kia, tự thể có mắt không mắt, là không thể thấy. Nếu cho người thấy có mắt nên có thể thấy, điều ấy cũng không đúng. Vì sao? Vì do cho mắt là có Thể, nên thấy sắc được thành, như lửa có thể thiêu đốt, mắt thấy cũng như vậy. Theo trong thế để mà nói, nên nhận biết như vậy. Nếu lìa mắt kia riêng có kẻ thấy, thì người mù không có mắt sáng cũng nên có thể thấy. Nghĩa này không đúng.

Lại nữa, Tỳ-thế-sur nói: Người thấy hợp tạo, có thể thấy nơi sắc. Như thế nên biết, nghiệp tạo đủ kia là có. Ở đây nếu không tạo tác thì vật dụng của nghiệp kia tức không. Ví như hư không. Do có vật dụng của mắt, nên thấy sắc là nghiệp tức biết có người thấy, cùng sự tạo tác của thấy kia.

Luận giả nêu bày: Trong đệ nhất nghĩa, nơi tất cả thời, mắt đều là không có, nhưng lập người thấy tức là không đúng. Như kệ nói:

*Người thấy là không có  
Hai năng, sở đều không.*

*Giải thích:* Người thấy là vô thể, tức không có đối tượng giữ lấy, nhưng nói mắt là vật dụng kia, do mắt ấy là người thấy, thì nghĩa này không đúng. Vì thế ông nói nghiệp tạo đủ là có, thì nhân ấy chẳng thành, cũng trái với nghĩa, nên lỗi lầm như vậy.

Lại nữa, người của Tự Thừa nói: Nhân duyên của các hành, vì y tha nên là không. Mắt cùng ngã kia đều không thể thấy, nghĩa này

nên như thế. Nhưng nói chủ thể thấy, đối tượng thấy đều là vô thể, nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì quả như thức kia v.v... do bốn thứ nên có. Ở đây nếu không thì thức xúc thọ ái kia không gọi là quả. Như người mù bẩm sinh.

Luận giả nói: Đối tượng thấy cùng thấy, nghĩa này không thành, như trước đã luận phá. Nay gọi là, như kệ nói:

*Thấy, đối tượng thấy: không  
Bốn thứ như thức, không.*

*Giải thích:* Thức v.v... là không, nên thủ cũng chẳng thành. Nghĩa của kệ là như thế. Thân nhận là nghĩa của thủ. Thủ ấy có bao nhiêu thứ? Nghĩa là dục thủ, giới thủ, ngã ngữ thủ, kiến thủ. Thủ kia duyên nơi hữu cùng sinh lão tử. Lỗi lầm như thế luôn theo đuổi ông. Ngoại nhân nơi phần đầu của phẩm đã nêu dẫn thí dụ, thành lập mắt thấy, như trước đã ngăn trừ. Tai, âm thanh kia, so đồng với luận phá ở trước. Như kệ nói:

*Tai mũi lưỡi thân ý  
Người nghe, đối tượng nghe  
Nên biết nghĩa như thế  
Đều đồng ngăn mắt thấy.*

Lại nữa, Ngoại nhân nơi đầu phẩm nói có là đi, do tạo quả, thì cũng không đúng. Như kệ trước nói. Thế nên đi là không tánh, người đi cũng lại như vậy. Lúc đi cùng các pháp, tất cả là không thật có. Do nghĩa ấy nên Ngoại nhân phân biệt có nhập kia khởi cùng với nghĩa đi, ở đây đều không thành, như trước đã nói về lỗi. Vì thể của nhập v.v... là không, khiến sinh tin hiểu. Nghĩa của phẩm là như thế, do đây được thành. Như nơi Kinh Vô Ngôn Thuyết, kệ nói:

*Địa giới trong ngoài không hai nghĩa  
Trí tuệ Như Lai đều hiểu rõ*

*Kia không hai tướng cùng bất nhị  
 Một tướng: Vô tướng, biết như thế.*

Lại như Kinh Kim Quang Nữ nói: Văn-thù-sư-lợi nói với Đổng nữ kia: Nên quán xét các giới. Đổng nữ đáp: Thưa Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi! Ví như vào thời kiếp thiêu đốt, ba cõi cũng như thế. Lại nói kệ:

*Mắt chẳng thể thấy sắc  
 Ý không biết các pháp  
 Đây là để vô thượng  
 Thế gian không thể hiểu.*

Lại như Kinh Bát-nhã Ba-la-mật nêu: Hết thấy pháp kia là không nhận biết, không thấy rõ. Sư thuyết giảng pháp ấy cũng không thể đạt được. Không thể dùng tâm để phân biệt. Không thể dùng ý để có thể nhận biết.

Lại như Kinh Phật Mẫu nói: Này A Tỳ! Mắt không thể thấy sắc, cho đến ý không nhận biết pháp. Như thế là Bồ-đề lìa, nên mắt sắc lìa, cho đến Bồ-đề lìa, nên ý pháp lìa.

Lại như Đức Thế Tôn nói với Bồ-tát Cự Dũng Mạnh: Này thiện nam! Sắc không là cảnh giới của sắc. Thọ tướng hành thức không là cảnh giới của thọ tướng hành thức. Do cảnh giới là không. Này Cự Dũng Mạnh! Sắc không nhận biết sắc. Sắc không thấy sắc. Nếu sắc không biết không thấy, đó là Bát-nhã Ba-la-mật. Cho đến thọ tướng hành thức không biết, không thấy cũng lại như vậy.

Các Kinh như thế, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Sáu Căn.

### Phẩm thứ 4: QUÁN VỀ NĂM ẤM

Lại nữa, nhằm khiến nhận biết về nghĩa của ấm là vô tánh nên có phẩm này.

Có người nói: Trong đệ nhất nghĩa có các nhập. Vì sao? Vì do ấm gồm thân. Nếu pháp kia không có thì sắc nhập v.v... ấy tức không thuộc về ấm, như hoa nơi hư không. Do có các nhập thuộc về ấm kia, nên như mùi thứ sắc nhập: một thuộc về sắc ấm. Pháp nhập thuộc về ba ấm là thọ tướng hành, cùng một phần thuộc về sắc ấm. Ý nhập thuộc về thức ấm. Do nhân ấy nên trong đệ nhất nghĩa có các nhập.

Luận giả nêu rõ: Về sắc ấm lược nói có hai thứ, là bốn đại cùng sắc do bốn đại tạo. Hoặc ba đời cùng tất cả sai biệt, nói chung là sắc ấm. Mắt v.v... kia thuộc về ấm. Ngoại nhân muốn vì nhân, sắc ấm thô dễ hiểu, nên phân biệt nói trước. Như kệ nêu:

*Nếu lìa nơi nhân sắc  
Sắc tức không thể đạt.*

*Giải thích:* Những gì là nhân của sắc kia? Tức là bốn thứ đại như đất v.v... Trong đệ nhất nghĩa, nếu lìa những thứ ấy, thì sắc không thể đạt được. Nhưng ở thế đế, dựa nơi nhân là bốn đại, giả thiết lập sắc. Nơi đệ nhất nghĩa, nghiệm xét sắc là không thật. Nhân của tự không thọ nhận, nên sự nhận biết là vô thể. Nếu nhân của tự không thọ nhận, nhận biết là vô thể, thì sắc kia thật chẳng phải là có, như quân binh v.v... Nhân của sắc không thể giữ lấy nên biết rõ sắc là không có tự thể cũng lại như thế.

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, nhận biết cảnh giới của sắc, thể chẳng phải là thật có. Vì sao? Vì do biết rõ. Ví như biết rõ về rừng cây. Lại, trong đệ nhất nghĩa, cảnh giới nơi câu nghĩa của sắc thanh là không thật. Vì sao? Vì do được nghe. Ví như âm thanh của quân binh v.v... Hoặc nói các ấm như thọ v.v... không phải là toàn bộ, thì nghĩa

ấy không đúng. Vì sao? Vì thức cùng tâm số cũng đồng được ngăn trừ, nên chẳng phải là không toàn bộ. Nếu cho trong đệ nhất nghĩa có sắc thật kia. Vì sao? Vì sắc ấy đã biến đổi khác, nhưng nhận biết không riêng khác. Nếu vật biến đổi khác, nhận biết cũng khác, thì đây là thế tục có, ví như bình chén v.v... Như sắc xanh lúc có riêng, sự hiểu biết kia không khác. Do nghĩa này nên biết là sắc có thật.

Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa, nghiệm xét là vô thể. Đã quán về sắc của nhân, tiếp theo là ngăn trừ bốn đại. Như kệ nói:

*Nếu hiện là nơi sắc  
Nhân sắc cũng không thấy.*

*Giải thích:* Sắc thanh hương vị xúc, các nhân sắc này đều cùng là nhau, nên nhân của sắc kia như đất v.v... là không thể thấy, giữ lấy. Do nghĩa ấy, nên nay tạo luận, đầu tiên là ngăn trừ về đất kia. Ngăn trừ nơi đất ấy là có lý do gì? Là có nghĩa của đại. Thế nào là nghĩa của đại? Như trong thế đế, từ nơi nhân khởi. Còn trong đệ nhất nghĩa, thể thật sự là không sinh, vì ở đây là không tự thể. Như nơi Kinh Lăng Già, kệ nói:

*Là 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.*

*Giải thích:* Do phương tiện này, nên trong đệ nhất nghĩa, địa chẳng phải là thật có. Quyết định như thế, nên nhân kia không thể thấy, không thấy pháp kia. Nếu không thể thấy, nên không thấy pháp kia, tức trong đệ nhất nghĩa pháp ấy không thật có. Như bình chúng v.v...

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, cảnh giới của đất, sự nhận biết về đất, thể không thật có. Vì sao? Vì do nhận biết. Như nhận biết về rừng cây. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, cảnh giới, câu nghĩa âm thanh của đất là không thật. Vì sao? Vì do nghe. Ví như âm thanh của quân binh v.v... Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, tự phần hòa hợp, không khác với sắc kia. Vì sao? Vì sắc ấy không thể giữ lấy, do sự nhận biết là vô thể. Ví như tự thể của đất v.v...

Lại như người của Tăng khư nói: Ông cho sắc v.v... không khác với đất v.v... điều ấy trở thành chỗ thành của Tôi.

Luận giả nói: Ngăn trừ về khác, nên chẳng phải do chẳng khác khiến ông được hiểu. Ông phân biệt sai lạc nói là chẳng khác: Tôi không thọ nhận.

Lại nữa, Tỳ-thế-sur nói: Ông nêu ra nhân, chẳng phải là lỗi của toàn bộ. Vì sao? Vì như không giữ lấy đèn, tức không nhận biết về bình chén. Pháp kia cũng khác. Luận giả nêu bày: Ông nói là bất thiện. Tôi chỉ ngăn trừ chỗ chấp nơi pháp kia, các chi tự hòa hợp, không thể chấp giữ. Sự nhận biết ấy là vô thể, không luận bàn về sự việc khác. Đèn tuy không tự thể, nhưng có ánh sáng như ngọc báu, cỏ thuốc, mặt trời, mặt trăng v.v... Sự hiểu biết về bình chén kia sinh khởi, các chi tự hòa hợp rồi, ngoài ra lại có sắc khác có thể đạt được. Do nghĩa này nên dụ của ông nêu là không đúng. Đèn không phải là bình chén kia, các chi tự hòa hợp, nên môn khác là vô thể, chẳng phải là lỗi của chẳng phải toàn bộ. Như kệ nói:

*Vật này cùng vật kia  
Nếu khác tức không đúng.*

*Giải thích:* Nghĩa này, như phân sau sẽ nói. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, đèn cùng với bình chén là khác, điều ấy cũng không thành. Do nghĩa này, nên chẳng phải là phi lỗi của toàn bộ.



Lại như Tỳ-thế-sư nói: Loại chung như chúng quân binh kia là thật, do lúc đầu sinh khởi là có. Ông nói đất v.v... không thật, lập nghiệm xét khiến hiểu, là thí dụ không thành.

Luận giả nêu: Các phần như quân binh, không phải là chung của binh chúng kia, thật có nhân của lúc đầu khởi. Vì sao? Vì là nêu chung. Như các phần rễ, cành nhánh, lá của cây, các phần như voi ngựa của quân binh kia, không phải là nhân của sự phát khởi đầu tiên thuộc quân binh ấy. Vì sao? Vì chúng không phải là thành phần. Ví như kinh v.v... Cũng chẳng phải là thí dụ vô thể. Như kệ nói:

*Nếu hiện là nơi sắc  
Nhân sắc cũng không thấy.*

Như trước đã lập nghĩa, nêu nhân, thí dụ, nghiệm xét sắc kia không khác với đất v.v... Cùng địa ấy không khác với sắc. Về khác, như trước đã ngăn trừ. Không khác, sau sẽ luận phá. Nếu không khác, thì sữa tức là lạc, lạc cũng là sữa, do không khác. Vì nghĩa ấy, nên chứng ở đây được thành. Như nơi Kinh Lăng Già, kệ nói:

*Không khác không có Thể  
Bỏ lau cùng xử riêng  
Hoặc một hoặc là khác  
Phàm phu vọng phân biệt.*

*Giải thích:* Như sắc nhập v.v... Người kia muốn thành lập, nói nhân là có. Do là nhân, tức nhân ấy không thành, cũng trái với nghĩa. Lại nữa, nếu ông phân biệt cho là nhân của sắc kia mà có sắc, thì điều ấy cũng không đúng. Vì sao? Vì có lỗi. Như kệ nêu:

*Là nhân sắc có sắc  
Sắc tức rơi không nhân.*

*Giải thích:* Những kẻ nói không nhân, là muốn khiến không nhân nhưng có sắc. Nên hỏi kẻ kia như thế. Nếu như ông khiến

điều đã nói cùng với lý tương ứng, thì thuận theo những vật nào, tức ông đã nêu là không nhân gây tạo? Không muốn khiến như thế, như kệ nói:

*Không nhân mà có vật  
Trọn không có điều ấy.*

*Giải thích:* Nghĩa này là thế nào? Do không thí dụ để hiển bày thế kia, nên nếu bác bỏ cho là không nhân thì có lỗi lầm lớn, tức chấp ấy là không thành, như trong Phẩm Quán Duyên đã luận phá. Tăng khư nói: Trong đệ nhất nghĩa thật có đất v.v..., sắc v.v... là không khác. Như tự thể của sắc.

Luận giả nói: Nhân của ông lập là không thành. Dụ cũng là vô thể. Vì sắc v.v... không khác cùng với tự thể của sắc, trước đã ngăn trừ. Lại có kẻ nói: Trong đệ nhất nghĩa có đất v.v... kia. Vì sao? Vì quả ấy là có. Ở đây nếu không thì quả kia chẳng có, như hoa nơi hư không. Nay có quả là sắc nên các đại như đất v.v... là chẳng không. Chấp này là không đúng. Như kệ nêu:

*Nếu lia sắc có nhân  
Nhân ấy tức không quả  
Không quả mà có nhân.  
Làm sao có nghĩa ấy?*

*Giải thích:* Nếu lia quả như sắc v.v... mà có nhân của sắc, tức là không quả nhưng có nhân. Vì sao? Vì do quả ấy, nên như tấm phen tre v.v... Lại, nhân kia cũng là các tụ như sắc v.v... Do nghĩa như vậy nên nhân quả chẳng thành.

Như ông đã nói về quả là có, nhưng vì nhân trái với nghĩa nên chấp ấy không thành. Lại, phân biệt về sắc ấy, hoặc có hoặc không, cả hai đều không đúng. Vì nhân là không dụng. Như kệ nói:

*Sắc nếu như đã có  
Tức không đợi nhân sắc*

*Sắc nếu trước không có  
Cũng không đợi nhân sắc.*

*Giải thích:* Sắc nếu trước có, tức không cần đến nhân. Vì sao? Vì do sắc kia đã có. Như các thứ bình chén, y phục. Sắc nếu trước không, tức là chưa có, như các vật khác kia. Ý nghĩa là như thế. Lại nữa, kẻ chấp không nhân, cho nhân là vô thể. Nghĩa đó là không đúng. Như kệ nói:

*Không nhân nhưng có sắc  
Nghĩa này tức không đúng.*

*Giải thích:* Ở trong thế đế, cho sắc không nhân, nghĩa cũng không hợp. Lại như Sư Tỳ Bà Sa nói: Sắc vị lai là có, đồng với chỗ đáp của kệ trước. Lại nữa, ở trong thế đế, nhân chưa giữ lấy quả, sắc tức vô thể, nhưng nói là có, thì nghĩa ấy không đúng. Do nhân này nên đối với tất cả thời, chấp có bốn đại cùng sắc do bốn đại tạo, so với nghĩa là trái nhau. Như kệ nói:

*Vì thế nơi cảnh sắc  
Không nên sinh phân biệt.*

*Giải thích:* Thế nào là phân biệt? Nghĩa là cho có sắc thật, hoặc nhân không khác cùng quả không khác với nhân của sắc như đất, nước v.v... Sắc như thế, hình tướng có sai khác. Ở nơi cảnh giới ấy không nên phân biệt, vì không tránh khỏi lỗi như trước đã nêu. Muốn đạt được trí không phân biệt chân thật, người có mắt thông tuệ nên khéo quán về đế. Như chỗ thấy biết trong mộng, khi tỉnh thì không có. Trí kia cũng như thế.

Lại có kẻ cho: Công năng của nhân trước thứ lớp nối tiếp, lúc quả sau sinh khởi, tướng công sức của nhân kia cũng có thể thấy. Như chất khoáng màu tím nhuộm tấm lụa trắng xong, do huân tập nên thứ lớp nối tiếp, đến lúc của quả sau, màu sắc kia đều có thể đạt được. Nhằm ngăn trừ chấp này, nên như kệ nói:

*Nếu quả giống với nhân  
Nghĩa này tức không đúng.*

*Giải thích:* Ở đây nghiệm xét thì pháp kia không phải là nhân của quả. Nghĩa của lời ấy là như thế. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, không muốn khiến các sắc như màu xanh kia, trái qua là màu xanh, cùng nhân của xấp gạo do tương tự, như xấp gạo màu xanh khác.

Người của Tăng khư nói: Ông nói nhân của xấp gạo màu xanh khác kia cũng không, là không đúng. Vì sao? Vì thí dụ ông lập là vô thể. Luận giả nói: Ông nói không phải. Lúc tẩm gạo kia sinh khởi, nhân ấy không phải phần. Do tẩm gạo kia không thành, nên thí dụ như thế được thành.

Lại nữa, người của Tự Bộ nói: Có nhân quả tương tự, nhân quả không tương tự, nơi sát-na trước sau kia, thế gian tuy có khác, nhưng ở trong vật loại, như gió nơi ngọn đèn cháy sáng, sát-na sinh diệt, đây gọi là nhân quả tương tự. Như thiêu đốt cây gỗ thành tro, biến sữa thành lạc v.v..., đó gọi là nhân quả không tương tự. Luận giả nói: Nhân quả tương tự ấy, như trước đã ngăn trừ. Nhân quả không tương tự, như nay ở đây luận phá. Kệ nói:

*Nếu quả không giống nhân  
Nghĩa cũng không ứng hợp.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, nghiệm xét hạt lúa ấy không là nhân của mầm. Vì sao? Vì không tương tự. Ví như mảnh ngói vụn. Hoặc cho lúa thóc là nhân của mầm kia, do lúa thóc là hữu thể, mầm ấy được có, có thể chỉ rõ. Như âm thanh của trống lớn, cùng mầm v.v... của lúa mạch. Luận giả nói: Ông nêu bày là không phải. Các thứ có sinh khởi, tất cả đều ngăn trừ. Do thí dụ vô thể có thể thành là không đủ, tức có lỗi ấy. Nếu cho các căn như mắt kia sinh quả như thức v.v... thì điều ấy không tương tự, nên chẳng phải là toàn bộ, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì như phá bỏ các pháp, nhãn thức kia

cũng ngăn trừ như thế. Lại không có môn khác, nên chẳng phải là lỗi của phi toàn bộ, như trước đã nói. Các đại như đất v.v... là có thật, nên quả kia là có, cả hai đều không thành, do trái với nghĩa.

Lại nữa, người của Tỳ Bà Sa nói: Nhân của đối tượng tạo tác là có. Nghĩa là pháp hữu vi lúc khởi, thì tất cả pháp tương tự không tương tự, làm nhân cho pháp ấy, nên thí dụ là vô thể. Luận giả nói: Ông không khéo nêu bày, vì có lựa chọn phân biệt. Tự phần kia sinh không cùng chẳng với nhân đã tạo tác, có thể dấy khởi, đã ngăn trừ. Từ phần đầu của phẩm trở đi, các câu nghĩa ấy đã ngăn bỏ bốn đại cùng sắc của nhân là bốn đại kia, khiến kẻ khác hiểu rõ sắc âm là vô thể. Thọ ấm v.v... còn lại, như kệ nói:

*Thọ ấm cùng tâm ấm  
Tất cả loại tướng, hành  
Các thứ pháp như vậy  
Đều đồng ngăn sắc âm.*

*Giải thích:* Như ngăn trừ sắc âm, thọ ấm v.v... cũng như thế. Đã nói trong đệ nhất nghĩa, sắc chẳng phải là thật có. Nhân của tự không giữ lấy, nên nhận biết pháp kia là vô thể, như quân binh đông đúc. Trong đệ nhất nghĩa như vậy, thọ tâm tướng xúc cùng tác ý v.v... đều không thật có. Tự nhân không giữ lấy, nên các thứ kia cũng không giữ lấy. Như quân binh đông đảo. Tất cả cũng nên so sánh để nhận biết như ở đây.

Lại nữa, các nhân như thọ v.v... đó là xúc, cũng cùng với sắc làm rõ tác ý v.v... của hư không, như chỗ ứng hợp, nên ngăn trừ như vậy. Lại, các nhân như sắc v.v... không riêng khác, đã khiến cho kẻ khác hiểu, trong đệ nhất nghĩa như thế, thì các nhân như thọ cũng không dị biệt. Các chi tự hòa hợp, không thể giữ lấy. Pháp kia không nên giữ lấy, như tự thể của tự nhân. Đây cũng cùng với lỗi nên như trước đã nêu. Nếu Ngoại nhân hợp cùng với lỗi, nên tránh bỏ như trước.

Lại nữa, các pháp như thể, nghĩa là ngoài các âm ấy, các pháp hữu vi hiện có phân biệt, như bình chén, y phục v.v... cho là thật có, nên dị biệt. Như chỗ ứng hợp, đồng với việc ngăn bỏ sắc kia. Như sắc v.v... thuộc về âm, nên là nhân, thì nhân ấy không thành. Thí dụ cũng là vô thể, nghĩa của âm bị hoại, nên các thứ thuộc về âm, là trong thể để gồm thâu, chẳng phải là đệ nhất nghĩa, do trái với nghĩa của nhân. Các đạo lý này, nên nhận biết như vậy.

Hoặc lại có người, vọng tưởng phân biệt, trong đệ nhất nghĩa, tùy theo tự thể của những vật gì, cho là chẳng không cùng có sinh diệt. Các thứ luận tranh ấy, nghĩa đều không đúng. Vì sao? Vì quán đế như thật, tướng của chúng là không. Do trong đệ nhất nghĩa, các nhập không sinh khởi, thể chẳng phải là thật có. Quán xét như thế, khiến người hiểu biết. Nếu chấp chẳng không cùng với không tạo lỗi, điều ấy cũng không đúng. Vì sao? Vì đồng với chỗ ngăn trừ ở trước. Tất cả không thể cùng với không tạo lỗi. Như kệ nói:

*Nếu quán Thể một vật  
Tức thấy tất cả Thể  
Một vật không như thể  
Nên tất cả đều không.*

*Giải thích:* Từ trước, văn nghĩa đã ngăn trừ cho các nhập có sinh khởi, do âm không có tự tánh, khiến biết rõ về người hành. Nghĩa của phẩm là như vậy, thể nên được thành. Như Đức Thế Tôn nói với Tôn giả Cự Đũng Mãnh: Này thiện nam! Sắc không sinh diệt. Thọ tướng hành thức cũng không sinh diệt. Nếu hiểu rõ năm âm ấy không sinh không diệt, thì đây là Bát-nhã Ba-la-mật. Này thiện nam! Sắc lìa tự tánh của sắc. Như vậy, thọ tướng hành thức cũng lìa tự tánh của thọ tướng hành thức. Nếu hiểu rõ sắc cho đến thức, tánh của chúng là lìa, thì đây là Bát-nhã Ba-la-mật. Này thiện nam! Sắc không có tự tánh. Thọ tướng hành thức cũng không có tự

tánh. Nếu hiểu rõ sắc cho đến thức không có tự tánh, đó là Bát-nhã Ba-la-mật.

Lại như Kinh Thắng Tư Duy Phạm Thiên Sở Vấn, kệ nêu:

*Ta vì thế gian nói các ám  
 Ám kia là dựa nơi thế gian  
 Có thể nơi ám không tạo dựa  
 Các pháp thế gian được giải thoát.  
 Thế gian như tướng hư không kia  
 Tướng hư không ấy cũng tự không  
 Do hiểu không chỗ dựa như thế  
 Tám pháp thế gian không thể nhiễm.*

Lại như trong Kinh Kim Cương Bát Nhã nói: Này Tu-bồ-đề! Bô-tát không trụ nơi sắc để bố thí. Không trụ nơi thanh hương vị xúc pháp để hành bố thí.

Lại như kệ của Kinh Lăng Già nói:

*Ba hữu giả thiết lập  
 Nên vật không tự Thể  
 Chỉ ở trong giả nêu  
 Vọng tưởng tạo phân biệt.  
 Do lúc tỏ phân biệt  
 Tự Thể không thể đạt  
 Do không có tự Thể  
 Ngôn thuyết kia cũng không.*

Các Kinh như thế, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Năm Ấm.

## Phẩm thứ 5: QUÁN VỀ SÁU GIỚI

Lại nữa, các pháp là vô thể, do không có đối tượng đối trị. Nay lại muốn nêu rõ về nghĩa của các giới như đất, nước v.v... là không có tự tánh, nên có phẩm này. Nghĩa ấy như thế nào? Quán trong âm nói: Nếu lìa nơi sắc, tức không có nhân của sắc. Ở đây, Tự Bộ lại dẫn lời Phật nói làm chứng. Như kinh nói: Đức Phật nói với đại vương: Giới có sáu thứ, là đất nước lửa gió, không và thức. Chúng đều có tướng. Nghĩa là cứng chắc, thấm ướt, nóng ấm, lay động, chứa nhận, phân biệt. Sáu thứ giới này gọi là trượng phu. Như không có hoa đóm thiết lập là có, giữ lấy gọi là trượng phu, nghĩa ấy không đúng. Thế nên Luận giả trước đã lập nghĩa, nhân của sắc như đất, nước v.v... thể là không có. Chỗ lập nghĩa của người kia tức bị phá bỏ, cũng cùng với A-hàm là trái nhau. Luận giả nói: Vì thế để, Đức Như Lai nói sáu giới như đất nước v.v... cho là trượng phu, chẳng phải là đệ nhất nghĩa.

Lại như Sư của Tỳ Bà Sa nói: Trong đệ nhất nghĩa có các giới như đất v.v... Vì sao? Vì tướng của chúng là có. Các giới như đất v.v... ấy nếu thật là không thì Đức Như Lai không nên nói chúng có tướng, như hoa nơi hư không. Nay có cứng chắc v.v... là tướng của đất v.v..., do tướng là có nên đất v.v... chẳng phải là không.

Luận giả nêu bày: Hư không không có tự thể, vì ít sinh công dụng khiến người khác hiểu hư không kia là không vật. Hiểu về không giới rồi thì tự các giới còn lại, tức dễ có thể ngăn trừ. Như kệ nói:

*Trước, hư không không có  
Mây may tướng hư không.*

*Giải thích:* Hư không cùng với tướng kia không có chương ngại, nên hai thứ ấy là không dị biệt. Ý của kệ là như thế.



Lại nữa, Sư của Tỳ Bà Sa nói: Tôi lập nghĩa này, tức không chướng ngại là tướng của hư không. Tướng ấy là có.

Luận giả nói: Không chướng ngại này lập là có, người khác không thể hiểu. Nghĩa này là thế nào? Như âm thanh vô thường, là nghĩa được lập. Do vô thường nên dùng làm nhân xuất phát. Như thế là có hư không này. Do hư không có, ở đây tức chỉ có lập nghĩa, không nhân cùng dụ nên nghĩa không thành. Nếu ý của ông cho tướng không chướng ngại là hư không, là ở trong thế đế, tùy theo người tất hiểu, không cần nói pháp kia khiến kẻ khác hiểu về nhân, do ở trong đệ nhất nghĩa điều ấy không thành. Nên nhất định cần nêu bày khiến kẻ khác hiểu về nhân. Người kia nếu nói, tức có nhân cùng thí dụ, đều là lỗi lầm, do chỉ có lập nghĩa. Lại nữa, Sư của Tỳ Bà Sa nói: Thật có hư không, là pháp vô vi. Đáp lại lời ấy, như kệ nói:

*Trong đây xét hư không  
Thế không mấy may thật.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, hư không là không thật. Vì sao? Vì do không sinh. Ví như sừng thỏ. Như thế là nhân vô thể, không có quả, tức các nhân không có. Nên nói rộng như vậy.

Lại nữa, Tỳ-thế-sư nói: Tướng của đối tượng và tướng của chủ thể, hai pháp là khác nhau. Luận giả nói: Nếu như thế thì những thứ ấy tức có trước sau, như bình chén, y phục v.v... Nhằm đáp lại lời của Tỳ-thế-sư, như kệ nêu:

*Nếu trước có hư không  
Không tức là vô tướng.*

*Giải thích:* Hư không vô tướng. Ý của kệ là như thế. Ở đây nói nghiệm xét, hư không chẳng phải là tướng đối tượng của tướng kia. Vì sao? Vì do trước đã có. Như tùy theo một vật.

Lại nữa, không chướng ngại, chẳng phải là tướng của hư không. Vì sao? Vì do khác với pháp kia. Như tùy theo một vật.

Lại nữa, nếu cho tướng chủ thể tướng đối tượng là vô tướng, là cũng không đúng. Vì sao? Vì người phân biệt khác, thì ngã cũng xả bỏ. Lại, nếu ông cho thể để nói về nhân chẳng phải là nhân, nên không thành, vì có lỗi là trái với nghĩa, ông không thể tránh khỏi, thể nên tướng riêng chẳng riêng, cả hai đều chẳng thành, nên nhận biết hư không nhất định là vô tướng. Nếu nói vô tướng là hữu thể, thì người không thể nhận biết. Vì vậy nên như kệ nêu:

*Không xứ có một vật  
Vô tướng mà hữu Thể.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, hoặc tự phần, hoặc tha phần, thể ấy là thành, nghĩa tức không đúng. Hoặc có người cho: Tướng đối tượng nơi hư không như thể là hữu thể. Đối với pháp kia có thể cùng chuyển. Điều ấy cũng không đúng. Như kệ nói:

*Vô tướng, Thể đã không  
Tướng nơi xứ nào chuyển.*

*Giải thích:* Đối tượng dựa là vô thể nên chủ thể dựa cũng là vô thể, tức nghĩa chẳng thành, lại là lỗi của nhân.

Lại nữa, tướng chủ thể, tướng đối tượng nếu không khác, thì há do tướng đối tượng trở lại cùng tướng đối tượng là tướng khác kia vô thể? Do nghĩa này nên trong không có môn khác nói hư không vô tướng. Nếu môn khác nói là tướng, thì tướng ấy cũng chẳng phải là tướng, tức tướng đối tượng là khác. Ví như tùy theo một vật. Như vậy, tướng đã vô thể nên không cũng vô tướng. Kệ nói: Thể vô tướng không có, nghĩa là hư không. Tướng nơi xứ nào chuyển: Là do không ở nơi kia chuyển, nghĩa này nên nhận biết.

Lại nữa, kệ nói:

*Vô tướng, tướng không chuyển  
Có tướng, tướng không chuyển.*

*Giải thích:* Như ông đã nói, nghĩa của tướng chủ thể tướng đối tượng đều không đúng. Vì sao? Vì thể của vật kia là không mà có tướng, điều ấy tức không thành. Hữu thể cũng như vậy. Kệ nêu:

*Lìa có tướng vô tướng  
Xử khác cũng không chuyển.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa có một vật, thể tướng ở đây chuyển, điều ấy đều không đúng. Vì sao? Vì do thí dụ là vô thể. Chỗ mong muốn của Ngoại nhân về nghĩa là không thành. Lại, như hoa nơi hư không, do vô tướng nên tướng ấy cũng thế. Do vô thể nên không thể nói là chuyển, thể gian đều hiểu rõ. Vì vậy kệ nói: *Có tướng, tướng không chuyển*, là do trong đệ nhất nghĩa nghiệm xét như thật. Sự việc không chướng ngại kia không phải là tướng của hư không. Vì sao? Vì do có tướng. Như tướng cứng chắc v.v...

Lại nữa, có người nói: Tướng của vật có tướng không tướng, trong ấy đều chuyển, điều đó không có lỗi. Vì ngăn trừ lỗi chấp này như như kệ nói:

*Lìa có tướng vô tướng  
Xử khác cũng không chuyển.*

Tức cả hai thứ ấy đều không đúng. Người quán định kia, nơi phẩm đốt cháy có thể đốt cháy ở sau sẽ ngăn trừ rộng. Ở đây, trước khiến kẻ khác hiểu về hai phần lỗi, nay trở lại thuộc về ông, nên điều đó là không tương ưng, do có hai lỗi.

Lại nữa, có kẻ cho: Trong đệ nhất nghĩa, hư không là có, do có tướng. Hư không ấy nếu không, thì không nói về tướng của nó, như hoa nơi hư không. Như nơi kinh chép: Đức Phật nói: Này đại vương! Sáu thứ giới này gọi là trượng phu. Thế nên hư không kia là có cùng là tướng.

Luận giả nêu rõ: Tướng của đối tượng là không thành, Tôi trước đã luận phá. Như kệ nói:

*Tướng đối tượng chẳng thành  
Tướng chủ thể cũng vậy.*

*Giải thích:* Tướng chủ thể cũng tùy thuộc trong tướng đối tượng. Tướng cũng không thành, thí dụ là vô thể. Vì nghĩa này, nên dùng tuệ quán đế, cả hai tướng chuyển, tướng đối tượng đều không lập. Như kệ nêu:

*Vì thể tướng đối tượng  
Tướng chủ thể đều không.*

*Giải thích:* Tướng kia khiến kẻ khác hiểu, có thể nghiệm xét là vô thể. Do nghiệm xét ấy nên nhận biết pháp đó thật là vô thể, nghĩa này được thành. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: Như Tôi lập nghĩa, hư không là có Thể. Vì sao? Vì đây là cảnh giới dục nhiễm đã đoạn dứt. Ví như sắc. Lại là đối tượng duyên của Tam-ma-bát-đề. Ví như thức. Cũng là vô vi. Ví như Niết-bàn. Luận giả nói: Ông nêu là muốn khiến trong đệ nhất nghĩa có hư không này, thì đây là tướng của đối tượng hay là tướng của chủ thể? Cả hai đều không đúng. như trước đã nêu bày. Vì khiến người được hiểu, thể nên kệ nói:

*Lìa sở tướng, năng tướng  
Thể ấy cũng chẳng có.*

*Giải thích:* Nghĩa của Tự Bộ là như thế. Niết-bàn còn lại, cùng tùy theo thể của một vật có thể thành, nên thí dụ đều không thành. Lại nữa, người của Bộ riêng cho: Hư không là có. Do thọ nhận tự thể, cũng là hữu vi. Nghĩa này cùng với nhân, cả hai đều không thành, như trước đã nghiệm xét về lỗi, nên nói như thế.

Lại như người của Kinh Bộ nói: Như Tôi lập nghĩa, thật không có xứ bị ngăn ngại, nói là hư không. Hư không là vô thể, chỉ là giả danh. Nghĩa của Tôi nêu là như vậy. Luận giả nói: Như sư Tỳ Bà Sa đã nêu bày, đối tượng duyên của Tam-ma-bát-đề cũng là cảnh giới

dục nhiệm đã đoạn dứt, nên lập hư không là có Thể, nhằm khiến người hiểu. Nay Kinh Bộ chấp cho là thật không có xứ bị ngăn ngại, nói là hư không, chỉ là giả danh, ngăn trừ chấp có Thể ở trước. Xét tính như vậy, khiến thí dụ của Tôi chuyển càng hiển bày rõ. Nay nói nghĩa này, như kệ nêu:

*Lìa nhân sắc, có sắc  
Nghĩa ấy tức không đúng  
Sắc vốn là vô Thể  
Vô Thể làm sao thành?*

*Giải thích:* Như nơi Phẩm Quán Năm Âm ở trước đã nói, trong đệ nhất nghĩa, có ngăn ngại gọi là sắc, tức không có đạo lý này. Như Kinh Bộ phân biệt về hư không là vô thể, nghiệm xét khiến hiểu, thì nghĩa ấy không thành. Có kẻ nói: Hư không có Thể, không khiến người hiểu vì không thí dụ. Tôi nay lập nghĩa khiến người dễ hiểu, nên nói như thế. Sắc v.v... là có Thể. Quán vô thể kia là có, ở đây nếu là có thì quán thể kia là không. Ví như sắc, vị, cả hai là vô thể. Pháp nếu vô thể, vô tức là chẳng quán, ví như sừng ngựa. Luận giả nói: Sắc pháp có thể, Tôi trước đã ngăn trừ, không muốn khiến ông thọ nhận vô thể kia. Như kệ nói: *Không có Thể*.

*Giải thích:* Là sắc. Kệ nêu: *Xứ nào*.

*Giải thích:* Là vị. Kệ nêu: *Vô Thể sao đạt được?*

*Giải thích:* Sắc kia là không. Thí dụ là vô Thể, nên nghĩa đã mong muốn bị hoại, nên biết. Ngoại nhân nói: Có Thể không Thể, cả hai đều là có, người kia hiểu là có. Nếu người hiểu là có, thì vật kia tức có. Luận giả nêu: Ông cho người hiểu là hiểu về thể, vô thể. Người hiểu ở đây là có Thể hay là vô thể? Cả hai đều cũng đã ngăn trừ. Người hiểu là có Thể, nghĩa này không thành, lại cùng với có Thể không Thể chẳng tương tự. Khác với đây, ngoài ra có phân biệt hiểu rõ, nghĩa ấy không đúng. Như kệ nói:

*Cùng Thế, không Thế khác  
Xứ nào có người hiểu.*

*Giải thích:* Người hiểu là vô thế. Nghĩa của kệ là như thế. Ngoại nhân lại nói: Tôi có môn khác, tạo phân biệt này, như thế là hiểu rõ, so với có Thế không Thế kia là không tương tự. Luận giả nói: Không tương tự với thế kia là một vật có hai phần, nghĩa ấy là không đúng, do trái nhau. Quán xét cũng không lập. Kệ kia không thể nghiệm xét khiến người tin biết. Như thế là hư không, lúc quán xét đúng thật là không hợp đạo lý. Như kệ nói:

*Thế nên biết hư không  
Chẳng phải Thế, không Thế  
Chẳng sở tướng năng tướng  
Năm khác, đồng hư không.*

*Giải thích:* Như ngăn trừ chấp về hư không là không có mây may khiến người tin nhận, thì năm giới còn lại (Đất, nước, lửa, gió, thức) cũng như vậy. Như kệ nêu:

*Trước đất là không có  
Mây may tướng đạt được.*

*Giải thích:* Các giới như đất, nước v.v... kia cũng nên phân biệt rộng như thế để nêu bày. Cho đến kệ nói: *Chẳng phải Thế, không Thế, Chẳng sở tướng năng tướng*, tức nên đồng tạo sự ngăn trừ như hư không. Vì sao gọi là giới? Nghĩa chứa giữ là nghĩa của giới. Như giới của kim loại. Hư không v.v... ấy có thể tạo nghĩa chứa giữ các thứ sâu khổ v.v...

Lại nữa, nghĩa không công dụng nhưng tự cùng duy trì là nghĩa của giới.

Thuyết giảng về các giới ấy, là vì thương xót, giáo hóa chúng sinh, là lời Phật giảng nói, thuộc về thế đế, vì trong đệ nhất nghĩa, giới là vô thế. Nhập cũng không thành. Do giới có, nên chỗ mong

muốn không phá. Lại có người nói: Nếu trong đệ nhất nghĩa, hết thấy câu nghĩa đều cho là không, thì đây là pháp tà kiến của Lộ-già-da-đà đã nói, cùng tương tự với lời Đức Phật giảng dạy. Điều này nên trừ bỏ, vì không phải là lời Phật nói.

Luận giả nêu rõ: Ông đấy khởi về lỗi chỉ tăng thêm sự che lấp, không đúng, vì đấy chỉ là những thứ nhỏ nhặt v.v... để vọng tạo ngăn trừ. Nghĩa này là thế nào? Tôi nói ngăn trừ chấp nhập, giới là có, là ngăn trừ chấp có tự thể, không nói về vô thể. Như trong Kinh Lăng Già, kệ nêu:

*Có, không đều là biên  
Cho đến chón tâm hành  
Tâm hành kia diệt rồi  
Gọi là chính tâm diệt.*

*Giải thích:* Như thế là không chấp trước về có Thể, không chấp trước về không Thể. Nếu pháp là không Thể, thì không có một thứ gì có thể tạo tác. Lại như kệ nói:

*Ngăn có, nói chẳng có  
Không chấp giữ chẳng có  
Như ngăn xanh, chẳng xanh  
Không muốn nói là trắng.*

*Giải thích:* Hai thứ kiến này gọi là chẳng thiện. Thế nên người có trí tuệ, muốn dứt trừ hý luận, đạt được an lạc trọn vẹn phải nên ngăn trừ hai thứ ác kiến ấy. Điều này lại là thế nào? Hoặc thuộc về ba cõi, hoặc xuất thế gian, hoặc thiện, bất thiện cùng vô ký, như nơi thế để gieo trồng các thứ để mưu sinh, pháp kia ở trong đệ nhất nghĩa để, nếu có tự thể, tức phát khởi phương tiện siêng năng làm điều thiện, bất thiện, thì những tác nghiệp này nên hoàn toàn không có quả. Vì sao? Vì do trước đã có. Ví như trước có, hoặc bình chén, y phục. Người an lạc như vậy là luôn an lạc, kẻ khổ là luôn khổ. Như trên vách tường vẽ các hình tượng đẹp đẽ, tướng mạo uy nghi không hề

biến đổi. Hết thấy chúng sinh cũng nên như thế. Lại nữa, nếu không tự thể, thì thuộc về ba cõi ấy, hoặc xuất thế gian, hành pháp thiện bất thiện khởi phương tiện siêng năng, tức hoàn toàn không có quả, do là không có. Như vậy, thế gian tức rơi vào đoạn diệt. Ví như sừng thỏ làm ngọc báu mài bóng, khiến sự nhọn bén kia trọn không thể có được. Thế nên kệ nói:

*Ít tuệ, thấy các pháp  
Hoặc có hoặc là không  
Người kia tức không thấy  
Đệ nhất nghĩa diệt kiến.*

Lại nữa, như trong Kinh Bảo Tụ, Đức Phật nói với Tôn giả Ca-diếp: Có là một biên, không là một biên v.v... Địa giới nội kia cùng với địa giới ngoại, nghĩa đều không hai. Tuệ thật của chư Phật Như Lai chúng biết, đắc thành chánh giác, là một tướng không hai, đó là vô tướng.

Lại như nơi Kinh Thượng Kim Quang Minh Nữ, Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi hỏi Thiện nữ: Cô quán xét giới như thế nào? Thiện nữ đáp: Thừa Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi! Như vào thời gian kiếp thiêu đốt thế giới hoàn toàn là trống vắng, không một thứ gì có thể thấy.

Lại như kệ nói:

*Thế gian như tướng không  
Hư không cũng vô tướng  
Nếu nhận biết như thế  
Nơi đời được giải thoát.*

Các Kinh như vậy, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Sáu Giới.

## HẾT - QUYỂN 4



## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỂN 5

#### Phẩm thứ 6: QUÁN VỀ NHIỄM NGƯỜI NHIỄM

Lại nữa, tất cả pháp là không. Vì sao? Vì sự nhiễm người nhiễm, sự giận người giận kia đều vốn không tự tánh. Nhằm khiến nhận biết rõ về nghĩa không tự tánh, nên có Phẩm này xuất hiện.

Có người nói: Trong đệ nhất nghĩa có ám nhập giới. Vì sao? Vì Đức Bà-già-bà đã nói chúng là nhân xấu ác của lỗi làm nhiễm ô. Nếu chúng không có thì Đức Phật đã không nói đây là nhân cấu nhiễm. Ví như lông rùa. Làm sao xét biết? Trong kinh kệ nói:

*Người nhiễm không biết pháp  
Người nhiễm không thấy pháp  
Nếu người thuận thọ nhận  
Gọi là rất mù tối.*

*Giải thích:* Như sự nhiễm kẻ nhiễm, cho đến mù tối như si v.v... cũng thế. Do vậy nên biết là có ám nhập giới.

Luận giả nói: Hành của ám nhập giới kia tích tụ tăng trưởng, là lỗi ác của nhân nhiễm hiển hiện. Như thế, người nhiễm cùng với sự nhiễm ấy, ở trong thế đế như là mộng huyễn, thành Càn-thát-bà, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Quán đúng thật như vậy, thì sự phân biệt ấy của ông là dục nhiễm. Trước có người nhiễm là người nhiễm.

Trước có sự nhiễm là sự nhiễm cùng người nhiễm. Hai thứ ấy cùng thời, cả ba đều chẳng đúng. Như kệ nói:

*Nếu trước có người nhiễm  
Lìa nhiễm, người nhiễm thành.*

*Giải thích:* Nhiễm là tên gọi khác của ái chấp. Nếu người nhiễm lìa sự nhiễm, người kia cũng gọi là người nhiễm, thì điều ấy tức không đúng. Vì sao? Vì như thành thực không quả. Thế nào gọi là thành thực? Như kệ nói:

*Nhân nhiễm thành người nhiễm  
Người nhiễm, nhiễm không đúng.*

*Giải thích:* Nếu đều tạo sự dị biệt: Đây là pháp nhiễm, đây là người nhiễm, tức là lìa nhiễm cũng gọi là người nhiễm. Lại, người nhiễm khởi nhiễm, chung cuộc không đạt được nghĩa. Làm sao xét biết? Chẳng phải thể không nhiễm nên gọi là người nhiễm. Do có quán, nên như tự thể của nhiễm.

Lại nữa, người của A Tỳ Đàm nói: Như kệ của Tôi nói: *Nhiễm ô gọi nhân khắp*. Trong tự địa trước khởi. Thế nên người nhiễm được cho là nhân nhiễm. Nghĩa của tướng A Tỳ Đạt Ma là như thế. Luận giả nói kệ:

*Người nhiễm nếu trước có  
Xứ nào lại khởi nhiễm.*

*Giải thích:* Như người không nhiễm, thời gian sau khởi nhiễm mới gọi là người nhiễm. Nếu người nhiễm kia, trước đã được gọi là kẻ nhiễm rồi, lại khởi nơi nhiễm thì không có nghĩa như thế. Vì xét là vô thể. Ý nghĩa là như vậy.

Lại nữa, cũng như nhiễm trong sự nối tiếp của Điều-đạt, Điều-đạt kia là kẻ nhiễm, không tạo nhân chứng đắc. Vì sao? Do là kẻ nhiễm. Ví như Da-nhã-đạt-đa. Ngoại nhân nói: Nhiễm nối tiếp dị biệt

không dị biệt chẳng phải là nhân, nên môn kẻ nhiễm tạo thành rồi lại trở thành lỗi. Cũng do thí dụ là vô thể, lại trái với nghĩa. Luận giả nêu rõ: Người kia nói không đúng, sự nối tiếp là không dị biệt, nhiễm chẳng phải là nhân, nên môn người nhiễm tạo không phải thành rồi lại trở thành lỗi. Nhiễm nối tiếp dị biệt kia cùng với kẻ nhiễm cũng nên đồng ngăn trừ. Cũng không phải thí dụ là vô thể đã thành tương tự, cùng ngăn trừ môn khác, chẳng phải là trái với nghĩa.

Ngoại nhân nói: Có nhân tạo tác. Nghĩa là người nhiễm nối tiếp khác cũng là nhân của nhiễm, nên thí dụ là vô thể.

Luận giả nói: Sự ngăn trừ không tương ưng này không chung với nhân, nên lỗi ấy chẳng phải là thật.

Lại nữa, nếu ông nhất định cho người nhiễm trước có pháp nhiễm, là cũng không đúng. Như kệ nói:

*Hoặc có hoặc không nhiễm  
Người nhiễm cũng đồng lỗi  
Người nhiễm trước có nhiễm  
Là người nhiễm, nhiễm thành.*

*Giải thích:* Đây lại là thể nào? Nếu người nhiễm trước có pháp nhiễm kia, thì đây tức có lỗi. Nghĩa là cho đây là sự nhiễm, đây là kẻ nhiễm, nên có đối tượng bị nhiễm, gọi đó là nhiễm. Chẳng phải là trước có chỗ dựa. Ví như cơm chín. Nếu ông muốn có được không quán người nhiễm mà có pháp nhiễm, thì điều ấy cũng không đúng. Như kệ nêu:

*Là người nhiễm, nhiễm thành  
Không muốn được như thế.*

*Giải thích:* Như không quán thành thực, vật thành thực đây khởi, ở đây làm sao nghiệm xét không phải là người nhiễm vô thể nhưng có pháp nhiễm. Vì sao? Vì do có quán, như tự thể của người

nhiễm. Ngoại nhân nói: Như cha con là hai thể, không phải là toàn bộ, nghĩa này được thành. Luận giả nói: Sự việc kia cũng ngăn trừ như thế nên không có lỗi. Ngoại nhân nói: Như sát-na trước khởi nhiễm đã lìa, nhưng là nhân của sát-na đang khởi nhiễm, thế nên không có lỗi. Luận giả nói kệ:

*Có nhiễm lại người nhiễm  
Xứ nào nên đạt được.*

*Giải thích:* Như thế là thời riêng khác khởi nhiễm, sát-na không gián đoạn, tiếp theo là người nhiễm sinh, sát-na ở đây không thể đạt được. Do người nhiễm không thành. Như dị thực kia là dị thực, dị thực ấy, sự việc tức không đúng. Như thế, sát-na quá khứ khởi nhiễm lập làm nhân của người nhiễm hiện tại, nghĩa cũng không hợp. Vì sao không ứng hợp? Như việc nhiễm của Điều-đạt không làm nhân của Điều-đạt là người nhiễm. Vì sao? Vì do nhiễm ấy. Ví như nhiễm nối tiếp riêng biệt.

Lại nữa, Sư của Tỳ Bà Sa nói: Nghĩa của Tôi đã lập không có lỗi như trên. Vì sao? Vì sự nhiễm cùng người nhiễm kia đồng thời đây khởi nên không có lỗi. Luận giả nêu: Đây cũng có lỗi. Ông nay nên lắng nghe. Như kệ nói:

*Nhiễm cùng người nhiễm hai  
Đồng thời khởi, không đúng  
Nhiễm, người nhiễm như thế  
Tức không cùng quán xét.*

*Giải thích:* Do nhân duyên nào nên khởi phân biệt này? Do quán không nhưng có thể phân biệt: Đây là người nhiễm, kia là pháp nhiễm. Đây là pháp nhiễm, kia là người nhiễm. Nhưng không muốn như vậy. Đây lại là thể nào? Là muốn có quán nên ở đây lập nghiệm xét, nhiễm kia cùng với người nhiễm không có nghĩa đồng đây khởi. Vì sao? Vì do có quán. Ví như mầm con.

Lại nữa, Sư Tỳ Bà Sa nói: Ông nêu ra nhân ấy có những nghĩa gì? Vì quán sinh nên gọi là có quán, hay là vì quán ngôn ngữ dị biệt nên gọi là có quán? Nếu quán sinh nên gọi là có quán, thì tâm tâm số pháp ở đây luôn cùng tùy thuận, cũng đồng thời dấy khởi, cùng có nhân. Lại như đèn, tim đèn, ánh sáng cũng đồng thời khởi, chẳng phải là toàn bộ. Nếu quán ngôn ngữ riêng gọi là có quán, như hai sừng của bò cũng đồng thời khởi, một bên trái một bên phải, có ngôn ngữ riêng. Hiện thấy như ở đây cũng chẳng phải là toàn bộ.

Luận giả nói: Tâm tâm số pháp ấy và ánh sáng của đèn cùng hòa hợp tự tại đồng thời cùng khởi, quán về ngôn ngữ riêng của hai sừng bò kia, ở trong thế để muốn khiến như vậy. Trong đệ nhất nghĩa đều không thành. Nên chỗ ông nêu bày là có lỗi. Tôi không có lỗi ấy.

Lại nữa, nhiệm cùng người nhiệm, hoặc một hoặc khác, đồng thời phân biệt, cả hai đều không đúng. Như kệ nói:

*Nhiệm cùng người nhiệm một  
Một tức không đồng thời.*

*Giải thích:* Nếu nói đồng thời, tức có hai thể. Ý của kệ là như thế. Ở đây lập nghiệm xét. Nhiệm cùng người nhiệm không đồng thời khởi. Vì sao? Vì do là một thể. Như tự thể của người nhiệm. Nếu ý của ông muốn cho sự nhiệm cùng người nhiệm là một thể đồng thời, thì nghĩa là không thể được, do trái nhau. Tôi nay cho sự nhiệm cùng người nhiệm là khác thể đồng thời, không có lỗi như trên, điều ấy cũng không đúng. Như kệ nói:

*Nhiệm cùng người nhiệm khác  
Đồng thời cũng chẳng được.*

*Giải thích:* Khác thể đồng thời, là không có nghĩa này, do nghiệm xét luận phá. Lại nữa, người kia lập thể khác nhưng muốn đồng thời khiến người khác hiểu, thì nghiệm xét là vô thể. Ở đây lập nghiệm xét, nhiệm cùng người nhiệm, cả hai không thể đồng thời. Vì

sao? Vì do có quán. Như tự thể của nhiễm. Lại nữa, nay nên lại luận phá về khác thể đồng thời. Như kệ nói:

*Nếu là khác, đồng thời  
Lìa bạn cũng nên đồng.*

*Giải thích:* Nếu ý của ông cho sự nhiễm cùng với người nhiễm, hai thứ ấy đồng thời, nhưng không muốn khiến tùy theo một lìa bạn, ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa không muốn khiến nhiễm kia cùng với người nhiễm là khác thể đồng thời, do có quán, nên như nhân quả là hai.

Lại nữa, có Luận sư khác nói: Nếu ông theo khác thể muốn được đồng thời, nay thì xứ xứ là khác thể, nơi nơi kia là đồng thời. Như bên cạnh ngựa có bò nói là đồng thời. Như vậy là riêng bò không bạn, cũng được xem là đồng thời. Điều này như trước đã đáp, nghĩa khác không thiếu. Lại nữa, kệ nêu:

*Nếu khác, đồng thời khởi  
Đâu dùng nhiễm, người nhiễm.*

*Giải thích:* Nhiễm cùng với người nhiễm, nếu đồng thời khởi, nghĩa này là không đúng, do chỗ riêng khác kia. Ví như nhiễm cùng với lìa nhiễm. Lại nữa, kệ nói:

*Nếu nhiễm, người nhiễm hai  
Mỗi tự thể đều thành  
Nghĩa nào gượng phân biệt  
Hai ấy đồng thời khởi.*

*Giải thích:* Nếu nhiễm cùng người nhiễm, thể của ngã đều riêng biệt. Do thể riêng biệt tức không cùng quán. Lại nữa, nếu có chỗ dùng, thì đây là nhiễm của người nhiễm, đây là người nhiễm của nhiễm, có quán tương mạo nói là đồng thời khởi. Ý của ông là như thế chăng? Điều nêu bày ấy có lỗi. Vì sao? Vì như kệ nói:

*Nhiễm cùng người nhiễm hai  
Đồng thời khởi, không đúng.*

Như thế là đồng thời khởi không ứng hợp, vì có quán, chẳng tức như pháp này nói đồng thời khởi, do không khác. Nếu muốn là thể khác, đồng thời khởi: Đây cũng không đúng. Như kệ nói:

*Như thế riêng không thành  
Cầu muốn đồng thời khởi  
Thành lập đồng thời khởi  
Lại muốn thể khác chẳng?*

*Giải thích:* Nghĩa như thế, Trưởng lão nên nêu bày. Như kệ nêu:

*Có những thể khác nào  
Muốn đồng thời khởi chẳng?*

*Giải thích:* Đồng thời khởi: Có những nghĩa gì? Là có Thể riêng thứ lớp khởi nên nói đồng thời khởi, hay là không có thể riêng đồng thời khởi? Nếu nói thứ lớp đồng thời khởi, điều ấy tức không đúng. Như nhiễm cùng lìa nhiễm, trước đã nói về lỗi. Nếu là đồng thời khởi, thì điều này cũng không đúng. Do có quán. Như nhân quả là hai, trước cũng đã nói. Do đây kệ nêu:

*Do nhiễm, người nhiễm hai  
Đồng chẳng đồng không thành  
Các pháp cũng như nhiễm  
Đồng chẳng đồng không thành.*

*Giải thích:* Sân si kia, hoặc trong hoặc ngoài, đồng do chẳng đồng cũng đều không thành. Như thế, trong đệ nhất nghĩa, nhiễm kia cùng chẳng thành. Như nơi phần đầu của phẩm, Ngoại nhân nói âm nhập giới là có. Do lỗi lầm tai họa của nhiễm ô nên nhân kia chẳng thành. Lại, thể để nói nhân cùng trái với nghĩa, nên như trước đã nói về lỗi của nhân. Nội dung của phẩm đã nêu rõ về sự nhiễm cùng

người nhiễm là không có tự thể, khiến kẻ khác được hiểu nên nghĩa ấy được thành. Như nơi Kinh Bát Nhã Ba La Mật, Đức Phật nói với Bồ-tát Cự Dũng Mãnh: Này thiện nam! Thể của sắc chẳng phải là nhiễm, chẳng phải là nhiễm. Như vậy, thể của thọ tướng hành thức chẳng phải là nhiễm, chẳng phải là nhiễm. Lại nữa, sắc thọ tướng hành thức, thể chẳng phải là nhiễm là không, thể chẳng phải là nhiễm là không. Đây là Bát-nhã Ba-la-mật. Như vậy, thể của sắc chẳng phải là sân, chẳng phải là phi sân, thể của sắc cũng chẳng phải là si, chẳng phải là phi si. Thể của thọ tướng hành thức cũng lại như vậy. Đó gọi là Bát-nhã Ba-la-mật. Này Cự Dũng Mãnh! Sắc chẳng phải nhiễm chẳng phải tịnh. Thọ tướng hành thức chẳng phải nhiễm chẳng phải tịnh. Lại nữa, pháp tánh của sắc chẳng phải nhiễm, chẳng phải tịnh. Pháp tánh của thọ tướng hành thức cũng lại như vậy. Đây gọi là Bát-nhã Ba-la-mật.

Các Kinh như thế ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Nhiễm Người Nhiễm.

\*\*

### **Phẩm thứ 7: QUÁN VỀ TƯỚNG HỮU VI**

Lại nữa, thành lập Phẩm này, về tướng là thế nào? Các pháp như âm nhập vốn không có tự tánh. Kẻ mê lầm chưa nhận biết nên giữ lấy tướng phân biệt. Nay muốn hiển bày, chỉ rõ khiến những người kia nhận biết về nghĩa không tự tánh, nên có Phẩm này.

Ngoại nhân nói: Trong đệ nhất nghĩa, có âm nhập ấy, hữu vi là tự thể. Vì sao? Vì chúng khởi các tướng hữu vi, cùng giúp đỡ lẫn nhau. Ở đây nếu không có, thì tướng hữu vi ấy không có nghĩa cùng giúp đỡ. Ví như sừng thỏ. Do các tướng như sinh khởi v.v... cùng với âm nhập làm nhân và hỗ trợ có sức mạnh nên pháp kia



chẳng là không. Đó là các ấm nhập hữu vi. Luận giả nói: Ông cho tướng hữu vi như sinh khởi v.v..., các tướng ấy, chúng là hữu vi hay là vô vi? Ngoại nhân nói: Chúng là hữu vi. Luận giả nói: Nay nên theo thứ lớp phân biệt về nghĩa này. Trước nghiệm xét về sinh khởi. Như kệ nêu:

*Nếu khởi là hữu vi  
Cũng nên có ba tướng.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa không muốn khiến các tướng như sinh khởi ấy là tướng hữu vi. Vì sao? Vì do là hữu vi. Ví như thể của pháp. Ngoại nhân nói: Khởi (sinh) trụ diệt, thể đều có tác dụng. Thế nên muốn khiến các tướng như sinh khởi là tướng hữu vi. Luận giả nêu bày: Ở đây nghiệm xét là vô thể, chỉ có lập nghĩa. Ngoại nhân nói: Khởi, trụ, diệt đều có công năng, ông bác bỏ cho là không, nghĩa tức không đúng. Luận giả nói: Sinh khởi v.v... tạo tướng là không thể được. Lại, trong thể đế, sinh khởi cũng không phải là tướng của pháp hữu vi. Vì sao? Vì có khởi tạo, như cha sinh con. Trụ cũng chẳng phải là tướng của pháp hữu vi. Vì sao? Vì do trụ có tạo tác. Ví như người nữ, đặt đẽ bình chén nơi đất. Diệt cũng chẳng phải là tướng của pháp hữu vi kia. Vì sao? Vì do hủy hoại. Như vật bị gậy đập vỡ. Như thế, kẻ kia đã lập các tướng hữu vi như sinh khởi, trụ, diệt, nghĩa ấy là không thành. Do nhân không thành và cùng với nghĩa trái nhau nên có lỗi ấy. Tức sinh khởi v.v... chẳng phải là hữu vi. Do đó nói sinh khởi v.v... là tướng hữu vi, nghĩa ấy là không đúng. Lại nữa, nếu ông muốn tránh lỗi như trước đã nêu, để thành lập sinh khởi, trụ diệt là vô vi, thì nghĩa cũng không đúng. Như kệ nói:

*Nếu khởi là vô vi  
Sao gọi tướng hữu vi?*

*Giải thích:* Nếu sinh khởi là vô vi, nhưng là tướng hữu vi thì không có nghĩa như vậy, do tự thể của vô vi là không hiện có. Ý

nghĩa là như thế. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, sinh khởi là vô vi, nhưng tạo tác tướng của các pháp hữu vi, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì do là vô vi. Ví như hư không. Trụ, diệt cũng như vậy, không ngăn trừ rộng nữa.

Lại, nếu ông phân biệt sinh khởi trụ diệt là tướng hữu vi, vì có tướng tạo tác: thì sự tạo tác ấy là thứ lớp hay là lại đồng thời? Cả hai đều có lỗi. Vì sao? Vì nếu là thứ lớp, như kệ nói:

*Ba tướng: khởi, thứ lớp  
Tướng tạo nghiệp không sức.*

*Giải thích:* Đối với thứ gì là không sức? Là đối với hữu vi. Lại nữa, muốn được sinh khởi v.v... tùy theo thứ lớp, như thể của pháp chưa sinh khởi, hai thứ trụ diệt tức không có sức mạnh làm tướng, do thể của pháp là không. Lại, pháp đã diệt, diệt tức vô thể, hai thứ sinh khởi, trụ, tức đối với diệt là không sức mạnh. Lại, pháp đã khởi, khởi tức không sức. Lại, thể của pháp, nếu trụ, diệt là lại không sức. Nếu cho lúc trụ, vô thường luôn gắn liền, nghĩa ấy không đúng. Như kệ của Bách Luận nói:

*Lìa trụ, không Thể pháp  
Vô thường sao có trụ?  
Nếu như trước có trụ  
Lúc sau nên là không.  
Nếu thường có vô thường  
Hết thấy thời không trụ  
Nếu trước đây là thường  
Lại chẳng được vô thường.  
Nếu vô thường cùng trụ  
Cùng Thể pháp đồng thời  
Có trụ không vô thường  
Có vô thường không trụ.*

Lại nữa, nếu cho các tướng hữu vi như sinh khởi, trụ diệt đồng thời có, thì điều này cũng không đúng. Như kệ nói:

*Làm sao nơi một vật  
Đồng thời có ba tướng?*

*Giải thích:* Tướng ấy như thế là không đồng thời có. Nghĩa của lời kia là như vậy. Vì sao không có? Nghĩa là một vật kia ở trong một thời có sinh khởi, trụ, diệt, nghĩa tức không đúng, do hoàn toàn là trái nhau. Lại nữa, Sư Kinh Bộ nói: Các pháp đều riêng có nhân duyên nhất định tự tại nối tiếp, ở trong một thời, nên có thể sinh khởi, lúc có được tự thể thì đấy gọi là sinh khởi. Sát-na đầu nối tiếp, phần vi ở đây gọi là trụ. Sát-na trước không còn tương tự, đây gọi là già. Đã sinh khởi, là bị hoại, đấy gọi là diệt. Như thế là quyết định có quán, nơi một sát-na là đồng thời có. Ông tạo phương tiện cho Tôi là tạo lỗi. Tôi không có lỗi này. Luận giả nói: Sự nối tiếp ấy cũng chẳng phải là thật có. Lại có quán, nên trụ được phân biệt, là ba tướng của thể đế, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Ông nói lúc trụ là trái với trụ diệt, điều ấy là không ứng hợp, do không tránh khỏi lỗi như trước đã nêu.

Lại nữa, Sư của Tỳ Bà Sa nói: Như thể trước chưa sinh khởi, nơi thời gian được tự thể, đấy gọi là sinh khởi. Sinh khởi là dựng nên, đấy gọi là trụ. Trụ đã bị suy yếu, đây gọi là già. Già bị hủy hoại, đây gọi là diệt. Do thứ lớp như sinh khởi có được không lìa thể hữu vi. Vì nghĩa này nên sự nối tiếp kia là thành. Như trước đã nói, ba tướng như sinh khởi, trụ, diệt, thứ lớp không sức tạo tướng của nghiệp, điều ấy là không đúng.

Luận giả nêu: Lời ông nói là không phải. Thế nào gọi là tướng? Nghĩa là cùng với đối tượng tướng chưa từng lìa nhau. Ví như tướng cứng chắc không lìa nơi đất. Cùng các tướng đại nhân không lìa bậc đại nhân. Nếu nói các tướng như sinh khởi v.v... trong đệ nhất nghĩa là tướng của các pháp hữu vi kia, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao?

Vì có thứ lớp. Thứ lớp là thế nào? Như dùng nắm đất nhuyễn đặt trên bánh xe, tay quay vòng tròn rồi, tức như hình ngọn tháp nhỏ. Tiếp theo là ấn mạnh xuống khiến bằng. Tiếp nữa là chuyển như chiếc lọng. Sau thì hợp lại như hình tròn. Các phần vị này là riêng biệt, chẳng phải là thể tướng hữu vi của nơi chốn bình chén kia. Các tướng như sinh khởi v.v... cũng không lìa chúng. Pháp hữu vi là giả thiết lập. Cho là sinh khởi chân thật thì ở đây ngăn trừ. Do ngăn trừ như thế nào? Vật kia chưa sinh khởi, thì trụ, diệt là vô thể. Nếu cho lúc khởi là vị lai nên có trụ, diệt, tạo phân biệt ấy, thì chỉ là ngôn thuyết của thế đế, không tránh khỏi lỗi như trước đã nói. Các tướng hữu vi như sinh khởi, trụ, diệt, thứ lớp đồng thời, thể ấy là không thành, vì nhân có lỗi. Lại nữa, kệ nói:

*Nếu các khởi, trụ hoại  
Có khác tướng hữu vi  
Có tức là vô cùng.*

*Giải thích:* Nếu pháp kia có khác thì các tướng hữu vi cũng có khác, như thể tức là vô cùng, nhưng không muốn như vậy. Lại, nếu các tướng như sinh khởi lại là vô tướng, thì lại bị lỗi lầm như trước đã nêu. Như kệ nói:

*Không, tức chẳng hữu vi.*

*Giải thích:* Nghĩa này là thế nào? Như ý của ông muốn các pháp hữu vi chẳng phải là tướng hữu vi. Do là hữu vi, nên sinh khởi v.v... như thế cũng không phải là tướng hữu vi. Vì nghĩa này, nên trong đệ nhất nghĩa không nên phân biệt các tướng như sinh khởi, hoặc là hữu vi, hoặc là vô vi. Như đã nói về lỗi, nay trở lại thuộc về ông.

Lại nữa, Độc Tử Bộ nói: Sinh khởi là hữu vi, nhưng chẳng phải là vô cùng. Làm sao nhận biết? Do tự thể ấy hòa hợp có 15 pháp, cùng chung sinh khởi. Những gì là 15 pháp?

(1) Thể của pháp ấy.

(2) Cho là pháp ấy sinh khởi.

(3) Trụ dị.

(4) Tướng diệt.

(5) Nếu là pháp trắng tức có chánh giải thoát sinh khởi.

(6) Nếu là pháp đen tức có tà giải thoát sinh khởi.

(7) Nếu là pháp xuất ly, thì Thể xuất ly sinh khởi.

(8) Nếu chẳng phải là pháp xuất ly thì có Thể phi xuất ly sinh khởi.

Bảy thứ trước này là quyền thuộc nơi thể của pháp. Trong bảy quyền thuộc đều có một tùy quyền thuộc. Nghĩa là có sinh khởi của sinh khởi, cho đến Thể phi xuất ly của Thể phi xuất ly. Đây là quyền thuộc. Pháp quyền thuộc như vậy cùng với thể của pháp tổng cộng có 15 pháp. Sinh khởi, sinh khởi căn bản kia, trừ tự Thể của nó, có thể khởi tạo 14 pháp. Sinh khởi của sinh khởi, có thể sinh khởi sinh khởi căn bản ấy. Trụ v.v... cũng như vậy. Do nghĩa này nên không có lỗi về vô cùng. Như kệ của Tôi nói:

*Khởi kia lúc khởi khởi  
 Riêng khởi khởi căn bản  
 Khởi căn bản lúc khởi  
 Lại khởi nơi khởi khởi.*

A-xà-lê nói: Ông tuy nêu bày có rất nhiều lời, nhưng đối với nghĩa là không đúng. Vì sao không đúng? Như kệ nêu:

*Nếu cho khởi lúc khởi  
 Hay khởi, khởi căn bản  
 Ông từ gốc khởi sinh  
 Sao hay khởi gốc khởi?*

*Giải thích:* Sinh không như thế, do chưa khởi. Như lúc trước đều chưa khởi. Ngoại nhân nói: Căn bản khởi: Là có thể khởi của

khởi. Như thế, khởi của khởi có thể khởi gốc khởi. Nghĩa chính như ở đây. Luận giả nói kệ:

*Nếu cho căn bản khởi  
Có thể khởi khởi kia  
Kia từ khởi khởi sinh  
Sao có thể khởi khởi?*

*Giải thích:* Sinh không như thế, do chưa khởi. Ý nghĩa là như vậy. Ngoại nhân nói: Căn bản khởi kia cùng do khởi khởi. Hai thứ ấy lúc khởi đều tự tạo nghiệp, thế nên không có lỗi. Luận giả nêu kệ:

*Ông cho lúc khởi ấy  
Tùy chỗ muốn tạo khởi  
Nếu khởi ấy chưa sinh  
Chưa sinh sao hay khởi?*

*Giải thích:* Câu thứ 1 là nói về căn bản khởi. Câu thứ 2 là nói về khởi của khởi. Câu thứ 3 là nêu lúc khởi chưa khởi. Câu thứ 4 là nêu không khởi công năng của căn bản khởi. Vì sao? Vì do chưa sinh. Cũng là vào lúc khởi. Ví như lúc trước chưa sinh. Lại như thể của pháp đang khởi. Ngoại nhân nói: Như cùng có nhân, ở nơi lúc pháp khởi và đã khởi, là các pháp cùng khởi có công năng khởi. Chẳng phải cho là toàn bộ, như ông nói lúc khởi, nên nhân cùng chưa sinh. Về nhân thì nghĩa ấy không thành. Luận giả nêu rõ: Trước nói nhiễm, người nhiễm, trong ấy đã ngăn trừ. Cùng sinh khởi cùng ngăn trừ. Nhân kia ông nói chẳng phải là toàn bộ, là nói Tôi có lỗi. Lại nói không có lỗi về vô cùng, điều ấy là không thể lẫn tránh.

Lại có người nói: Có đạo lý riêng để tránh lỗi về vô cùng. Đạo lý như thế nào? Kệ nêu:

*Như đèn chiếu tự Thế  
Cũng hay chiếu nơi tha*

*Pháp khởi cũng lại thể  
Tự khởi cũng khởi kia.*

*Giải thích:* Do nghĩa này nên không có lỗi về vô cùng. Luận giả nêu kệ:

*Trong đèn tự không tối  
Trụ xứ cũng không tối  
Đèn kia chiếu nơi nào  
Mà nói chiếu tự tha?*

*Giải thích:* Đèn như thể là không có mảy may tác dụng soi chiếu. Ý của lời nói về nhân là như vậy. Lại nữa, ở đây lập nghiệm xét về thể của đèn, ở trong đệ nhất nghĩa kia không thể tự chiếu, cũng không chiếu tha. Vì sao? Vì do bóng tối là không. Ví như ánh sáng mặt trời chói chang. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, đèn không phá trừ bóng tối. Vì sao? Vì do là đại. Ví như đất ấy. Vì nghĩa này nên thí dụ là vô thể. Ngoại nhân nói: Đèn lúc đầu khởi tức có thể phá trừ bóng tối. Như kệ nói: *Như đèn hay trừ tối*. Nghĩa là tự thể tạo ánh sáng có thể trừ diệt bóng tối bên ngoài. Ý nghĩa là như vậy. Như trước đã nói về bóng tối là không, nên nhân ấy không thành, thí dụ cũng là vô thể. Do đèn cùng với ánh sáng về nghĩa có thể đạt được. Luận giả nêu kệ:

*Vì sao lúc đèn khởi  
Mà có thể phá tối?*

*Giải thích:* Thế nào là phá trừ? Nghĩa là không thể phá trừ. Nghĩa của lời nói là như vậy. Kệ nói:

*Đèn này lúc mới khởi  
Không đến bóng tối kia.*

*Giải thích:* Do lúc khởi. Ví như bóng tối nơi đèn. Ngoại nhân nói: Trí, phi trí, chẳng phải là toàn bộ. Luận giả nêu: Ông chấp nghĩa này là rơi vào trong phần thành lập ở trước. Như thế là cũng ngăn trừ, chẳng phải là phi toàn bộ. Lại nữa, lúc khởi là chưa sinh, như chưa

sinh con, là không có đối tượng tạo nghiệp. Đèn cũng như thế, không thể tạo ánh sáng. Lại như kệ trước nói:

*Vì sao lúc đèn khởi  
Mà có thể phá tối.*

Đèn này lúc mới khởi, không đi đến bóng tối kia: Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, đèn kia lúc khởi không thể phá trừ bóng tối. Vì sao? Vì do không đi đến. Ví như vô minh, trung gian thế giới là đen tối. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, đèn không phá trừ bóng tối. Vì sao? Vì không đạt được đối tượng cần đối trị. Ví như bóng tối kia. Ngoại nhân nói: Hiện thấy đèn không đi đến bóng tối, nhưng có thể tạo ánh sáng. Luận giả cho: Ông lập môn này là tăng thêm sức phá trừ của Tôi, khiến thí dụ của Tôi nêu lại càng sáng rõ, nên Tôi không có lỗi. Người kia nếu hiện nay nên quán xét như thế, là như chỗ thấy biết, trở lại là khác chăng? Tôi cũng không thấy đèn không đến nơi bóng tối, nhưng có thể trừ diệt bóng tối. Nếu đèn không đi đến bóng tối, nhưng có thể trừ diệt bóng tối, nghĩa ấy là không đúng. Như kệ nói:

*Nếu đèn không đến tối  
Nhưng phá bóng tối kia  
Đèn trụ ở trong ấy  
Nên phá tất cả tối.*

*Giải thích:* Đèn phá trừ bóng tối xa, ông đã không thừa nhận. Gàn cũng như thế, làm sao có thể phá trừ? Lại nữa, như kệ nói:

*Nếu đèn hay tự chiếu  
Cũng có thể chiếu tha  
Bóng tối nên như thế  
Tự ngăn cũng ngăn tha.*

*Giải thích:* Bóng tối, nơi tự tha, cả hai không muốn như thế. Đèn, nơi tự tha, cả hai há muốn có được chăng? Lại như ở đây lập



nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, đèn đối với tự tha đều không hủy hoại đối tượng đối trị. Vì sao? Vì có chủ thể đối trị. Ví như bóng tối ấy. Như vậy, thể của đèn, tự chiếu, chiếu tha, trước đã ngăn trừ, thí dụ là vô thể. Thể nên Ngoại nhân đã nêu dẫn dụ về đèn kia, thành lập nghĩa sinh khởi, cho là có thể khởi tự tha, nghĩa ấy là không đúng, do không tránh khỏi lỗi về vô cùng như trước.

Lại nữa, nếu cho tự khởi, cũng khởi tha, thì làm sao có thể khởi? Là đã khởi, khởi, hay là chưa khởi, khởi? Nếu như vậy thì có lỗi gì? Nếu chưa khởi, khởi, như kệ nêu:

*Khởi ấy nếu chưa khởi  
Làm sao sinh tự tha?*

*Giải thích:* Chưa khởi là không sinh, do chưa sinh, như lúc trước chưa sinh. Ý như thế, trước đã phân biệt. Lại nữa, kệ nêu:

*Khởi ấy nếu đã khởi  
Khởi lại chốn nào khởi?*

*Giải thích:* Do đã khởi, nên sinh đối với khởi kia tức không công dụng. Quán xét như vậy, ông nói là khởi, nghĩa có thể khởi tự tha, tức là không đúng, do không tránh khỏi lỗi về vô cùng như trước. Lại, sinh khởi, trụ diệt kia thành là vô vi, do vô vi nên các thứ sinh khởi trụ diệt ấy chẳng phải là tướng hữu vi. Ông nói là tướng, tức nghĩa của nhân không thành. Lại nên nêu câu hỏi: Nói có sinh khởi, thì sinh khởi như thế nào? Là lúc khởi, sinh khởi, hay là đã khởi rồi sinh khởi? Cả hai đều chẳng đúng. Như kệ nói:

*Lúc khởi cùng đã khởi  
Chưa khởi đều không khởi  
Đi, chưa đi, lúc đi  
Nơi kia đã giải thích.*

*Giải thích:* Như ở phần kia đã nghiệm xét, trong đây cũng nên nói rộng như thế. Do trong đệ nhất nghĩa, lúc khởi không khởi. Vì

sao? Vì khác với thể gian hướng tới trước. Như lúc sắp diệt. Lại nữa, nếu cho pháp kia có phần ít khởi, phần ít chưa khởi, nói là lúc khởi, là cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu là phần ít khởi thì pháp kia lại không khởi, vì khởi không có công dụng. Nếu là chưa khởi, thì khởi cũng không khởi, do chưa khởi. Ví như chưa đến. Ngoại nhân nói: Quyết định là khởi. Lại hướng hiện tại, đây gọi là lúc khởi. Luận giả nêu rõ: Nghĩa như thế cũng nên quán xét. Như kệ nói:

*Do lúc khởi gọi khởi  
Nghĩa này tức không đúng  
Vì sao lúc khởi kia  
Mà nói là duyên khởi?*

*Giải thích:* Lúc khởi ấy, là hữu vi vô vi, cũng có cũng không. Lỗi lầm như vậy, như trên đã ngăn trừ. Ngoại nhân nói: Ví như có người khéo hiểu rõ về kiếm thuật, khởi tâm bất thiện, hành theo nẻo ác nghịch, tự hại mẹ mình, cho là tùy thuận. Ông cũng như thế. Vì sao? Vì bậc Đại Tiên đã vì hàng Thanh văn Độc giác kia thuyết giảng về duyên khởi thâm diệu. Do ông đã hành tập lâu hành vọng tưởng, hành phi pháp, tự phá bỏ chỗ mong muốn, hại đạo lý chân chánh. Chấp này là không đúng. Luận giả nói: Ông không nhận biết chăng? Người có ác kiến, bác bỏ cho là không có nhân quả, phá hủy pháp trắng, không chịu tin nhận. Vì muốn giáo hóa người kẻ ác kiến kia, tẩy rửa sạch nghĩa cấu uế bất thiện nên Đức Phật Thế Tôn đã thuyết giảng: Đây có nên kia có. Đây sinh nên kia sinh. Đó là vô minh duyên hành v.v... Các pháp như vậy là thế đế, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Ý như thế là chỗ mong muốn của Tôi. Ông nói tự phá bỏ chỗ mong muốn, hại đạo lý chân chánh, lời ấy là không đúng. Như kệ nêu:

*Do các pháp vô tánh  
Tự Thế chẳng phải có  
Đây có nên kia được  
Như thế tức không đúng.*

Lại nữa, như Đức Phật nói kệ:

*Nếu từ duyên sinh tức không sinh  
Duyên khởi kia Thế chẳng phải có  
Nếu thuộc nhân duyên đây tức không  
Người hiểu không gọi chẳng phóng dật.*

Các kinh như vậy, ở đây nên nói rộng.

Do quán như thế, hoặc sinh chưa sinh thấy đều như huyễn. Vì vậy, lúc khởi là vắng lặng tức không có tướng khởi. Như ngoại kia đã nói lúc khởi cho là duyên khởi: Trong đệ nhất nghĩa, nghiệm xét là không thành, lời nói ấy là không đúng. Lại có kẻ cho: Thế gian hiện thấy vô số nhân duyên, mỗi mỗi đều có quả sinh khởi, như là bình chén, y phục v.v... Lại không khác với sự nghiệm xét. Người hiện thấy hơn hết, như kệ trước nêu:

*Lúc khởi cũng đã khởi  
Chưa khởi đều không khởi.*

Điều này là không tương ưng. Do các thứ sinh khởi như giới luật v.v... Luận giả nói: Các tụ như giới kia là tùy thuận công đức, ai có thể trái, nhưng là thế đế, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Pháp kia là như thế. Vì nhằm xả bỏ chấp trước, vì nhằm đạt nghĩa thật, nên có Luận này sinh. Do đây không có lỗi. Nếu ý của ông cho bình chén, y phục là có sinh khởi, tức cũng là thế đế, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Chỗ mong muốn của Tôi, hoặc bình chén hoặc y phục hiện sinh khởi có thể đạt được, chẳng phải là chúng chưa sinh khởi. Nếu đã khởi, nói có khởi là không đúng. Bình chén y phục cùng khởi, là chưa khởi, khởi, nên như chấp này thì nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì nếu bình chén chưa khởi, an lập sự hiểu biết sai lạc, duyên nơi tên gọi của bình chén kia, cho là có bình chén sinh khởi. Ý như thế, ở đây chỉ là an lập sự hiểu biết sai lạc của thế đế, do bình chén chưa sinh nên không thể có được. Lại nữa, sư Tỳ Bà Sa nói: Ba đời là có. Bình

chén kia cùng khởi. Nghĩa của Tôi là như thế. Luận giả nêu: Điều ấy cũng không đúng. Như kệ nói:

*Tùy xứ có một vật  
Chưa khởi mà có Thể.*

*Giải thích:* Một vật: Là hoặc bình chén, y phục. Hoặc ở nơi các duyên. Hoặc trong sự hòa hợp. Cùng ở nơi xứ khác, thể trước là có. Kệ nêu:

*Đã có sao cần khởi.*

*Giải thích:* Pháp kia nếu đã có khởi, tức là không dụng, vì là nhân duyên. Kệ nêu:

*Thể có nhưng khởi không.*

*Giải thích:* Do nghĩa này nên trước khởi có Thể, nghiệm xét là khởi. Tức không có Thể khởi: Là lập nghĩa có lỗi. Lại nữa, kẻ chấp thời khác, nói như vậy: Các pháp là có Thể. Làm sao xét biết? Là xét theo chỗ đến đời hiện tại, nên chấp này là không đúng. Vì sao? Vì nếu đến hiện tại tức phá bỏ hiện tại. Như vậy là thể khác, tướng khác, cùng phần vị khác, lỗi lầm như trước, đều dùng đây để đáp. Lại như người của Tăng khư nói: Thể của các pháp là có, vì có thể hiển bày đầy đủ. Tôi không có lỗi gì cả. Luận giả cho: Có thể hiển bày đầy đủ, trước đã ngăn trừ, nên ở đây là không tương ưng. Lại nữa, có thể chưa khởi, làm sao có thể tin? Tăng khư lại nói: Là do thuộc về thế gian. Như vật của hiện tại. Luận giả nêu rõ: Vật hiện tại, trong đệ nhất nghĩa là không có tự thể, tức thí dụ của ông là không thành, nghĩa của chỗ mong muốn bị hoại. Lại nữa, tuy không tự thể, cũng không hủy hoại thể để. Do vào thời gian hiện tại, các pháp như sắc v.v... cũng như huyễn v.v... Vì cũng có thể đạt được, nên trong thế đế kia, các pháp như sắc v.v... chỉ là giả nêu đặt, nên nhận biết như vậy. Kệ nêu rõ: *Lúc khởi cùng đã khởi, Chưa khởi đều không khởi.* Các thứ như thế, trước tuy đã đáp, nay nên lại nêu bày. Như kệ nói:

*Nếu cho khởi lúc khởi  
Khởi ấy có sở khởi.*

*Giải thích:* Ý của kệ kia nếu cho khởi nơi lúc khởi, tức có thể có đối tượng sinh khởi. Chấp ấy là không đúng, vì có lỗi. Như kệ nêu:

*Khởi kia hay khởi tạo  
Những gì là lại khởi?*

*Giải thích:* Khởi kia là không đúng, do có khởi tạo. Ví như cha con, vì khởi không có tự tánh. Nghĩa của kệ là như vậy.

Lại nữa, nếu nói như thế, lại có khởi khác có thể khởi. Khởi này là cũng có lỗi, bị những lỗi gì? Kệ nói:

*Nếu khởi lại có khởi  
Khởi ấy lỗi vô cùng.*

Ngoại nhân nói: Không khởi khởi, nên không có lỗi vô cùng. Tôi muốn như vậy. Luận giả nêu kệ:

*Nếu khởi không khởi khởi  
Pháp đều như thế khởi.*

*Giải thích:* Pháp đã không hợp, thì khởi cũng nên như vậy. Do đó không nên gượng tạo sự phân biệt.

Lại nữa, ở đây có sự sinh khởi, hoặc có Thể hoặc không Thể, hoặc có - không Thể, sự khởi đều có lỗi. Như kệ nói:

*Có Thể khởi, không dụng  
Không Thể khởi, không dựa  
Có - không Thể cũng vậy  
Nghĩa này trước đã nói.*

*Giải thích:* Nơi nào trước đã nói? Như trong Phẩm Quán Duyên, kệ nói:

*Chẳng có cũng chẳng không  
Nghĩa các duyên nên thế.*

Lại như kệ nói:

*Phi có phi chẳng có  
Phi có không pháp khởi.*

Như trước đã ngăn trừ, không giải thích nữa.

Lại như kệ nêu:

*Nếu lúc diệt có khởi  
Nghĩa này tức không đúng.*

*Giải thích:* Do lúc diệt. Ví như khi chết. Ngoại nhân nói: Lúc chưa diệt thì khởi, thế nên không lỗi. Luận giả nêu kệ:

*Pháp nếu không lúc diệt  
Thể kia không thể được.*

*Giải thích:* Do thể tướng ấy không tương ưng. Như hoa nơi hư không. Ý của kệ là như vậy. Ngoại nhân nói: Trụ chẳng phải là toàn bộ. Luận giả nêu: Pháp kia cũng tùy theo vô thường. Lúc chưa diệt là không thành. Tôi không có lỗi, như trước đã nói rộng. Ngoại nhân nói: Có sinh khởi như thế. Pháp của đối tượng khởi ấy là có. Ở đây nếu không, thì pháp của đối tượng được khởi kia tức không thể có, như dùng lông rùa làm y phục, cả hai đều vô thể. Do khởi thành nên pháp trụ tức có. Vì thế như đã nói, nhân nơi khởi chẳng phải là vô thể. Luận giả nêu rõ: Khởi là vô thể nên đối tượng được khởi là chẳng thành. Tuy trong thế đế nói là có sinh khởi ấy, nhưng nơi đệ nhất nghĩa thì không có tướng trụ. Nay hỏi về thể này, là thể chưa trụ, trụ, hay là thể đã trụ, trụ? Là thể lúc trụ, trụ chẳng? Trong đệ nhất nghĩa, cả ba trường hợp đều không đúng. Như kệ nêu:

*Thể chưa trụ, chẳng trụ  
Thể trụ cũng chẳng trụ  
Lúc trụ cũng không trụ  
Không khởi gì nên trụ?*

*Giải thích:* Câu thứ 1: Do chẳng phải trụ. Ví như diệt. Câu thứ 2: Do đời hiện tại cùng đời quá khứ, hai đời nơi một thời là không thể được, nên nghĩa của trụ tức không. Câu thứ 3: Là trụ, chưa trụ, lại không có lúc trụ. Cho có là không đúng, như trước đã luận phá rộng. Câu thứ 4: Không một vật khởi, không một vật trụ. Ý của kệ là như thế. Lại, trong đệ nhất nghĩa, không một vật, thể khởi tướng có thể đạt được. Từ trước đến nay đã nêu dẫn rộng về đạo lý, khiến người hiểu rõ về khởi đã không thành, thì cái gì là trụ? Do nghĩa này, nên điều ông nói ở trước, cho pháp của đối tượng được khởi, là khởi vì có nhân, đều không thành. Lại nữa, như kệ nói:

*Lúc diệt có người trụ  
Nghĩa này tức không đúng.*

*Giải thích:* Do cùng trái nhau. Nếu pháp trái nhau tức không đồng thời. Như ánh sáng của mặt trời tỏa chiếu, không cùng hợp với bóng tối. Ý của kệ là như thế. Ngoại nhân nói: Pháp kia lúc chưa diệt, thể có thể đạt được. Luận giả nêu kệ:

*Nếu pháp không lúc diệt  
Thể kia không thể được.*

*Giải thích:* Do các pháp hữu vi luôn gắn liền với vô thường. Lại nữa, thể kia không thể đạt được. Vì sao? Vì không có lúc diệt. Như hoa nơi hư không. Ý của kệ là như thế. Lại, nếu ý của ông cho tướng trụ của sát-na đã khởi là có sức mạnh, nên nơi bấy giờ, thể của pháp không diệt, thì cũng chẳng là thường. Do trụ không gián đoạn, tiếp theo tức có lỗi, vô thường gắn liền. Thế nên chấp này là không đúng. Vì sao? Vì nếu tướng dụng của trụ như sắc này v.v... lúc không có vô thường, thì lúc sau cũng không có vô thường theo đuổi. Như xứ lửa không có nước. Lửa ở nơi thời gian sau cũng không tạo ra nước. Nghĩa của trụ cũng như thế.

Ngoại nhân nói: Hiện thấy nơi thể gian, thể của pháp diệt hết. Vì sao nói là không? Luận giả nêu rõ: Ở đây nên quán xét. Ông thấy sự diệt, là diệt cùng với thể, hay là luôn thuận theo nhau, hay là đều ở xứ riêng? Nếu cùng thuận theo nhau tức không có nghĩa trụ. Nếu ở nơi xứ riêng, thì thể không có lúc diệt. Đã không có lúc diệt, tức thể không thể có được. Cả hai đều không đúng. Lại nữa, có kẻ thông sáng kiêu mạn, hoặc nói như vậy: Ví như có người trước không có Thể Phật, thời gian sau đắc Phật. Trụ cũng như thế. Trước tuy không diệt, thời gian sau thì diệt, rốt cuộc có lỗi gì? Chấp này là không đúng. Vì sao? Vì người không có Thể của Phật, nghĩa là không có tướng dụng của Nhất thiết trí. Trí phạm phu, vào thời gian sau “đắc Phật”, là không có nghĩa như vậy. Ở trong thể đế, lời nói theo phương tiện ấy cũng không thành lập. Như thế, đoạn trừ chướng phiền não cùng chướng của cảnh giới kia, tướng của trí nơi sát-na sau cùng, lúc khởi, gọi là “đắc Phật”. Trí kia cùng với thể của Phật là không sai biệt. Như ông đã nêu, là đạo lý không thật. Lão, trụ như vậy, hoặc một hoặc khác, cũng đồng với lỗi này, do ở đây là không thành. A-xà-lê nói kệ:

*Tất cả các pháp kia  
Luôn thời có già chết  
Nhưng gì là pháp trụ  
Mà không tương già chết?*

*Giải thích:* Nếu có sinh khởi, thì tùy theo xứ của thể ấy, có trụ có thể thấy, khởi có thể được thành. Nay thì không như vậy, thể nên nhân, nghĩa được lập ấy là không thành.

Lại nữa, các ông muốn được trụ kia là trụ, là trụ có thể tự trụ, hay là phải nhờ vào trụ khác để trụ? Cả hai đều không đúng. Như kệ nói:

*Trụ, trụ khác, chưa trụ  
Nghĩa này tức không đúng*



*Như khởi chẳng tự khởi  
Cũng không từ tha khởi.*

*Giải thích:* Vì sao người khởi - tự khởi là không đúng? Như kệ trước nói:

*Khởi ấy nếu chưa khởi  
Làm sao được tự sinh  
Nếu đã khởi năng sinh  
Sinh lại sở khởi nào?*

Vi sao không từ tha sinh? Như kệ trước nêu:

*Nếu khởi lại có khởi  
Khởi ấy lỗi vô cùng.*

Trụ cũng như thế. Kệ nêu:

*Trụ này nếu chưa trụ  
Tự Thể làm sao trụ?  
Trụ này nếu đã trụ  
Trụ rồi sao cần trụ?  
Trụ nếu trụ khác trụ  
Trụ ấy tức vô cùng  
Trụ nếu không trụ, trụ  
Pháp đều trụ như vậy.*

*Giải thích:* Hai kệ này là kệ giải thích nghĩa, không phải là kệ của Luận bản. Trước là ngăn trừ về tự trụ trụ, như ngăn trừ về tự Thể sinh khởi. Sau là ngăn trừ về tha trụ trụ, như ngăn trừ về từ tha khởi. Nên nhận biết như vậy. Do đó nên biết: Trụ không có tự Thể. Như ông trước nói có sinh khởi như thế, nên pháp kia là có Thể. Pháp có Thể thì nhân ấy không thành.

Ngoại nhân nói: Trong đệ nhất nghĩa có khởi, trụ ấy. Vì sao? Vì các pháp cùng hành, Thể của chúng là có. Ở đây nếu không có,

thì Thể của pháp cùng hành kia tức nên chẳng có. Ví như sừng ngựa. Do sinh khởi, trụ là có, nên diệt cùng hành kia là có. Vì vậy, trong đệ nhất nghĩa, nói sức mạnh của nhân, nên sinh khởi, trụ là có.

Luận giả nói: Diệt cũng như thể. Nghĩa là thể ấy đã diệt, chưa diệt, lúc diệt, muốn khiến có diệt, tất cả đều không đúng. Như kệ nêu:

*Pháp chưa diệt không diệt  
Pháp đã diệt không diệt  
Lúc diệt cũng không diệt  
Không sinh những gì diệt?*

*Giải thích:* Câu thứ 1: Do diệt là không. Ví như trụ. Câu thứ 2: Như người đã chết, không còn chết nữa. Câu thứ 3: Là pháp đã diệt cùng chưa diệt kia, pháp lại không có lúc diệt, tức đều có lỗi. Thế nên nhất định nhận biết, lúc diệt là không diệt. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, lúc diệt không diệt. Do thể gian lưu truyền, như pháp đang khởi đi đến hiện tại. Câu thứ 4: Nghĩa ấy là thể nào? Tất cả các pháp đều không sinh. Nói không sinh là tướng sinh không có. Không sinh mà có diệt, nghĩa tức không đúng. Như Thạch nữ có con. Như vậy, người kia muốn có sinh khởi cũng không sinh khởi, nơi tất cả thời cho là có diệt là không đúng. Lại nữa, pháp trụ không trụ, người kia phân biệt như về diệt, cả hai đều không đúng. Như kệ nói:

*Thể của pháp nếu trụ  
Tướng diệt không thể được.*

*Giải thích:* Do trụ nên không diệt, thể gian đều hiểu. Nếu ông nói không trụ mà có diệt, là không lỗi, thì cũng không đúng. Như kệ nêu:

*Thể pháp nếu không trụ  
Diệt cũng không thể được.*

*Giải thích:* Do không trụ, nên như tướng diệt kia. Lại nữa, pháp này là hiện có, tức trụ nơi phần vị ấy mà diệt chẳng? Hay là trụ nơi phần vị khác mà diệt? Ngoại nhân nói: Lờì ấy nghĩa là gì? Luận giả nêu kệ:

*Kia lúc ở vị này  
Chẳng tức vị này diệt  
Kia, lúc ở vị khác  
Cũng chẳng vị khác diệt.*

*Giải thích:* Chẳng tức vị này diệt: Do không bỏ tự thể. Ví như sữa trụ nơi phần vị của sữa, cũng không phải lúc ở nơi phần vị khác kia, diệt. Vì sao? Ở đây nói là nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, sữa không phải lúc ở nơi phần vị của lạc ấy, diệt. Do lạc kia là khác. Như bình chén khác v.v... Lại có kẻ cho: Có diệt như thế, nương dựa nơi thể. Ví như vật kia thành thực. Luận giả nêu kệ:

*Nếu tất cả các pháp  
Tướng khởi không thể được  
Do không có tướng khởi  
Có diệt cũng không đúng.*

*Giải thích:* Các pháp không sinh khởi, như trước đã nói. Chưa thành thực, đã thành thực, chấp ấy là không thành. Thí dụ là vô thể. Lại như ông nói diệt, là có Thể diệt chẳng? Hay là không Thể diệt chẳng? Cả hai đều không đúng. Như kệ nêu:

*Pháp nếu như có Thể  
Có tức không tướng diệt.*

*Giải thích:* Do cùng trái nhau. Ví như nước, lửa. Do như thế nên kệ nói:

*Một pháp có có – không  
Nơi nghĩa không ứng hợp.*

Lại nữa, kệ nêu:

*Pháp nếu như không Thể  
Có diệt cũng không đúng  
Như không đầu thứ hai  
Không thể nói là đoạn.*

*Giải thích:* Kệ nêu thí dụ: Do sự việc kia là không có. Do không Thể này, nghiệm xét là có diệt, nghĩa ấy là không đúng, là thể của pháp bị hoại. Lại nữa, các ông nêu nói trong đệ nhất nghĩa có tướng diệt kia cùng tùy diệt, thì đây là tự diệt, hay là tha diệt? Cả hai đều không đúng. Như kệ nói:

*Pháp không tự Thể diệt  
Tha thể cũng không diệt  
Như tự Thể không khởi  
Tha Thể cũng không khởi.*

*Giải thích:* Tự Thể sinh khởi: Điều ấy là không tương ưng, như trước đã nêu bày: Khởi ấy nếu chưa khởi, làm sao có thể tự sinh. Khởi ấy nếu đã sinh, sinh lại ở nơi chốn nào khởi? Tha Thể sinh khởi: Như kệ nói:

*Khởi ấy nếu khác khởi  
Khởi tức lỗi vô cùng.*

Sinh khởi đã như thế, thì diệt cũng giống như vậy. Kệ của diệt giống với sinh khởi là:

*Diệt này nếu chưa diệt  
Làm sao hay tự diệt?  
Diệt này nếu đã hoại  
Diệt lại chỗ hoại nào?  
Diệt này nếu khác diệt  
Diệt tức lỗi vô cùng.*

Diệt nếu không diệt, pháp diệt đều hoại như thế. Ở đây, giải thích nghĩa nơi kệ, nên biết như phần tự tha khởi ở trước đã ngăn trừ rộng. Tự tha diệt: Đối chiếu là đồng với sự luận phá về khởi.

Có người nói: Lúc có được nhân của hoại thì pháp hoại mới hoại. Nên đáp như vậy: Ông lập nhân của hoại, nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì pháp kia không phải như thế. Nhân hoại của pháp ấy, đối với nó là khác. Ví như vật còn lại.

Từ phần đầu của Phẩm đến giờ đã ngăn trừ rộng khắp về các thuyết kia. Sinh khởi, trụ như thế, do trong đệ nhất nghĩa, nhân của khởi không thành, thí dụ cũng vô thể. Nếu trong thế đế, nói là nhân, thí dụ, trái với nghĩa của ông như trước lập nghiệm xét đã phân biệt rộng về đạo lý tự tại. Như kệ nói:

*Khởi, trụ, hoại không thành  
Nên không có hữu vi.*

*Giải thích:* Như Ngoại nhân đã nói: Có các pháp hữu vi như ám nhập giới kia, do tướng hữu vi hòa hợp. Điều ấy đã được luận. Lại có kẻ cho: Trong đệ nhất nghĩa có các pháp hữu vi như trâu bò v.v... Vì sao? Vì các tướng như sừng lớn nhỏ v.v... là có. Lỗi chấp này cũng nên ngăn trừ. Ông lập các tướng hữu vi như vậy, là lại có tướng hay là lại không tướng? Nếu lại có tướng, thì tướng hữu vi như sừng v.v... này không phải là thể của trâu bò. Vì sao? Vì do có tướng. Ví như trâu bò thật, như trước đã luận phá rộng. Nếu lại là không tướng, thì do không tướng, nên các tướng ấy tự nhiên không thành, vì tướng của chủ thể không có sức mạnh, nên tướng của đối tượng cũng không. Lại, có tướng, là có lỗi về tướng vô cùng. Hết thấy những thứ ấy, như trước đã ngăn trừ rộng. Lại có người nói: Trong đệ nhất nghĩa, có là hữu vi. Vì sao? Vì có đối đãi. Ở đây nếu không có, tức nên không có đối đãi. Như Thạch nữ. Do hai pháp hữu vi, vô vi ấy cùng đối đãi, vì nhân này nên trong đệ nhất nghĩa có là hữu vi.

Luận giả nêu: Nếu pháp hữu vi được thành lập, thì trừ hữu vi, nên có thể nói về vô vi. Pháp hữu vi ấy, quán đúng như lý, thì thể không thể đạt được. Do đây, kệ nói:

*Hữu vi đã không thành  
Làm sao có vô vi.*

*Giải thích:* Như sừng thỏ là không sinh, ở trong thể đế cũng không tạo sự hiểu biết thật. Nên nhận biết về ý này. Do nghĩa ấy, nên nhân v.v... là vô thể. Nếu như vậy thì vì sao phân biệt có các tướng? Là do theo thể đế. Như kệ nêu:

*Như mộng cũng như huyễn  
Như thành Càn-thát-bà  
Nói có khởi, trụ, hoại  
Tướng chúng cũng như thể.*

*Giải thích:* Các bậc Tiên nhận biết về hữu vi kia sinh khởi v.v... có thể sinh nhân giác ngộ, mở bày tri kiến chân thật. Như người trí ấy đã nói về sinh khởi trụ diệt, là chỗ mong muốn của Tôi. Do không có trí nên mắt tuệ bị che phủ, đối với cảnh giới không thật khởi tăng thượng mạn. Như trong mộng nói về các pháp khởi trụ diệt. Đây là do nhiễm ô huân tập, đều chấp nhân khác, phân biệt về ba thứ, cho là có thật nghĩa. Vì chỉ rõ về chúng, nên nêu ba thứ thí dụ như mộng, huyễn, thành ảo, nên biết.

Có người nói: Sinh khởi v.v... là có. Vì sao? Vì hiện tiền nhận biết, giữ lấy. Ví như sắc v.v... Lại, tác giả là có, vì cũng nói tiếp đồng giữ lấy. Các thuyết như thế, tạo chấp ấy là không đúng. Vì sao? Vì chẳng phải là toàn bộ. Nhằm mở bày chỉ rõ về pháp kia, như về số lượng thì nói các thí dụ như mộng huyễn v.v... nên biết. Lại nữa, Đức Phật Thế Tôn, thấy chân thật, vì đối trị hoặc chướng của thừa Thanh văn, nên thuyết giảng: Sắc như bong bóng nước tụ. Thọ dụ cho bọt nước. Tưởng đồng như dợn nắng. Hành tợ như thân cây chuối. Thức

ví như sự huyền. Ở đây, ý muốn khiến nhận biết về ngã, ngã sở vốn không có tự tánh, giống như bóng sáng. Cũng vì đối trị hoặc chướng cùng trí chướng của Đại thừa nên nói pháp hữu vi vốn không có tự thể. Như nơi Kinh Kim Cương Bát Nhã nói:

*Tất cả pháp hữu vi  
Như sao, màng, đèn huyền  
Swong, bọt, mộng chớp mây  
Nên tạo quán như thế.*

Nhằm khiến cho kẻ khác hiểu rõ hữu vi là vô Thể, là nghĩa của Phẩm này. Do đó được thành. Như trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật nói: Đức Phật nói với Bồ-tát Cự Dũng Mãnh: Đây thiện nam! Sắc chẳng phải là hữu vi, chẳng phải là vô vi. Thọ tướng hành thức cũng lại như vậy. Nếu nhận biết sắc thọ tướng hành thức chẳng phải là hữu vi, chẳng phải là vô vi, thì đây là Bát-nhã Ba-la-mật.

Lại như Kinh Lăng Già nói: Hữu vi, vô vi không có tự Thể tướng. Chỉ do hạng phàm phu ngu si vọng chấp phân biệt có khác. Cũng như Thạch nữ trong mộng thấy mình ẵm bế con.

Lại như nơi Kinh Kim Cương Bát Nhã nói: Đây Tu-bồ-đề! Phàm tướng hiện có đều là hư vọng. Nếu thấy các tướng là phi tướng tức thấy Như Lai.

Các Kinh như thế v.v... ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Tướng Hữu Vi.

**HẾT - QUYỂN 5**

## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỂN 6

#### Phẩm thứ 8: QUÁN VỀ TÁC GIẢ, NGHIỆP

Lại nữa, đối tượng đối trị là không, muốn khiến nghiệm xét nhận biết về nghĩa âm là vô Thể, nên có Phẩm này.

Có người cho: Trong đệ nhất nghĩa có âm nhập giới. Đức Bà-già-bà đã nói: Do các thứ ấy làm nhân nên khởi người tạo tác (tác giả) tạo nghiệp. Ở đây nếu không có, thì Đức Phật không nên nói chúng cùng làm nhân để có tác giả và nghiệp. Ví như sừng ngựa. Do có tác giả và tạo nghiệp, nên trong kinh đã nói kệ này:

*Nên hành hành pháp thiện  
Pháp ác không nên hành  
Đời này cùng đời sau  
Hành giả được an lạc.*

*Giải thích:* Như trong Kinh này nói có tác giả cùng do tạo nghiệp. Nghiệp ấy có ba loại: Thiện, bất thiện và vô ký.

Nghiệp thiện phân biệt có bốn: (1) Tự tánh. (2) Tương ưng. (3) Phát khởi. (4) Đệ nhất nghĩa. Nghiệp bất thiện cũng như thế. Nghiệp vô ký có bốn thứ: (1) Báo sinh. (2) Uy nghi. (3) Công xảo. (4) Biến hóa. Do đấy, như đã nói về nhân có uy lực, nên trong đệ nhất nghĩa, âm v.v... là có. Luận giả nói: Nếu ông muốn trong đệ nhất nghĩa



được dùng các pháp ấy làm nhân, nên biết có tác giả cùng tạo nghiệp, tức nói đây là nhân, thì nghĩa này không thành. Nếu trong thể đế, muốn được như vậy thì thí dụ là vô thể. Như vô thể ấy, trong đệ nhất nghĩa, Đức Thế Tôn nói do chúng làm nhân nên có thật tác giả cùng có tạo nghiệp. Lãnh hội như thế, đối với nghĩa là không đúng. Nên quán xét như thế về nghĩa không đúng ấy. Nay, tác giả này là có thật, không thật, cũng có không thật, là có thể tạo nghiệp chăng? Nghiệp cũng như vậy: Là có thật, không thật, cũng có không thật, là tác giả nơi đối tượng tạo tác chăng? Tất cả đều không đúng. Như kệ nêu:

*Nếu tác giả có thật  
Không tạo nghiệp có thật.*

*Giải thích:* Nếu sự tạo tác kia là có, tức tác giả có thật, cùng với sự tạo tác tương ưng. Nghiệp cũng có thật. Do mượn lại với nghĩa này, nên cả hai đều không thật. Hai thứ ấy không thật tức cũng không thể tạo tác. Như kệ nói:

*Nếu tác giả không thật  
Không tạo nghiệp không thật.*

*Giải thích:* Đối tượng tạo tác gọi là nghiệp. Chủ thể tạo tác gọi là người. Ở đây, trước quán xét lập người có thật. Như kệ nêu:

*Người có thật không tạo.*

*Giải thích:* Hoặc ý của ông muốn không quán xét tạo nghiệp có thể của tác giả, nếu nhất định như vậy tức không có tạo nghiệp. Sự tạo tác đã vô thể, thì tác giả không thành.

Lại nữa, có thật không tác giả, lời này nghĩa là gì? Là lập dụ nghiệm xét giải thích về tác giả có thật. Năm thủ âm kia chỉ là giả nêu đặt. Lại như ngoại đạo đã chấp: Đề-bà-đạt-đa gọi là hoặc nghiệp thiện hoặc nghiệp bất thiện. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, sự nối tiếp của Điều-đạt không thể tạo nghiệp. Vì sao? Vì do là tác giả. Ví như

Da-nhã-đạt-đa. Lại nữa, nếu tác giả có thật, chẳng phải là giả nêu đặt, như ngoại đạo ăn trâu cho ngã là tác giả, theo như ý của họ muốn, nghĩa ấy là không đúng. Do vì chấp ấy nên ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, ngã của Điều-đạt kia không thể tạo nghiệp. Vì sao? Vì là vật. Ví như nghiệp. Lại, trong đệ nhất nghĩa, nghiệp ấy cũng không phải là ngã nối tiếp của Đề-bà-đạt-đa tạo tác. Vì sao? Vì do là nghiệp. Ví như vật khác.

Lại nữa, nếu Ngoại nhân kia ý tạo như vậy: Ông lập nghĩa đó có nguyên do gì? Như nghiệp nối tiếp ấy của Đề-bà-đạt-đa, là tha tạo tác chăng? Hay là sẽ không tạo tác chăng? Cả hai trường hợp đều không đúng. Vì sao? Vì nếu là tha tạo tác, thì nghĩa ông lập bị phá bỏ. Nếu không tạo tác thì thí dụ là vô thể. Luận giả nêu rõ: Kẻ kia chấp như vậy là không đúng. Vì sao? Vì nghiệp nối tiếp ấy của Da-nhã-đạt-đa, ngã của Đề-bà-đạt-đa không tạo. Do nghĩa như vậy nên lập dụ được thành. Người kia nói như thế là không quán xét về tạo nghiệp, tác giả có thật, chỉ phân biệt hư vọng, nên đối với nghĩa là không đúng. Do tác giả là vô thể. Như kệ nêu:

*Nghiệp là không tác giả.*

*Giải thích:* Nghiệp cũng như thế. Không quán tác giả, tự nhiên mà có. Do không tác giả, tạo tác là nghiệp. Nếu kẻ kia phân biệt nghiệp là có thật, thì nghiệp tức không tạo tác, là có lỗi lầm ấy. Lại, tác giả cùng nghiệp đều không cùng quán xét, thế gian không thể tin. Do đây, cả hai tất cùng nhân nơi đối đãi. Nên nhận biết như vậy. Ở đây, lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, tác giả nối tiếp của Đề-bà-đạt-đa không tạo định nghiệp của Đề-bà-đạt-đa. Vì sao? Vì do có quán. Ví như Da-nhã-đạt-đa. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, tác giả nối tiếp của Đề-bà-đạt-đa không tạo nghiệp nhất định thọ báo của Điều-đạt. Vì sao? Vì có quán xét tác giả. Ví như tác nghiệp tương tục của Da-nhã-đạt-đa. Lại nữa, nay lại lập nghĩa, ngăn trừ điều đã nói ở trước. Như kệ nêu:

*Nghiệp cùng tác giả kia  
Tức rơi vào không nhân.*

*Giải thích:* Nửa sau của kệ này muốn hiển bày nghiệp cùng tác giả rơi vào lỗi là không nhân. Nghĩa ấy là thế nào? Tức là nghiệp lia tác giả, nên tác giả lia nghiệp, đều không cùng đối đãi nên rơi vào không nhân. Dùng nghĩa không nhân để mở bày, chỉ rõ cho người khác, là chỗ không thể tin của tất cả thế gian. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, Đề-bà-đạt-đa tương tục không tạo nhân của nghiệp nơi Đề-bà-đạt-đa. Vì sao? Vì do có quán xét. Ví như Da-nhã-đạt-đa. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, Điều-đạt tương tục không tạo nhân của nghiệp định báo nơi Điều-đạt. Vì sao? Vì có quán xét tác giả. Ví như Da-nhã-đạt-đa nối tiếp tạo nghiệp. Thế nên kệ nói:

*Không nhân nghĩa không đúng  
Không nhân nên không quả.*

*Giải thích:* Vì sao gọi là quả? Nghĩa là vì mỗi mỗi thứ đều quyết định theo sức của nhân duyên sinh khởi, nên gọi là quả. Thế nào gọi là nhân? Nghĩa là xa gần hòa hợp, đồng có đối tượng tạo tác. Do đây có nên pháp kia được khởi. Đó gọi là nhân. Như ông phân biệt về nhân tức không nhân, quả cũng không quả. Vì quán là vô thể. Nghĩa này là không đúng. Nên nhận biết về ý ấy. Lại nữa, nếu không cùng quán thì không có thể kia. Cháp này không đúng. Không có những thể nào? Như kệ nêu:

*Tạo cùng tác giả kia  
Vật tác dụng đều không.*

*Giải thích:* Ở trong thế đế, các vật như bình chén, y phục v.v... cũng có tác giả nhằm tạo nghiệp kia. Nếu cho tác giả không quán xét nghiệp, nghiệp không quán xét tác giả, thì bình chén, y phục ấy tức không nhờ vào nhân công, phương tiện thiện xảo, tự nhiên mà thành tựu. Lại, bình chén ấy v.v... có vô số nhân kỹ xảo để được thành tựu,

là vật dụng của phần thắng kia. Nếu không quán xét, thì vật dụng v.v... cũng không. Như thế, tất cả sự đập vỡ đã đập vỡ vật dụng, cùng vật của đối tượng bị đập vỡ, cũng đều là vô thể. Lại như kệ nói:

*Pháp phi pháp cũng không  
Nên tạo tác vô Thể.*

*Giải thích:* Vì sao pháp phi pháp, cả hai đều không có? Vì pháp phi pháp kia, tác giả, vật dụng tạo tác là đối tượng được thành. Lại, tác giả, vật dụng tạo tác ấy đã hoàn thành, nên pháp cùng với phi pháp, cả hai cũng là vô thể.

Lại nữa, hoặc có Tự Bộ sinh tâm như vậy: Các hành là không, nên tác giả là vô thể. Tác giả ấy là không, nên đối với Tôi là không có lỗi. Vì sao? Vì tự thể của thân khẩu ý thù thắng có thể tạo tác. Pháp cùng phi pháp, do nghĩa như thế nên Tôi không có lỗi. Luận giả nói: Ông lập nhân, chỉ có tu tập tạo lợi ích. Ở trong thế đế, kẻ kia gọi là tác giả, do quán pháp phi pháp. Nếu không tác giả thì không có đối tượng quán, nghiệp không thành, nên pháp v.v... là vô thể. Ông không tránh khỏi lỗi, do không cùng quán về đạo lý. Đạo lý ấy là thế nào? Như kệ nêu:

*Nếu không pháp, phi pháp  
Từ sinh quả cũng không.*

*Giải thích:* Hai thứ kia là nhân. Từ đây sinh là quả. Đường thiện như trời, người là đáng yêu thích. Nẻo ác như địa ngục là không đáng yêu thích. Thân căn ấy thọ dụng đều không có tự thể. Lại nữa, ở trong đường thiện, người tu hành kia thọ giới, hành thiện Tam-ma-bát-đề, chi chánh kiến của tám Thánh đạo là đứng đầu. Lìa các phiền não, nghĩa này đều không. Phân biệt về tác giả không thật như thế, là tạo nghiệp không thật. Các nhóm lỗi này đều thuộc về ông, khó có thể chữa trị. Nhận biết lỗi lầm rồi, nên tin tác giả cùng sự tạo nghiệp ấy là đạo lý cùng quán. Do nghĩa này nên điều đã nói là không có lỗi.

Do nhân có nên tác giả không thật, tạo nghiệp không thật, chấp ấy là không đúng. Nghĩa không đúng này, như trước đã nêu bày. Lại nữa, hoặc có người nói: Tôi lập môn khác, tác giả như vậy, cũng có cũng chẳng phải có, nghiệp của đối tượng tạo tác kia cũng có cũng chẳng phải có. Do môn khác này nên không có lỗi lầm như trên. Luận giả nêu kệ:

*Có không cùng trái nhau  
Một pháp xử không hai.*

*Giải thích:* Nơi thể của tất cả vật, trong một sát-na, có cùng chẳng có đều cùng trái nhau. Cả hai không thể đạt được. Thế nào là pháp trái nhau? Nếu là có, thì thể nào là pháp chẳng phải có? Nếu chẳng phải có, thì vì sao nói là có? Cũng như một ngọn lửa, đồng thời có lạnh nóng, là điều thế gian không tin. Nếu ý của ông cho thể là có thật nên gọi đó là thật, không có đối tượng tạo tác nên gọi là không thật. Nơi một vật một thời quán xét tự tại. Hai nghĩa cùng lập, không có lỗi. Nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì hai môn ấy, trước đã ngăn trừ, nên không có lỗi. Đạo lý cùng quán, như phần sau sẽ dùng để ngăn trừ.

Ngoại nhân nói: Như Da-nhã-đạt-đa cũng có tác giả, cũng không tác giả. Ông lập thí dụ là vô thể, nghiệm xét không thể luận phá. Luận giả nói: Da-nhã-đạt-đa ấy, trong sự tự nối tiếp, không có Đề-bà-đạt-đa là tác giả, tạo phần nghiệp. Ý của Tôi muốn như vậy, chẳng phải là thí dụ không thành, thế nên không có lỗi, nói rộng như trước. Phân biệt như thế v.v... nương dựa trong đệ nhất nghĩa, tác giả cùng nghiệp, kiến lập không thành.

Lại nữa, có kẻ nói: Tôi có tác giả, nhưng không có tạo nghiệp, vì thế không lỗi. Luận giả nêu kệ:

*Có, chẳng tạo tác không  
Không, chẳng tạo tác có.*

**Giải thích:** Ở đây, cái gì là không tạo tác? Nghĩa là tác giả, nghiệp. Vì sao không tạo? Kệ nói:

*Đây do lỗi chấp có  
Lỗi ấy như trước nêu.*

**Giải thích:** Như trên đã nói về môn thật không thật. Trong đệ nhất nghĩa, tác giả không thật, tạo nghiệp không thật, cũng là tác giả không thật có thể tạo nghiệp thật. Hai câu lập nghĩa này có nhân riêng khác cùng thí dụ, nói rộng như trước. Lại nữa, kệ nêu:

*Tác giả thật, chẳng thật  
Cũng thật cũng chẳng thật  
Không tạo ba thứ nghiệp  
Lỗi ấy trước đã nêu.  
Tạo nghiệp thật chẳng thật  
Cũng thật cũng chẳng thật  
Chẳng cùng tác giả tạo  
Lỗi cũng như trước nói.*

**Giải thích:** Các lỗi lầm này, như trước đã nêu rõ rộng, chỉ có lập nghĩa là sai biệt, do quán xét như thế. Kệ nêu:

*Duyên tác giả có nghiệp  
Duyên nghiệp có tác giả  
Do nghiệp ấy nghĩa thành  
Nên không thấy nhân khác.*

**Giải thích:** Ở trong thế đế, tác giả, tạo nghiệp lại đều cùng quán. Lìa ngoài đây ra thì không có nhân khác có thể tạo thành nghĩa của nghiệp. Như vậy, Ngoại nhân, nơi phần đầu của Phẩm đến giờ, nói nhân lập dụ, nghĩa đều không thành, cùng trái với nghĩa nên không tránh khỏi lỗi.

Lại nữa, hoặc có người cho: Trong đệ nhất nghĩa có âm nhập giới. Do chấp giữ chúng, nên Đức Phật - Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Vì ngăn trừ chấp kia nên kệ nêu:

*Như nghiệp, tác giả lia  
Nên biết thủ cũng thế.*

*Giải thích:* Như trước đã ngăn trừ, tác giả duyên nơi nghiệp, nghiệp duyên nơi tác giả. Như thế là chấp giữ duyên nơi kẻ chấp giữ, kẻ chấp giữ duyên nơi chấp giữ, trong đệ nhất nghĩa là không thể có được. Nghĩa này là thế nào? Do tác giả, nghiệp, cả hai cùng lia nên sự chấp giữ và người chấp giữ kia cũng lia như vậy.

Lại nữa, ở đây phân biệt trong đệ nhất nghĩa, Điều-đạt là không thật, kẻ chấp giữ là chấp giữ thật. Vì sao? Vì do quán về chấp giữ. Ví như Da-nhã-đạt-đa. Như vậy, trong đệ nhất nghĩa cũng không có kẻ chấp giữ không thật, chấp giữ là chấp giữ không thật, cũng chấp giữ thật không thật. Nên biết về lập nghĩa.

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, có thể chấp giữ không thật, là Đề-bà-đạt-đa thật chấp giữ, quán kẻ chấp giữ kia. Ví như Da-nhã-đạt-đa chấp giữ. Như thế, trong đệ nhất nghĩa cũng không có chấp giữ chẳng thật, là kẻ chấp giữ chẳng thật đã chấp giữ, cũng chấp giữ thật chẳng thật, là cũng kẻ chấp giữ thật chẳng thật đã chấp giữ. Tức lập nghĩa có sai biệt. Nhân cùng thí dụ như trước đã nói. Như thế, phân biệt không bình đẳng cũng nên đối chiếu ngăn trừ. Lại nữa, do nghiệp, tác giả cùng chấp giữ, người chấp giữ, trong đệ nhất nghĩa, vì tánh lia nên như kệ nói:

*Cùng tất cả pháp khác  
Cũng nên quán như thế.*

*Giải thích:* Những gì là pháp khác? Nghĩa là sự hiểu biết của tự tha, hoặc quả hoặc nhân, chủ thể dựa, đối tượng dựa, chủ thể hiện

tướng, đối tượng hiện tướng, hoặc chung riêng v.v... Các pháp như vậy cũng nên quán xét. Quả duyên nơi nhân, nhân duyên nơi quả, nghĩa ấy được thành, là pháp của thể đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Vì sao? Hoặc có người cho: Trong đệ nhất nghĩa các pháp như nhân quả v.v... đều có tự thể. Nay muốn nhỏ bật mũi tên chấp trước ấy, nên khai thị phần ít. Không phải trong đệ nhất nghĩa, sửa thật sự tạo ra lạc. Vì sao? Vì do quán về quả. Ví như kinh v.v... Nếu nói thể gian đều thấy sửa tạo nơi lạc, ông nói là không, tức là phá bỏ sự thấy biết của thể gian. Chấp như vậy là không đúng. Vì sao? Vì nghĩa Tôi lập nói chẳng phải là đệ nhất nghĩa, nên Tôi không có lỗi.

Hoặc có người nêu: Trong đệ nhất nghĩa, sửa không tạo ra lạc, nhưng trong thể đế thì có tạo tác. Do nghĩa này, nên thí dụ của ông không thành, nghĩa lập cũng hoại. Nếu nói các pháp không tạo tự quả, thì thí dụ cũng không thành. Vì sao? Vì tất cả pháp kia đều có nhân quả nhất định. Luận giả nêu rõ: Ông nói không phải. Vì sao? Vì đầu tiên phân biệt chẳng phải là điều Tôi thọ nhận. Phân biệt tiếp theo, thí dụ cũng thành. Vì sao? Vì do kinh này nói chẳng phải là nhân của lạc ấy. Trước lập nghĩa, trong đó đã lựa chọn phân biệt, nên không phải là thí dụ vô thể.

Lại nữa, người của Tăng khu nói: Như Tôi lập nghĩa, trong nhân có quả. Nhân có thể khởi tạo, không gì là không tạo. Ở đây nếu không, thì nhân kia tức không. Như lông rùa làm y phục, là những nhân gì? Nghĩa là bình chén, tô lạc. Do đó có quả. Lại nữa, nếu không quả, thì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì như trong sữa không có lạc, trong cỏ cũng không có kẻ cầu tìm lạc ấy. Vì sao dùng sữa mà không dùng cỏ? Do sự chọn lấy kia nên biết là trong nhân có quả. Lại như trong sữa không có lạc, cũng không ba cỗi, cả hai cùng là không, do nhân duyên nào nên từ sữa sinh ra lạc, chẳng sinh ra ba cỗi. Do trong sữa kia chẳng sinh ra ba cỗi, chẳng phải tất cả vật từ một nhân sinh khởi. Do đó nhất định biết trong nhân có quả. Lại, nếu là không,



thì do đâu có sự quyết định, như người thợ sành sứ thấy đất có thể tạo thành bình chén, nên dùng đất ấy để làm bình chén, không chọn lấy tất cả. Do công năng này nên có thể có sự phát khởi tạo tác, nên biết là trong nhân có quả. Nếu không có quả, thì nhân cũng vô thể. Rốt cuộc, không một vật nào không quả mà có nhân, tức không có sự việc này. Vì vậy tức biết, nhân là có Thể, nên quả kia cũng có. Luận giả nêu bày: Như nhân ông đã lập, không gì là không tạo, không phải là lập pháp của nghĩa. Do là quả nên nghĩa của nhân không thành. Ông nói không quả có nhân, nghĩa tức không như thế. Do có đây nên kia được thành. Đây là ở trong thể để được thành, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Do trong đệ nhất nghĩa, nhân cùng thí dụ, cả hai đều là vô thể. Nếu vật nơi xứ kia là có, vật ấy không ở nơi xứ kia khởi, như tự thể của nhân. Do thể của pháp này, hai thứ có sai biệt, tức nghĩa kia chẳng thành, là có lỗi. Như luận phá nhân đầu. Kẻ kia dùng các nhân như sữa v.v... cũng nên dùng đạo lý này để đáp trừ.

Lại nữa, như Sư của Tỳ Bà Sa đã cho trong nhân không có quả, nhưng nhân có thể sinh khởi quả. Nhân này là không có sức, cũng chẳng thể khởi tạo vật vô thể kia. Ví như sừng thỏ.

Lại như Độc Tử Bộ cho quả là có chẳng phải có, đều không thể nói, nhưng nhân có thể khởi, tạo theo như ý ấy, là ở trong thể để, nhân của tác giả thành. Trong đệ nhất nghĩa, hoặc nhân hoặc quả, có cùng chẳng phải có đều không thể đạt được, nên Tôi không có lỗi.

Lại nữa, người của Tăng khư khác nói: Thể của quả trong nhân là không thể đạt được, do quả là vi tế. Chấp này là không đúng. Vì trong nhân không thô. Thô trước là vô thể, thời gian sau có thể đạt được, tức là trong nhân không có quả. Nghĩa của ông lập đã bị phá. Nếu ý của ông muốn vi tế là thô, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì không thấy tế chuyển làm thô. Thời gian sau quả thô cùng với tế trái nhau. Thể của pháp điên đảo, nghĩa được lập có lỗi.

Lại nữa, người của Tăng khư khác nói: Nhân tạo nên quả, nghĩa ấy chẳng đúng, do biết rõ về sự tạo tác. Nên nêu hỏi như vậy: Nhận biết rõ về sự tạo tác ấy, tướng của nó là thế nào? Người kia đáp: Như đèn nhận biết rõ về bình chén đã tạo tác. Chắp này như nơi Phẩm Quán Duyên đã luận phá. Lại, trong đệ nhất nghĩa, đèn không biết rõ về sự tạo tác đối với bình chén, y phục kia. Vì sao? Vì do mắt đã giữ lấy. Do có ngăn ngại. Do các nhân như sắc, xúc đã nêu bày. Ví như khối đất.

Lại nữa, người của Tăng khư khác cho: Quả nếu chưa khởi cùng đã diệt, tự thể của công năng là có, không gọi là biết rõ. Do đó Tôi nói có quả như thế. Nhưng cho là nhân có thể tạo ra quả, thì sự tạo tác ấy là thế nào? Tức là tự thể của nhân chuyển làm thể của quả. Ý của lời nêu kia là như vậy. Luận giả nói: Nếu ông cho thọ của quả khứ vị lai là nhân, thì chỗ nương dựa không thành. Hoặc nói thọ của hiện tại là nhân, tức không có thí dụ, quả ấy chẳng thành, là có những lỗi như vậy. Lại, nhân quả của ông là không khác. Nếu không khác tức ở đây chẳng phải là nhân của kia, do không khác. Như tự thể của nhân. Do chẳng phải là nhân, nên nghĩa của nhân không thành. Nhân không thành nên tự tánh của pháp hoại, nghĩa được lập là có lỗi. Quả hiện tại, cũng không có thật thể, do không sinh khởi. Pháp có kia chẳng thành, thí dụ là vô thể. Như vậy, các môn chẳng khác cũng nên tùy theo chỗ chấp để luận phá. Đã nói nhân thật không thể tạo quả. Ở trong thế đế, nếu không nhân cũng không tạo quả, do nhân kia là không. Như không có lông rùa thì không thể làm y phục. Như thế, nếu không quả thì nhân cũng không hành tác. Nghĩa được lập này có khác, nhân, dụ đồng với trước. Nửa kia có phân nửa không chấp, cả hai đều có lỗi, cũng như trước đã nói.

Lại nữa, Tỳ Bộ cùng Tỳ-thế-sư cho: Nhân có quả không. Nhân này có thể tạo tác, do chưa khởi nên không quả. Tôi không nhận, nên như hoa nơi hư không. Quả đã sinh, nhân không còn lực dụng. Quả

chưa sinh, nhân có công năng. Do nghĩa như vậy nên trong nhân không quả.

Luận giả cho: Như ông lập nhân, chưa khởi nên không quả, Tôi không nhận, ý này là thế nào? Ông vì hiện thấy nên không nhận chẳng? Hay vì lập nghiệm xét nên không nhận chẳng? Hoặc vì tất cả lượng nên không nhận chẳng? Phân biệt như thế là nghĩa của nhân không thành, lập nhân có lỗi, chẳng phải là toàn bộ. Quả chưa khởi kia là có, ở đây nghiệm xét, không thể khiến kẻ khác tin hiểu. Ông nói không có quả sinh khởi, ở đây không có quả khởi, là không có thí dụ. Vì sao có thể nhận biết?

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, sữa không sinh lạc. Vì sao? Vì do quán nhân. Ví như vải lụa sinh khởi. Lại nữa, đất bùn thật sự gọi là cầu-na, nhờ nơi bình chén gọi là cầu-nê. Trong đệ nhất nghĩa, bùn không thành bình chén. Vì sao? Vì quán xét về cầu-nê, ví như vật khác.

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, các tướng như cảm nọng thòng xuống không phải là thể tướng của bò. Vì sao? Vì do quán về thể. Ví như tướng của ngựa. Lại nữa, biệt danh A-bà-giã-bà, gọi chung là A-bà-giã-tỳ. Trong đệ nhất nghĩa, sợi dọc không thật cùng thành lụa. Vì sao? Vì do quán về A-bà-giã-tỳ. Ví như vật khác. Như thế, tác giả cùng nghiệp là không có tự thể tánh. Nghĩa của Phạm là như vậy, thể nên được thành.

Như Đức Phật nói với Bồ-tát Cự Dũng Mãnh: Này thiện nam! Sắc không phải là tác giả sai khiến tác giả. Như vậy, thọ tướng hành thức cũng chẳng phải là tác giả sai khiến tác giả. Nếu nhận biết sắc cho đến thức chẳng phải là tác giả sai khiến tác giả, thì đây là Bát-nhã Ba-la-mật.

Lại như trong Kinh Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật, Tôn giả Xá-lợi-phất nói: Thế Tôn! Vô tác là Bát-nhã Ba-la-mật. Đức Phật dạy: Tác giả là không thể thủ đắc

Lại như Đức Thế Tôn nói với Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: Đây thiện nam! Sắc chẳng phải là thiện, chẳng phải là bất thiện. Thọ tưởng hành thức cũng lại như vậy. Nếu nhận biết sắc cho đến thức chẳng phải là thiện chẳng phải là bất thiện, thì đó gọi là Bát-nhã Ba-la-mật.

Các Kinh như thế, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Tác Giả, Nghiệp.

\*  
\*\*

### **Phẩm thứ 9: QUÁN VỀ GIỮ LẤY**

Lại nữa, vì khiến quán xét đúng về người giữ lấy (Thủ) là vô Thủ nên có Phẩm này. Như kệ nói:

*Các căn như mắt, tai  
Các tâm pháp như thọ  
Đây trước có người trụ  
Một Bộ nói như thế.*

*Giải thích:* Tất cả Tự Bộ đều không có chấp này. Chỉ có Bà-tư-phát-đa-la lập nghĩa như vậy: Các căn như mắt v.v..., các tâm pháp như thọ v.v..., ở đây nếu là có, tức có trụ trước. Đạo lý là như thế. Nếu không như vậy, như kệ nêu:

*Nếu người thủ không Thế  
Mắt không thể đạt được  
Do đây nên nhận biết  
Trước có Thế trụ ấy.*

*Giải thích:* Tôi thấy có là người giữ lấy trước đã trụ. Vì sao? Vì do kẻ giữ lấy. Do kẻ giữ lấy này có thể đạt được, nên ở nơi các thứ giữ lấy trước đã trụ. Ví như người dệt vải, ở trước các sợi ngang dọc.

Lại nữa, người giữ lấy trước có các thứ giữ lấy như mắt v.v... Vì sao? Vì do có giữ lấy. Như tâm phen tre. Như vậy, giữ lấy cùng kẻ giữ lấy, cả hai cùng được thành. Do nghĩa ấy, nên Tôi trước nói, cho trong đệ nhất nghĩa là có ám v.v... được giữ lấy cùng kẻ giữ lấy. Đức Bà-già-bà nói là không thể hủy hoại. Luận giả nêu kệ:

*Nếu các căn như mắt  
Các tâm pháp như thọ  
Chúng trước có người giữ  
Nhân gì để thiết lập?*

*Giải thích:* Mắt cùng với thọ, do vô thể nên khác với giữ lấy, lại không một vật có thể có được, thì người giữ lấy nào thiết lập, nêu đặt? Như thế, kẻ kia, vào lúc ấy là không có, do giữ lấy là vô thể. Ở đây lập nghiệm xét. Các thứ giữ lấy như mắt v.v... trước là không có người giữ lấy kia. Vì sao? Vì do đã nêu đặt. Như sợi dọc nơi vải lụa. Thế nên người giữ lấy là không thành. Do người giữ lấy không thành, nên nghĩa của nhân tức hoại. Vì nhân bị hoại, nên các thứ thí dụ được nêu ấy là vô thể. Do trong đệ nhất nghĩa, sự giữ lấy cùng người giữ lấy, thể là không thành.

Lại nữa, có Bà-tu-phát-đa-la khác cho: Như trước sinh lên cõi trời, nghiệp sinh lên cõi trời hết, nơi cõi trời là người giữ lấy nên được trụ như thế. Sau, giữ lấy các ám như người v.v... Người giữ lấy kia là A-hàm được thành. Luận giả nói: Người sinh nơi cõi trời ấy, ở cõi trời giữ lấy thể là trời được thiết lập. Lại, Ông nói chung về A-hàm, không có nghiệm xét riêng, nên khiến sinh nghi hoặc, không nên định tin. Như kệ nêu:

*Nếu không căn như mắt  
Trước có kẻ trụ kia  
Cũng nên không người giữ  
Mắt là có, không nghi.*

*Giải thích:* Ý của ông là như thế. Nghĩa tức không đúng. Vì sao? Vì nếu không quán xét về kẻ giữ lấy thì các thứ giữ lấy như mắt, thể tức không thành. Ý ở đây là như vậy. Nếu hai pháp này đều không cùng quán, như thế là nghĩa thứ lớp không ứng hợp. Nghĩa là: Đây là các pháp giữ lấy như mắt v.v... Đây là Điều-đạt, gọi là người giữ lấy. Đây là Điều-đạt gọi là người giữ lấy. Đây là các pháp giữ lấy như mắt v.v... Do đó, kệ nói:

*Hoặc có giữ rõ người  
Hoặc có người rõ giữ  
Không giữ sao có người  
Không người sao có giữ?*

*Giải thích:* Hoặc có giữ rõ người: Nghĩa là các pháp như mắt v.v... Hoặc có người rõ giữ: Nghĩa là người thấy người nghe, do người giữ lấy đã giữ lấy, lại cùng quán xét nhau, trong thể để thành, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Hai câu sau của kệ: Do chúng là vô thể. Nhân ấy có lỗi, ông không thể lia. Lại nữa, Bà-tư-phát-đa-la nói: Ông nay vì sao tự sinh phân biệt, nói là có trụ trước, ở trước các căn như mắt kia, sau trở lại tự phá? Trong pháp của chúng tôi cũng nói như thế. Như kệ nêu:

*Tất cả căn như mắt  
Trước không một người trụ.*

*Giải thích:* Không một người trụ: Nghĩa là người kia cho nơi mỗi mỗi căn như mắt, trước đều có người trụ. Vì sao? Kệ nêu:

*Do các căn như mắt  
Khác khác rõ kia khác.*

*Giải thích:* Mắt v.v...: Là tai mũi lưỡi thân thọ. Do mắt đến thọ, mỗi mỗi thứ đều có khác, nên được nói, cho: Đây là người thấy. Đây là người xúc chạm. Do quán khác với giữ lấy, nên người giữ lấy kia đạt được, thành nhân như ông nói. Không thành, là không có nghĩa như ở đây. Luận giả nêu kệ:

*Nếu các căn như mắt  
 Trước không một người trụ  
 Như mắt, mỗi mỗi trước  
 Chúng riêng làm sao có?*

*Giải thích:* Do các ngoại đạo nơi mỗi mỗi thứ giữ lấy, trước lập có người giữ lấy. Nghĩa là mắt, tai v.v... trước đều có người trụ. Nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì nếu người giữ lấy không quán xét về mắt v.v... để biết chúng là vô thể. Ý ở đây là như thế. Do trước lập nghiệm xét, các thứ giữ lấy như mắt v.v... mỗi mỗi thứ trước đều có người giữ lấy, nghĩa cũng không thành. Lại nữa, ông nếu nhất định chấp có người giữ lấy kia, nay sẽ hỏi ông: Vì người thấy ấy tức là người nghe, cho đến người nhận, hay là người thấy người nghe cho đến người nhận, mỗi mỗi đều khác chăng? Nếu cho thọ nhận trước người nêu bày, thì nghĩa ấy cũng không đúng. Như kệ nói:

*Người thấy tức người nghe  
 Người nghe tức người nhận  
 Mỗi mỗi nếu trước có  
 Nghĩa này tức chẳng đúng.*

*Giải thích:* Người kia nói như thế tức đồng với ngoại đạo. Nghĩa này là thế nào? Ngoại đạo đã nói thân căn ấy là xứ tích tụ pháp, như cỏ, đất v.v... tạo thành nhà. Nhưng có người khác biệt ở trong sự thọ dụng, người như thế không thể nhận biết. Tức là người thấy. Nghĩa này là không đúng. Vì sao? Vì các pháp kia là một thể, nên nghĩa đã lập có lỗi. Lại nữa, chẳng phải trong đệ nhất nghĩa, người thấy ấy, thể không khác với người nghe. Vì sao? Vì người nghe như thể riêng. Người nghe do sự nối tiếp khác nên thấy nghe không đồng. Ông nói thể chẳng khác, là nghĩa được lập ở đây có lỗi. Lại nữa, người thấy muốn thấy không quán xét, ở nơi mắt, sắc, nên có thể đạt được. Vì sao? Vì không khác với người nghe. Ví như người nghe, do cùng với người nghe nghiệm xét không khác, nên không quán nơi mắt, sắc kia

có thể đạt được. Nếu sự việc không như vậy, thì người thấy khác với pháp. Ở đây đều không thành, tức lập nghĩa có lỗi.

Lại có Tăng khư khác nói: Ngã nếu là một với tượng phu, tức rơi vào căn khác đã qua, như các khung cửa sổ cách nhau. Do mắt v.v... của xứ xứ kia là nhân sinh khởi sự nhận biết về sắc v.v... Vì ngã đã không hiện bày khắp, tức ó phương sở riêng. Nếu không dựa nơi các căn như mắt v.v... thì sự thấy nghe v.v... đều không được thành. Do ngã hiện bày khắp, tức không đến căn khác, vì vậy không có lỗi. Luận giả nêu rõ: Ông lập nhân ấy, là có lỗi lầm lớn. Do trong mỗi mỗi căn đều trước có ngã. Nghĩa này là không đúng. Vì sao? Vì đạo lý không có ngã như thế. Nếu người muốn có được âm nhập giới khác, có một tượng phu là người thấy v.v... Luận chủ đã chỉ dẫn kẻ kia, như nơi Phạm Quán Nhập ở trước đã ngăn trừ. Nên lãnh hội như thế, không giải thích rộng nữa.

Hoặc có người muốn tránh lỗi lầm như trước, nói có kẻ giữ lấy, thì tướng ấy là thế nào? Người kia cho người thấy, người nghe mỗi mỗi đều sai biệt, nhưng là một ngã. Như kẻ chấp này là cũng có lỗi. Kệ nêu:

*Nếu người thấy nghe khác  
Người nhận cũng sai biệt.*

*Giải thích:* Như ông phân biệt tức mắc phải những lỗi lầm gì? Nay nên chỉ rõ cho ông thấy. Như kệ nói:

*Người thấy nghe chẳng đồng  
Là ngã tức nhiều Thế.*

*Giải thích:* Nếu vật của thế gian khác với vật kia, thì đây kia cùng có. Do chúng khác, nên như bình chén, bát. Người thấy nghe khác cũng lại như vậy. Do người thấy nghe khác, nên sự ngửi nếm xúc chạm cũng đều sai biệt. Vì nghĩa này, nên ở trong một tượng tục có vô lượng ngã. Nhưng không muốn như vậy, do đó trong đệ



nhất nghĩa, người thấy người nghe có sự nối tiếp riêng. Sự khác ấy là không đúng. Ở đây nói nghiệm xét. Người thấy, kẻ giữ lấy không khác với người nghe, do người giữ lấy ấy là nhân quả hợp có. Như tự thể của người thấy. Lại như kẻ ở trước nói: *Người thấy người nghe khác*. Ở đây nói người thấy làm duyên tức người nghe có thể đạt được. Do nghĩa như vậy nên ngã thành nhiều thể. Lại nơi thời quá khứ v.v... đều sai biệt.

Lại nữa, ở đây nói nghiệm xét, trong đệ nhất nghĩa thì kẻ giữ lấy là vô thể. Vì sao? Vì do duyên khởi. Như tự thể của sự giữ lấy. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, mắt v.v... của Điều-đạt không gọi là sự giữ lấy của kẻ giữ lấy là Điều-đạt. Vì sao? Vì do mắt v.v... Ví như tự thể như mắt của Da-nhã-đạt-đa. Thế nên người giữ lấy cùng sự giữ lấy, cả hai đều không thành, do không tránh khỏi lỗi như trước.

Bà-tư-phát-đa-la nói: Giữ lấy cùng người giữ lấy, hoặc một hoặc khác, đều không thể nêu bày, vì vậy không có lỗi. Luận giả nói: Có thể nói là có, há chẳng phải là lỗi chẳng? Lại nữa, đối với một tụ là thân căn, hoặc quả hoặc nhân, người ăn các tụ, ngã tức vô lượng, nhưng không muốn như thế. Do đấy nên ngã tức chẳng là một. Nghĩa này được thành, do nhận biết riêng khác. Như nhiều sự nối tiếp, người thấy không là một, nhiều ngã được thành.

Lại nữa, có kẻ khác nói: Có sự giữ lấy như thế. Như Đức Phật đã nói: Danh sắc duyên nơi lục nhập. Sắc kia là bốn đại bị người giữ lấy nắm giữ, thế nên người giữ lấy là có thật. Do sáu nhập gồm đủ, tiếp theo là sinh thọ v.v..., chẳng phải là mắt v.v... trước đã có. Người giữ lấy ấy đã nhân nơi nêu đặt mà có. Ví như bình chén v.v... Đây là đạo lý do Đức Như Lai đã giảng nói. Ông nêu trái với lý này, vì thế nghĩa đã lập trước của ông bị phá. Luận giả nêu kệ:

*Mắt tại cùng với thọ  
Từ các đại được sinh*

*Ở trong các đại ấy  
Người giữ lấy chẳng được.*

*Giải thích:* Do người giữ lấy kia, thể là không thật. Dựa nơi đệ nhất nghĩa, trong phần vị danh sắc, người giữ lấy là vô thể. Nhưng trong thể đế, danh sắc là nhân để thiết lập người giữ lấy. Do vậy không trái với A-hàm đã thuyết giảng. Do mắt v.v... cùng với đại chỉ là sự tụ tập. Ông lập người giữ lấy làm nhân, nghĩa ấy là không thành, tức có lỗi. Quán đúng như lý thì pháp kia là không có thật thể. Như kệ nêu:

*Mắt trước không người giữ  
Nay sau cũng lại không  
Do không người giữ lấy  
Không có phân biệt kia.*

*Giải thích:* Các thứ giữ lấy như mắt v.v... có người giữ lấy là không đúng. Pháp kia khác với sự giữ lấy, nên như bốn đại nối tiếp riêng, là người giữ lấy. Như vậy, chỗ nghiệm xét nhận biết ở trước là không thể đạt được. Do thể thật không thành. Ví như thể thật của bốn đại. Vì trong đệ nhất nghĩa là không có, nên sự giữ lấy cùng người giữ lấy, hoặc một hoặc khác đều bị hoại. Một khác chẳng thành nên sự phân biệt kia bị diệt. Vì sao bị diệt? Vì không thật có. Có phân biệt diệt, nhân nơi nêu đặt, nên không phân biệt diệt. Lại nữa, ông lập có, muốn khiến Tôi hiểu. Tôi, ở trong đệ nhất nghĩa, nghiệm xét là vô thể, nên có phân biệt diệt. Có đã diệt, nên không cũng theo đấy diệt. Như trong Kinh Lăng Già, Đức Thế Tôn nói kệ:

*Do lúc biết quán xét  
Thể vật không thể đạt  
Do không có tự Thể  
Pháp kia không thể nói.*

Như người trước nói: Có giữ lấy, người giữ lấy, chúng đều chẳng thành. Giữ lấy là nhân tạo lỗi, đã như trước nói. Giữ lấy cùng

kẻ giữ lấy đều không có tự tánh, nên có Phẩm này. Do nghĩa đó, nên chứng minh ấy được thành.

Như nơi Kinh Bát-nhã Ba-la-mật nói: Đức Phật nói với Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: Nay thiện nam! Sắc không có người thấy sai khiến người thấy. Thọ tướng hành thức không có người thấy sai khiến người thấy. Nếu như sắc cho đến thức, không có người thấy sai khiến người thấy, thì đây là Bát-nhã Ba-la-mật.

Lại nữa, sắc là không nhận biết, không thấy. Thọ tướng hành thức là không nhận biết, không thấy. Nếu sắc cho đến thức không nhận biết, không thấy, thì đây là Bát-nhã Ba-la-mật.

Các Kinh như thế, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Giữ Lấy.

## HẾT - QUYỂN 6

## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỀN 7

#### Phẩm thứ 10: QUÁN VỀ CỬ LỬA

Lại nữa, Phẩm trước đã ngăn trừ, loại bỏ kiến chấp về giữ lấy và người giữ lấy. Nay lại khiến hiểu rõ về pháp duyên khởi chẳng một chẳng khác, nên có Phẩm này.

Ngoại nhân nói: Trong đệ nhất nghĩa có sự giữ lấy và người giữ lấy. Vì sao? Vì do hai pháp ấy cùng quán xét lẫn nhau. Ví như lửa củi. Làm sao nhận biết? Như Đức Phật đã nêu giảng: Trong đệ nhất nghĩa có các thứ giữ lấy như âm v.v... cùng với người giữ lấy. Nhân ở đây thành nên nghĩa của Tôi được lập. Luận giả nêu bày: Ngăn trừ chung về sinh khởi, nên đối với củi lửa cũng ngăn trừ. Ông nay chưa tỏ ngộ, tức cũng nói có thật, như nơi Phẩm Quán Về Âm đã nêu. Nếu lìa nhân của sắc, sắc không thể đạt được. Nhân cũng như thế. Tuy trước đã luận phá nay sẽ ngăn trừ lần nữa. Ông nên lắng nghe. Ngăn trừ này theo phương tiện, đối với hai thứ lửa – củi muốn khiến chúng là có: Chúng là một chẳng? Hay là khác chẳng? Nếu như thế thì có lỗi gì? Nếu củi lửa là một, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Như kệ nói:

*Nếu lửa tức là củi*

*Tác giả, tạo nghiệp một.*

*Giải thích:* Do các thí dụ như đất v.v... là không, nên ở đây là không tương ưng. Có người nói: Bốn đại là củi. Giới ấm nóng là lửa.

Lại có người cho: Trong các đại ấy, giới âm nóng tăng khởi nên gọi là lửa. Ở đây, Luận giả lại theo phương tiện để nêu bày: Trong đệ nhất nghĩa, hai sự củi lửa chẳng là một thể. Vì sao? Vì là tác giả, tạo nghiệp. Ví như người chặt cây và đối tượng là cây bị chặt có khác. Lửa là tác giả. Thiêu đốt là tạo nghiệp. Do tác giả và nghiệp khác nên lửa củi không là một. Lại nữa, nếu lửa tức là củi, tác giả, tạo nghiệp một: Nếu nhất định như thế, thì ông không nên nói là củi là lửa. Ngoài củi có lửa, thì nghĩa một thể hoại, do không nóng không thiêu đốt, lửa tức vô dụng. Thể của pháp không riêng biệt, nên nghĩa được lập có lỗi. Ông nói củi, lửa là một, nghĩa ấy là chẳng đúng. Lại, nếu củi lửa là khác, là cũng không đúng. Vì sao? Như kệ nêu:

*Nếu lửa khác nơi củi  
Là củi nên có lửa.*

*Giải thích:* Do chúng là khác. Ví như vật còn lại. Nhưng không muốn như thế. Ở đây nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, lửa củi không khác. Vì sao? Vì do có quán xét. Như tự thể của lửa. Nếu nói lửa củi là vật riêng khác, đều có cùng quán. Hết thấy có quán, nên nhân chẳng phải là toàn bộ. Nghĩa này là không đúng. Vì sao? Vì nghĩa tương tự của tất cả các thứ quán xét ấy cũng đồng ngăn trừ, nên không có lỗi. Nếu nhất định muốn có được lửa củi là khác, tức có lỗi lắm. Như kệ nêu:

*Như vậy luôn nên đốt  
Do không nhân nơi củi.*

*Giải thích:* Không quán về củi, tức lửa kia nên luôn đốt cháy. Nếu như lúc không có củi, lửa cũng không diệt, do chúng khác nhau. Lại, củi khô ném vào lửa, cũng không có ngọn lửa phát khởi, nghĩa đều chẳng đúng. Như kệ nói:

*Lại không công đốt lửa  
Lửa cũng không nghiệp đốt.*

*Giải thích:* Không thể đốt cháy tướng nghiệp vì vô thể. Nhưng không muốn như thế. Vì sao? Vì nam nữ trẻ nhỏ đều nhận biết là có nhân, đều muốn có nghiệp. Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, lửa củi không khác. Vì sao? Vì do có nhân, có khởi tạo, có hành nghiệp. Như tự thể của củi. Nói rộng như trước. Môn củi cũng như thế, do củi là nhân của đốt cháy. Có khởi tạo, có hành nghiệp, đều đồng như nói về lửa. Thế nên không nhân, thí dụ không thành. Nếu ý của ông cho lúc lửa đang đốt cháy gọi là củi, là cũng không đúng. Như kệ nêu:

*Nếu lúc lửa đang đốt  
Ông cho đấy là củi  
Lúc kia chỉ có lửa  
Gì là củi để đốt?*

*Giải thích:* Ở trong thế đế, lúc chưa đốt cháy gọi là củi. Lúc đang đốt cháy gọi là lửa. Do củi là duyên của lửa. Vào lúc đang đốt cháy chỉ nói là lửa, nên sự sinh khởi ấy cũng chỉ là tụ tập, chỉ là tự riêng, nên có thể tạo sự thiêu đốt, chung nấu, chiếu sáng nhân của quả, nên nói là lửa. Trong đệ nhất nghĩa, sự sinh khởi không thể đạt được, như trước đã ngăn trừ. Lại, nếu ý của ông cho bốn đại là như nhau, giới lửa không tăng, gọi là củi. Hoặc nói ba đại, gọi đó là củi. Tức ba hoặc bốn kia là đối tượng bị đốt cháy. Lửa cũng như thế. Đại tụ tập hòa hợp nên nói là lửa. Người nói như vậy nay nên lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa lửa không thiêu đốt củi. Vì sao? Vì do chúng là đại. Ví như đại nước. Như thế là sắc, có, thô, là thuộc về sắc âm. Bên ngoài. Có sinh. Có nhân. Như vậy, nhân nơi nghiệm xét, ở đây nên nói rộng. Như ý của kẻ kia cho trong đệ nhất nghĩa, lửa có thể thiêu đốt, tức là không đúng. Lại nữa, như kệ trước nói:

*Lúc kia chỉ có lửa  
Gì là củi để đốt?*

Ở đây, chỉ là, là nghĩa gì? Tức chỉ là đại tích tụ, nên khởi quán xét riêng. Ở trong thế để nói là củi lửa. Ông cho vào lúc đang đốt cháy nói đó là củi, nghĩa ấy không đúng.

*Hỏi:* Trong sự hòa hợp, như đất v.v... có lửa có thể thiêu đốt. Ông lập dụ, thì dụ ấy không thành?

*Đáp:* Thành lập tương tự, sự việc kia cũng đồng như luận phá về tự tướng của đất v.v... Tôi nêu dẫn làm dụ. Ông nói dụ chẳng thành, Tôi không có lỗi ấy. Do trong đệ nhất nghĩa đã ngăn trừ, nên không hủy hoại sự hiểu biết của thế gian.

Lại nữa, người của Tỳ-thế-sư nói: Lửa, củi, vi trần là một phần của ngã. Một phần trần này cùng với trần sau hợp. Ở đây, nghiệp tạo sự hòa hợp nương dựa nơi hai trần. Hai vi trần ấy hòa hợp khởi tạo gọi là Đà-lạp-tỳ (Đời Đường gọi là thật). Ba trần như thế trở đi, lần lượt khởi rồi, tạo ánh sáng, nên gọi là lửa Đà-lạp-tỳ. Như vậy là trần củi cùng với trần củi hợp. Hai thứ củi lửa ấy lại cùng quán xét nhau. Do cùng quán xét, nên nhân quả được thành.

Luận giả nói: Sự việc kia cũng như kệ trước đã nêu: *Nếu lửa khác nơi củi, Lìa củi nên có lửa.* Các lỗi chấp như thế, trước đã ngăn trừ rộng, ở đây nên nói. Lại, chẳng phải trong đệ nhất nghĩa, lửa tạo ra ánh sáng. Vì sao? Vì nó là đại. Ví như các đại khác. Sự ngăn trừ về sinh khởi kia, tức trong đệ nhất nghĩa vi trần của hỏa đại không thể khởi tạo lửa Đà-lạp-tỳ. Vì sao? Vì do là vi trần. Như các vi trần khác.

*Hỏi:* Ông trước lập nghĩa có có lý do gì? Là khởi trần khác, hay là đều không khởi? Nếu khởi trần khác, thì nghĩa được lập tức hoại. Nếu đều không khởi, tức thí dụ là vô thể?

*Đáp:* Ông nói không đúng. Như phân biệt trước, chẳng phải là chỗ mong muốn của Tôi. Phân biệt sau, thí dụ cũng thành. Vì sao? Vì như vi trần của lửa không thể sinh ra lửa. Các trần như đất v.v... mỗi mỗi thứ đều như thế.

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, vi trần của lửa không thể sinh khởi lửa. Vì sao? Vì do khác nhau. Ví như nước. Như vậy, các nhân tạo tác, sinh khởi, hủy hoại, ở đây nên nói rộng.

Lại như người của Tăng khư nói: Như Tôi lập nghĩa: Tát thùỳ (minh tướng) Át-la-xà (trần), các sắc xúc lúc tăng gọi là lửa. Nếu đa mô (tối) lúc tăng thì gọi là củi. Thế nên nhất định do củi là nhân của lửa. Do củi làm nhân, nên quán xét củi nói về lửa. Luận giả nêu: Sự việc kia cũng có lỗi. Do trong đệ nhất nghĩa, nóng ấm không phải là thể của lửa. Vì sao? Do là đại. Như trước đã ngăn trừ về thí dụ. Lại nữa, kệ nêu:

*Nếu khác tức không đến.*

*Giải thích:* Nếu lửa khác với củi, do khác tức không đến. Ví như lửa chưa đến nơi củi. Do tác giả dụ cho lửa, tạo nghiệp dụ cho củi. Hai thứ ấy hòa hợp gọi là tạo tướng. Nghĩa chính là như thế. Lại nữa, kệ nêu:

*Không đến nên không đốt  
Không đốt nên không diệt  
Không diệt trụ tự tướng.*

*Giải thích:* Do lửa này không nhân nên lia củi được thành, tức trụ nơi tự tướng. Trụ nơi tự tướng nên gọi đó là thường. Đã không có nghĩa này, nên biết lửa củi không khác. Nếu lập là khác, như trước đã ngăn trừ. Ở đây nên nói rộng. Như kệ sau nói:

*Vật này cùng vật kia  
Là khác tức không đúng.*

Ngoại nhân nói: Nếu là khác thì không đến, tức mắc phải lỗi như thế. Như kệ trước nêu: Nếu khác tức không đến. Không đến nên không đốt v.v... Do khác có đến, nên không có lỗi như trên. Thế nào là nghiệm xét? Như người nữ và trượng phu khác nhau. Cùng đến là sự hiểu biết của thế gian không thể phá bỏ. Như kệ nói:



*Đốt khác với bị đốt  
Hai ấy hay cùng đến  
Như nữ đến trượng phu  
Như trượng phu đến nữ.*

Luận giả nêu kệ:

*Nếu đốt khác bị đốt  
Hai thứ ấy cùng đến.*

*Giải thích:* Ý của ông lập thí dụ khác. Người nam nữ ấy ví nếu như thế tức đều không cùng quán, do xứ của củi lửa đồng mà khởi, tương đến lại là khác. Không cùng quán xét, là có thể nói Tôi được nhân chẳng phải là toàn bộ. Như kệ nói:

*Lửa củi đã có khác  
Tức không cùng quán nhau.*

*Giải thích:* Đều không cùng quán: Nghĩa này là thế nào? Tức là tác giả, tạo nghiệp hòa hợp là không. Như củi lửa khác. Ý không muốn như thế. Vì sao? Vì do hai thứ ấy không đến. Ông nói tác giả, tạo nghiệp hòa hợp cùng khác, nghĩa này không đúng. Do chấp pháp riêng nên lập nghĩa có lỗi. Những gì là lỗi? Ông nói khác nhưng có thể cùng đến, như nam nữ, là cả hai không thể đạt được, do môn khác không thành, nên chẳng phải là lỗi của nhân không phải toàn bộ. Song do Ngoại nhân kia tự mê chấp nơi nghĩa, trí tuệ còn mỏng kém, nên nói như thế. Nơi phần đầu Phẩm thành lập củi lửa là một – khác, thí dụ không có nên cả hai đều chẳng thành. Ngoại nhân nói: Trong đệ nhất nghĩa có củi có lửa. Vì sao? Vì hổ tương quán xét. Đây nếu là không thì hai thứ cùng quán kia tức không thể có. Ví như sừng thỏ. Do có củi lửa, lại cùng quán xét nhau, nên được nói: Đây là củi của lửa. Đây là lửa của củi. Do nghĩa này nên thí dụ được thành. Luận giả nêu kệ:

*Nếu lửa quán nơi củi  
Nếu củi quán nơi lửa*

*Những gì Thế trước thành  
Mà nói cùng quán có?*

*Giải thích:* Nếu cùng quán: Là củi thành trước hay là lửa thành trước? Ông nên phân biệt. Hai thứ như ở đây không một thành trước, vì cùng quán riêng. Do trong đệ nhất nghĩa quán không thành, nên nghĩa của nhân chẳng thành, cũng là thí dụ có lỗi. Nếu ông nói ở trong thế để nên lập nhân này, thì cùng với nghĩa là trái nhau. Lại không thí dụ nên sự thành lập có lỗi. Nếu ý của ông cho củi ấy thành trước nên không có lỗi, thì nghĩa ấy không đúng. Như kệ nêu:

*Nếu như lửa quán củi  
Lửa thành rồi lại thành  
Củi cũng nên như thế  
Không lửa sao có được.*

*Giải thích:* Ông nêu nhất định tạo phân biệt như ở đây, lửa đã thành trước, sau quán củi. Nghĩa này là thế nào? Do củi không quán lửa, nên củi thành trước. Ý của lời nói là như thế, nhưng không muốn như vậy. Ở đây nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, củi ở trước lửa, là không có nghĩa như thế. Vì sao? Vì do có quán. Như tự thể của lửa, trước đã nói rộng. Ngoại nhân cho: Nếu củi cùng với lửa không một thứ nào thành trước, nay củi lửa cùng quán một lúc mà có, như sừng của bò có hai bên phải trái đồng thời sinh khởi. Nghĩa này được thành. Luận giả nêu kệ:

*Nếu đây đợi được thành  
Kia cũng đợi như thế  
Nay không một vật đợi  
Làm sao hai Thế thành.*

*Giải thích:* Đây là thế tướng của lửa. Kia là thế tướng của củi. Ý của Ngoại nhân muốn củi lửa cùng thành, mỗi mỗi đều có. Nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Do nhân của tự kia lại cùng quán xét nhau, sinh

chẳng thành. Nghĩa của lời nói là như thế. Lại nữa, dụ về sừng bò, cũng nên hỏi như vậy: Trong hai sừng ấy những gì là bên trái? Những gì là bên phải? Sự hiểu biết của người thế gian do cùng quán xét, nên loại thứ hai được thành, tức không có nghĩa như thế. Lại nữa, như kệ nêu:

*Nếu Thể đợi được thành  
Không thành làm sao đợi  
Không thành mà có đợi  
Đợi ấy tức không đúng.*

*Giải thích:* Nghĩa là vật kia chẳng thành, thì ở đây không có sự việc đợi. Nghĩa của lời nói là như thế. Ở đây nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa củi không quán lửa. Vì sao? Vì thể của lửa không thành. Như đất, nước v.v... Lại nữa, kệ nêu: *Không thành mà có đợi*, Ngoại nhân nếu nói như thế, là có lỗi. Vì sao có lỗi? Kệ nêu: *Đợi ấy tức không đúng*. Do không đợi, nên như hoa nơi hư không. Lại nữa, đợi ấy không đúng. Vì sao? Vì thể của củi là không. Ví như vật khác. Nơi môn lửa cũng nên tạo sự nêu bày như thế. Lại nữa, quan sát sự việc ấy, như kệ nói:

*Không lửa quán xét củi  
Củi chẳng không quán lửa.*

*Giải thích:* Củi không quán lửa, vì thể của củi không thành. Như đạo lý này, như trước đã nói, cũng ngăn trừ thể khác, là sự nói tiếp riêng kia. Do khác không thành, nên kệ nói:

*Không củi được quán lửa  
Lửa chẳng không quán củi.*

*Giải thích:* Ngăn trừ về cùng đợi, nên biết là cùng ngăn trừ về thể khác. Lại nữa, kệ nêu:

*Lửa không xír khác đến  
Trong củi cũng không lửa.*

*Giải thích:* Ngăn trừ về thể khác, nên cùng ngăn trừ đi là thật cùng với củi lửa. Hoặc có kẻ cho: Không củi có lửa. Hoặc nói có đọi. Hoặc nói không đọi. Cả hai đều không thành. Vì sao? Vì nếu không có Thể của củi thì lửa không có chỗ dựa. Chỗ dựa là không nên đi tức không thành. Trong củi cũng không lửa: Nghĩa này là thể nào? Do có sinh khởi. Ví như thức. Lại nữa, đã luận phá về củi lửa, phần còn lại cũng đồng ngăn trừ. Kệ nêu:

*Như củi, còn cũng ngăn  
Trong đi đến đã nói.*

*Giải thích:* Như trong đệ nhất nghĩa: Đã đi, chưa đi, lúc đi, đều không đi. Thì đã đốt, chưa đốt, lúc đốt, nghĩa cũng như thế. Vì sao? Vì do thiêu đốt. Như tự thể của lửa. Những thứ nghĩa như thế, ở đây nên nói. Lại nữa, như người đi không đi, người chưa đi không đi. Lìa cũng không đi. Nay, cũng trong đệ nhất nghĩa, người thiêu đốt không đốt, người chưa thiêu đốt không đốt, lìa cũng không đốt. Những nghiệm xét như thế trước đã nói rộng. Vì sao? Vì hai tạo tác đều không. Không người thiêu đốt nên cả hai đều có lỗi. Ví như khối đất, nên nói như thế. Lại nữa, như kệ nói:

*Tức củi chẳng là lửa  
Khác củi cũng không lửa.*

*Giải thích:* Ngăn trừ về một thể. Ngăn trừ về khác thể. Như thứ lớp ấy, trước đã giải nói. Kệ nêu:

*Lửa cũng không có củi  
Trong lửa cũng không củi  
Trong củi cũng không lửa.*

*Giải thích:* Như có trâu bò. Như hoa trong nước. Như trái cây trong đồ đựng. Các pháp kia như thế nên lửa củi không thành. Thí dụ là vô thể. Như phần đầu của Phẩm đã lập nghĩa: Có sự giữ lấy và người giữ lấy đều cùng quán xét, nên như lửa củi. Dụ ấy là không nên

không tránh khỏi lỗi. củi lửa là một khác, nên ngăn trừ về vô thể. Do nghĩa như ở đây, nên căn bản chẳng thành. Như kệ nói:

*Đã ngăn lửa cùng củi  
Tự giữ như thứ lớp  
Hết thấy tịnh trọn vẹn  
Bình chén, áo cũng thể.*

*Giải thích:* Thế nào là theo phương tiện ngăn trừ về tự giữ lấy? Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, tự giữ lấy kia là hai, không được một thể. Vì sao? Vì tác giả, tạo nghiệp, nên như người chặt cây và cây bị chặt. Tự và giữ lấy ấy cũng không khác thể. Vì sao? Vì do có quán xét, cũng là vật khác. Như giữ lấy tự thể, giữ lấy môn cũng nên nói rộng như vậy. Điều này lại là thế nào? Trong đệ nhất nghĩa, giữ lấy cùng với tự ngã không được khác thể. Vì sao? Vì do có quán xét. Cũng là vật khác. Ví như tự ngã. Như vậy trong đệ nhất nghĩa, sự giữ lấy của Điều-đạt, hoặc thành, chẳng thành, chẳng là đối tượng được giữ lấy nơi ngã của Điều-đạt. Vì sao? Vì do có quán. Cũng do ngã. Ví như ngã của Điều-đạt khác. Lại, trong đệ nhất nghĩa, ngã của Điều-đạt không giữ lấy sự giữ lấy của Điều-đạt. Vì sao? Vì do giữ lấy. Như Da-nhã giữ lấy. Như thế, sự giữ lấy của Điều-đạt, hoặc thành chẳng thành, không quán xét ngã của Điều-đạt. Vì sao? Vì do giữ lấy. Như Da-nhã. Như vậy, củi – lửa, ngã – giữ lấy, thứ lớp đã nói, hết thấy trọn vẹn, pháp dụ đều không thành. Bình chén, y phục v.v...: Các vật như bình chén kia, hoặc quả hoặc nhân, thật chung thật riêng, nên nhận biết như vậy. Vì sao nên nghiệm xét? Như hai thứ bình, đất, trong đệ nhất nghĩa không được là một thể. Vì sao? Vì tác giả cùng nghiệp. Như người chặt cây và cây bị chặt. Cũng không khác thể. Vì sao? Vì có quán xét. Vì cũng là quả. Như tự thể của đất.

Như ngăn trừ về củi - lửa, pháp sắc phi sắc cũng nên đối chiếu để ngăn trừ. Điều ấy lại là thế nào? Như cây Khu-đà-la, gốc rễ thân

cành lá cùng với cây Khu-đà-la không được là một thể. Vì sao? Vì lúc chặt một cành chẳng phải là chặt tất cả. Ví như cây gai. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, cây Khu-đà-la cùng với gốc rễ thân cành lá của nó, không được khác thể. Vì sao? Vì gốc rễ v.v... lúc hoại thì cây cũng hoại. Như tự thể của gốc rễ v.v... Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, các sợi ngang dọc kia cùng với thể của vải lụa là không khác. Vì sao? Vì do có quán. Những thứ ấy lúc hoại thì vật kia cũng hoại. Như tự thể của sợi dọc. Như một thể, khác thể cùng với một - khác, đều có lỗi như trước, ở đây nên nói rộng. Do như thế, nên trong đệ nhất nghĩa, quán xét đúng như lý, hoặc một hoặc khác, thể ấy là không thành. Ở trong thế đế, tự tại nêu bày, không trái với sự hiểu biết của thế gian. Thuận theo giới định tuệ, trong thế đế nói, nhưng người thế gian chấp là đệ nhất nghĩa đế. Nhằm ngăn trừ chấp ấy, nên như kệ nói:

*Nếu chấp ngã chân thật  
Các pháp mỗi mỗi khác  
Nên biết người nói ấy  
Không hiểu nghĩa Thánh giáo.*

*Giải thích:* Vì sao không hiểu nghĩa của Thánh giáo? Tức nghĩa hiện thấy cùng nghiệm xét, đều không thành, nhưng chấp là thật nên gọi là không hiểu. Ý ở đây là như thế. Do nghĩa đó nên trong phẩm này đã nêu rõ là chẳng một chẳng khác về nghĩa duyên khởi riêng nhằm mở chỉ rõ cho Hành giả. Thế nên được thành. Như trong Kinh Phạm Thiên Vương Vấn, kệ nói:

*Lìa thân không thấy pháp  
Lìa pháp không thấy thân  
Chẳng một cũng chẳng khác  
Phải nên thấy như thế.*

*Giải thích:* Thấy như thế: Nghĩa là không thấy như kiến chấp kia.

Các Kinh như vậy, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Củi Lửa.

✽

### **Phẩm thứ 11: QUÁN VỀ SINH TỬ**

Lại nữa, Phẩm trước đã ngăn trừ, làm rõ các pháp là vô tánh, đối tượng đối trị là không, nên tự tánh là không. Nay muốn khiến kẻ khác hiểu, ngộ về tánh của sinh tử là không tự thể, nên có phẩm này.

Ngoại nhân nói: Trong đệ nhất nghĩa có năm âm ấy. Vì sao? Do Đức Thế Tôn đã tạo nên tên gọi riêng để giảng nói, cùng vì dứt hết pháp ấy, nên khéo tạo phương tiện để thuyết giảng. Ở đây nếu không có, thì Đức Như Lai tức không nên tạo tên gọi riêng để giảng nói, cũng không cho là nên trừ hết pháp kia. Như không có đầu thứ hai, không thể nói là mắt bị bệnh. Do ở đây có, nên mới tạo tên gọi riêng để thuyết giảng: Nay các Tỳ-kheo! Sinh tử dài xa, có đến nhưng không biên vực. Các người phàm phu không hiểu chánh pháp, không biết nẻo xuất ly. Thế nên các ông vì dứt trừ hết sinh tử, nên tùy thuận hành tác, nên tu học như thế. Do nghĩa như vậy, nên nói nhân có sức mạnh, vì vậy nên biết là có ấm kia.

Luận giả nêu: Ông tuy nêu dẫn lời bậc Thánh nhưng chưa am tường Thánh chỉ. Nghĩa này là thế nào? Do Đức Phật Thế Tôn, thấy các phàm phu, từ vô thị đến nay, ở trong sinh tử chưa khởi sự đối trị. Do không đối trị nên cứ lưu chuyển không dứt. Từ phiền não sinh nghiệp. Từ nghiệp sinh đời sống. Do đời sống nối tiếp thọ đầy các khổ như kho tàng của thế gian. Đức Phật thấy rõ như vậy rồi, nên nói lời ấy: Sinh tử dài xa, cũng như huyền mộng. Lại, khổ của sinh tử là vô số vô lượng. Đức Như Lai vì muốn dứt hết sinh tử nên kiến lập chúng sinh ở trong sự siêng năng tinh tấn, hoặc quán xét đúng

thực về sinh tử Niết-bàn, theo đệ nhất nghĩa là không có mảy may sai biệt. Nếu ông muốn khiến trong đệ nhất nghĩa, sinh tử Niết-bàn có sự việc, thì nghĩa của nhân không thành. Hoặc trong thế để phân biệt về nhân, thì thí dụ là vô thể. Như Đức Phật trước nói sinh tử là không biên vực, tức nhằm đối trị, phá bỏ các thuyết cho là không nhân, nêu rõ có nhân là khởi đầu có thể sinh các pháp. Nói có sinh khởi, là Đức Như Lai, vì một phần chúng sinh kia nên thuyết giảng như vậy. Có các ngoại đạo, muốn tìm kiếm lỗi lầm, nên nêu vấn nạn nơi Đức Phật Thế Tôn. Như kệ nói:

*Sinh tử có biên chăng?  
Phật nói hoàn toàn không  
Sinh tử ấy không biên  
Trước sau không thể đạt.*

*Giải thích:* Từ khi chưa khởi Thánh đạo đối trị, do sinh tử nối tiếp không dứt, lần lượt làm nhân, khởi đầu vô định, thế nên là vô tận vô biên thành lập, nêu bày trong thế để, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Người có tâm tin, tin lời nói của Đức Thế Tôn là không điên đảo, chẳng phải như kẻ không tin. Vì sao? Vì kẻ có tâm điên đảo chỉ nói và nghiệm xét tương tự. Nhằm đối trị điều ấy, nên thuyết giảng như vậy: Chúng sinh của thời kiếp sơ kia, thân căn, giác tỳ đều do nghiệp thiện bất thiện nơi đời trước làm nhân tạo thành. Vì sao? Vì có thể làm nhân khởi các pháp khổ vui. Như các tỳ của thân căn hiện tại. Như thế là không cùng giữ lấy nhân của cảnh giới. Có thể tạo lợi ích, nuôi lớn. Có thể vì người khác tạo lợi ích. Tạo nhân vui giận của kẻ khác. Có thể làm pháp bị tan hoại. Vì cũng giữ lấy nhân của cảnh giới. Các nhân như thế, lập nghĩa nêu thí dụ, nói rộng như trước. Nên nhận biết như vậy.

Ngoại nhân nói: Sinh tử có khởi đầu. Vì sao? Vì do có biên vực. Pháp nếu có biên vực, chẳng phải cho là vô thí. Ví như bình chén v.v... Do lúc chánh trí đầy khởi, thấy biên vực của sinh tử. Như Tôi



đã nói về nhân có sức mạnh. Thế nên nhất định sinh tử là có khởi đầu. Luận giả nêu kệ:

*Chẳng riêng nơi sinh tử  
Cõi đầu chẳng thể đạt  
Tất cả pháp cũng thế  
Đều không có cõi đầu.*

*Giải thích:* Bình chén v.v... là không có khởi đầu. Vì sao? Vì nhân lần lượt sinh khởi. Đầu đã không thành thì thí dụ tức hoại. Nghĩa lập có lỗi. Ông nói có biên là nhân, nghĩa cũng không đúng. Vì sao? Vì phân biệt hư vọng về sinh tử có nhân, Đức Phật đã không ghi nhận. Nghĩa này như phần say sẽ nêu bày.

Ngoại nhân nói: Nếu ông muốn cho sinh tử là vô thi, sinh tử như thế cũng nên là vô chung. Vì sao? Vì do là vô thi. Ví như trượng phu, cùng hư không kia. Luận giả nói: Ông nêu trượng phu cùng với pháp khác không khởi, ở trong thế đế cũng không ứng hợp. Vì sao? Vì thể của pháp không thành. Thí dụ là không. Lúa thóc v.v... kia trong môn thế đế tuy lại vô thi, nhưng thấy có diệt hoại, ông lập vấn nạn, so với nghĩa là trái nhau.

Lại nữa, có kẻ thông sáng kiêu mạn khác, cho: Đức Bà-già-bà của ông không có Nhất thiết trí. Vì sao? Vì ông ấy nói sinh tử không có biên vực đầu tiên, tức tự muốn làm rõ mình là không trí. Ví như xác chết không nhận biết rõ là ai. Luận giả nêu: Vì nhằm trừ bỏ chấp trước nên giảng nói như thế. Nghĩa này là thế nào? Các ngoại đạo phân biệt về sinh tử, cho là có biên vực đầu tiên. Thế nên Đức Phật nói là không có biên vực ban đầu. Không có biên vực ban đầu, tức nói sinh tử là vô thi. Vì sao là vô thi? Vì do biên vực ấy là không. Sinh tử vô thi như vậy, biên vực ban đầu không thể thấy biết, chẳng phải Đức Bà-già-bà đối với sự việc ấy là không trí. Lại nữa, sinh tử không có biên vực, ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, các ám tợ như trước không có như thế. Vì sao? Vì không có biên vực

trước. Ví như chủ huyền thuật tạo ra người đàn ông huyền. Ngoại nhân nói: Vì thức không phân biệt giữ lấy các sắc nơi người huyền do chủ huyền thuật kia tạo ra, làm cảnh. Các sắc ấy, ở trong thời gian sau cũng có như thế, nên thí dụ là vô thể.

Luận giả nói: Chủ huyền thuật đã tạo ra người đàn ông huyền, tự nó là không có Thể thật, sự thấy biết cũng như vậy. Do thức không phân biệt trong cảnh giới của sắc người đàn ông được huyền tạo, tự thể là không, nên thí dụ được thành, không có lỗi là vô thể. Vì vậy, ông nói sinh tử là có, cùng là dứt trừ hết sự việc ấy, dẫn lời Phật nói làm nhân, điều ấy đều không thành. Ngoại nhân cho: Trong đệ nhất nghĩa có ám nói tiếp. Đó gọi là sinh tử. Vì sao? Vì chúng ở đây là có. Đây nếu không có, thì trong kia cũng không. Ví như sừng thỏ. Do trong sinh tử có nhiễm có tịnh nên sinh tử là có. Điều mong muốn của Tôi là nghĩa đã thành lập. Ông cho là nhân chẳng thành cùng trái với nghĩa, tức là không đúng. Luận giả nêu kệ:

*Đây đã không trước sau  
Trong kia sao đạt được.*

*Giải thích:* Như trong kia, thể chẳng thể đạt được. Nghĩa của lời nói là như thế. Ví như huyền sư huyền tạo ra người nam, ở trong sự nối tiếp ấy cầu tìm thể, là không có nghĩa như vậy. Vì sao? Vì do trước sau không thành, trong ấy là vô thể, ông nêu dụ là không đúng. Như lỗi đã nói, nay trở lại ở nơi ông. Như vậy, quán xét đúng thật về sinh tử là vô thể. Kệ nói:

*Thể nên trước sau giữa  
Thứ lớp ấy không đúng.*

*Giải thích:* Trước giữa sau: Nghĩa là sinh lão tử. Ngoại nhân hoặc nói sinh tử có tự thể. Vì sao? Vì có sinh già chết. Như Thạch nữ không có con, nên không thể nói là có sinh già chết: Chấp ấy là không đúng. Vì sao? Vì con của Thạch nữ kia, sinh già chết nơi đầu

giữa sau là không thành. Nghĩa của nhân không thành nên thí dụ là vô thể. Do trong đệ nhất nghĩa, một vật sinh v.v..., tự thể là không thành. Lại nữa, vì sao sinh v.v... nơi thứ lớp đầu giữa sau là không thành? Nên quán xét kỹ. Như kệ nói:

*Nếu cho sinh là trước  
Già chết là ở sau  
Sinh tức không già chết  
Không chết mà có sinh.*

*Giải thích:* Nếu ý của ông cho sinh là trước, nên lia già chết, riêng tự mà sinh. Hoặc nhất định có vật lia sự sinh ấy, như thể của vật đó, rốt cuộc không thể được. Ví như ngựa lửa, tự thể không sinh khởi. Vì sao? Vì ngựa không phải là lửa. Ý của lời nói là như thế. Trước không nay khởi gọi là sinh. Luôn nối tiếp biến đổi gọi là già. Mạng căn đoạn hoại gọi là chết.

Lại nữa, không chết mà có sinh: Nghĩa là đời trước không chết, như thế mà sinh. Nhưng không phải là điều mong muốn. Lại, ở đây lập nghiệm xét. Trước già chết không thể có sinh. Vì sao? Vì tự thể kia. Ví như lửa ở trước sự nóng ấm. Lại nữa, nếu ông muốn tránh khỏi lỗi lầm như thế, nói như vậy: Trước có già chết, sau có sinh, là cũng không đúng. Như kệ nói:

*Nếu trước có già chết  
Nhưng sau có sinh khởi  
Chưa sinh tức không nhân  
Làm sao có già chết.*

*Giải thích:* Không có pháp chưa sinh mà có già chết, do nương dựa nơi vô thể. Ý của lời nói là như thế. Lại nữa, ở đây lập nghiệm xét. Trước sinh là già chết, tức là không đúng. Vì sao? Vì do pháp ấy là thể. Ví như trụ. Ngoại nhân nói: Già chết tùy thuộc nơi sinh, nên không có lỗi như thế. Luận giả nêu kệ:

*Sinh cùng với già chết  
 Cùng lúc tức không đúng  
 Lúc sinh tức là chết  
 Hai cùng lỗi không nhân.*

*Giải thích:* Vì sao không đúng? Vì do lúc sinh tức là chết, không có nghĩa như thế. Vì sao? Vì sinh là vô thể. Nghĩa này, thế gian là không có. Sinh là vô thể: Là mắc phải lỗi làm gì? Cả hai cùng có lỗi là không nhân. Hai, nghĩa là già chết đồng thời. Do cùng sinh. Như già chết không phải là nhân của sinh. Nay sinh cũng không phải là nhân của già chết. Thế nên già chết đồng thời khởi, nghĩa này là không đúng. Do ở đây có quán xét. Nên kệ nói:

*Nếu chúng trước sau cùng  
 Thứ lớp đều không đúng  
 Vì sao sinh hý luận  
 Cho có sinh già chết?*

*Giải thích:* Do nghĩa này, nên trong đệ nhất nghĩa không nên đẩy khởi hý luận, như phần đầu của Phẩm đã nêu. Vì sinh già chết là nhân nên thành lập sự sinh tử, nghĩa này không thành. Do không tránh khỏi lỗi lầm đã nói ở trước. Như sinh, già, căn cứ theo trước sau giữa quán xét chẳng thành. Các pháp còn lại, tự đều cũng đối chiếu theo đây để luận phá. Điều này lại là thế nào? Nay nên hiển bày. Như kệ nêu:

*Các nhân quả như thế  
 Cùng với Thế tướng kia  
 Thọ cùng người thọ nhận  
 Hết thấy pháp hiện có.  
 Không chỉ nơi sinh tử  
 Biên trước chẳng thể được*

*Tất cả pháp như vậy  
Đều cũng không biên trước.*

*Giải thích:* Tất cả pháp: Nghĩa là trí của chủ thể lường xét, đối tượng lường xét cùng với đối tượng được nhận biết. Được giải thoát: Là hành giải thoát. Như thể tướng của nhân quả do thuyết kia đã lập, là đều không đúng. Nghĩa ấy như thế nào? Nay nêu bày phần ít. Nghĩa là trong đệ nhất nghĩa, các mầm như lúa thóc v.v... kia trước không có. Vì sao? Vì do quả ấy. Như tự thể của mầm. Nếu ông muốn được nhân trước quả, là cũng không đúng. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, nhân trước không có quả, do không nhân. Người Tăng khư nói: Có nhân như thế. Có thể hiểu rõ về quả kia. Luận giả nêu: Ông cho có nhân có thể hiểu rõ về quả: Là cũng không đúng. Vì sao? Vì nhân kia có vô số quả cũng riêng khác. Ví như khối đất bùn tạo nên bình chén ấy. Lại nữa, vật của chủ thể hiểu biết rõ cùng vật của đối tượng được hiểu rõ, chúng có khác biệt. Ở đây cho là không dị biệt. Như ngọn đèn của Nhật bảo châu cùng với ánh sáng của cỏ thuốc có sai biệt. Bình chén v.v... thì không riêng khác. Nếu cho nhân quả đồng thời, là cũng không đúng, do trong đệ nhất nghĩa, mầm, lúa, hai thứ không thể đồng thời. Vì sao? Vì một thời sinh khởi. Như hai sừng của bò. Lại nữa, tướng cảm nòng thông xuống ở trước thể của bò, tức không có nghĩa như thế. Vì sao? Vì sự nương dựa là vô thể. Như vách tường và hình vẽ. Tướng như thế trước có Thể là cũng không đúng. Vì sao? Vì do thể kia. Ví như thể của đại trượng phu không ở trước tướng trượng phu. Lại như đất không ở trước tánh cứng chắc.

Lại nữa, hai pháp thể tướng đồng thời sinh khởi, là cũng không đúng. Vì sao? Vì đồng thời khởi. Ví như hương vị. Như trước đã luận phá rộng. Như phần đầu của Phẩm đã thành lập, cùng với lỗi lầm kia đã nói về khổ không, khiến người thông tỏ, là đối tượng được làm rõ của phẩm. Do nghĩa ấy nên chứng cứ ấy được thành.

Như trong Kinh Bát-nhã Ba-la-mật nói: Đức Phật nói với Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: Này thiện nam! Sắc không sinh không tử. Như thế, thọ tướng hành thức không sinh không tử. Nếu sắc thọ tướng hành thức không sinh không tử, thì đó gọi là Bát-nhã Ba-la-mật. Lại nữa, này Cực Dũng Mãnh! Như Niết-bàn là không biên vực, tất cả pháp cũng không biên vực.

Các Kinh như vậy, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Sinh Tử.

**HẾT - QUYỂN 7**

# BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

## QUYỂN 8

### Phẩm thứ 12: QUÁN VỀ KHỔ

Lại nữa, khổ không có tự tánh, đối tượng được đối trị là không. Vì nhằm ngăn trừ lỗi chấp cố định nên có Phẩm này.

Ngoại nhân nói: Trong đệ nhất nghĩa có các âm ấy. Vì sao? Vì do có khổ. Ở đây nếu không có, tức không có khổ kia. Như đầu thứ hai. Âm là khổ. Như kệ của kinh nói:

*Khổ tập cũng thế gian  
Xử kiến cùng kia có.*

Do nghĩa này, nên trong đệ nhất nghĩa có các âm ấy. Luận giả nói: Phân biệt hư vọng về khổ là không đúng. Như kệ nói:

*Có người muốn cho khổ  
Tự tạo cùng tha tạo  
Cùng tạo, không nhân tạo  
Quả ấy đều không đúng.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, có vô số vô lượng quán xét như lý. Tức những thứ kia đều không đúng. Vì sao quán xét, khổ không phải là tự tạo. Như kệ nói:

*Khổ nếu do tự tạo  
Tức không từ duyên sinh.*

*Giải thích:* Do tự tạo là không dựa nơi nhân duyên. Vì thế khổ từ duyên khởi. Tức không có nghĩa này. Nhưng thuyết kia không đúng, lại muốn đạt được. Nghĩa này là thế nào? Nghĩa là từ duyên khởi. Như kệ nêu:

*Do ám hiện làm nhân  
Ám vị lai được khởi.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, các ám nối tiếp gọi là Điều-đạt, chẳng phải là Điều-đạt tạo. Vì sao? Vì dựa nơi duyên khởi. Ví như một hữu, do ám hiện tại làm nhân, dẫn dắt ám sau sinh khởi. Nghĩa chính là như thế.

Lại nữa, người của Tỳ-thế-sư nói: Các căn như thân v.v..., giác tu tuy riêng, nhưng ngã thì không khác. Người kia cho một trụ khắp cũng là tác giả tạo ra khổ ấy, là tự tạo. Nếu nói các hành nơi sát-na sát-na sinh diệt, là vô thường, thì thuyết này có lỗi. Mắc phải những lỗi gì? Tâm ấy, nơi sát-na khổ cùng sinh, chẳng tức khổ này nơi sát-na tâm tạo, nên chẳng phải là tự tạo, cũng chẳng phải là tha tạo. Vì sao? Vì sự tạo tác nghiệp của tha là tự thọ nhận quả. Nghĩa này là không đúng. Ý của ông nếu muốn khiến tha tạo tác: Tức trái với tự Tất-đàn. Luận giả nói: Ở đây lập nghiệm xét. Ông nói trượng phu tức là người tạo tác, nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì do chúng là thường. Ví như hư không. Do thường nghiệm xét, nên nhân biết không phải là người tạo tác. Trượng phu tạo tác, tự thể của pháp bị phá, nghĩa lập có lỗi.

Lại nữa, nếu ông nhất định cho ngã tạo ra khổ này, tức không từ duyên khởi, có lỗi như thế. Nghĩa ấy là thế nào? Do trong pháp của Tôi gọi khổ là ngã. Ý của nghĩa là như vậy. Lại, nếu nói trượng phu tạo nghiệp tức là tự tạo, chẳng phải là không nhờ vào nhân duyên khác cùng tạo, sau có thể khởi, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì do vô lượng nhân cùng Ta tạo khổ. Nên nhận biết như thế. Như cỏ khô cùng với phân bò v.v... là tạo duyên của lửa. Ý nghĩa chính là như vậy.



Lại nữa, khổ của Điều-đạt chẳng phải là do ngã của Điều-đạt tạo. Vì sao? Vì do khổ, nên như Da-nhã khổ. Ông trước nói: Nếu sát-na nơi các hành không khác với người tạo tác, thì chỗ tạo nghiệp ấy tức là tự tạo. Nay sẽ đáp lại ông. Trong đệ nhất nghĩa, khổ là không thể nêu bày, nên Tôi không có lỗi. Trong thế đế kia, tướng do nối tiếp nên nhân quả không khác. Thế gian cùng thấy, nói như thế này: Như nói đèn của xứ kia đi đến nơi cây Am-la này, là tôi đã gieo trồng. Đây cũng như thế. Thời gian sau có tướng cùng với tư duy trước kia nối tiếp. Nhân quả không khác với trước có cùng tư duy. Sát-na này tạo gọi là tự tạo. Do sát-na trước tư duy đã tích tập nghiệp thiện bất thiện. Nghiệp kia lúc diệt, cùng với nghiệp sau làm nhân. Như ngọn lửa của đèn kia, trước làm nhân cho sau. Như vậy lần lượt nối tiếp cho đến có được quả, nên chẳng phải là không tạo tác mà được. Cũng chẳng phải là tạo tác rồi diệt mất. Nếu ý của ông cho các hành nơi sát-na, trước đã tích tập nghiệp, là không thọ nhận quả sau. Vì sao? Vì do chúng khác nhau, như sự nối tiếp riêng khác. Nghĩa này là không đúng. Như kệ nói:

*Xứ xứ pháp duyên khởi  
 Chẳng tức là duyên kia  
 Cũng chẳng khác duyên kia  
 Chẳng thường cũng chẳng đoạn.*

*Giải thích:* Tất-đàn của Tôi là như thế. Ông lập khác làm nhân, nghĩa này là không thành. Vì sao? Vì do tâm trước nơi sát-na đã truyền lại nghiệp. Sự đối trị chưa sinh, nên nối tiếp cùng với quả, do công năng hơn hẳn đối với khác. Ví như dùng nước nhựa Tử khoáng ngâm hạt cây Ma-đa-lộng-già rồi đem gieo trồng, thời gian sau, trong hoa của cây kia có màu sắc Tử khoáng, không trái với thế đế.

Lại nữa, thuyết cho là có trọng phụ, nói: Một biên tạo nghiệp. Một biên thọ nhận quả, nên không có lỗi như trên. Luận giả cho: Một

biên kia không tạo mà được. Một biên này đã tạo rồi bị hoại mất. Do biên tạo nghiệp vĩnh viễn không đạt được quả, tức có lỗi này. Ngoại nhân nói: Ngã là một nên không có lỗi. Làm sao nhận biết là một? Là cùng với một số tương ứng. Luận giả nói: Ngã cùng với một số tương ứng, là không có nghĩa như thế. Vì sao? Vì do có. Ví như một số. Do nghĩa ấy nên khổ không phải là tự tạo, cũng không phải là tha tạo. Nghĩa này là thế nào? Như kệ nói:

*Nếu ám trước khác sau  
 Ám sau khác với trước  
 Ám này từ kia sinh  
 Nên nói tha tạo khổ.*

*Giải thích:* Nếu người muốn cho khổ do tha tạo, thì thể của pháp không thành, nghĩa lập có lỗi, nhưng thật sự là không đúng. Vì sao không đúng? Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, ám sau của Điều-đạt đối với ám trước không phải là tha. Vì sao? Vì là ám của Điều-đạt. Ví như thể của tự ám sau. Lại, thể của khổ kia nối tiếp không khác, nên lập nghĩa, thí dụ như trước, nên biết.

Lại nữa, chấp có người, nói như vậy: Nghiệp do tha đã tạo, tự thọ nhận quả, nghĩa này là không đúng. Vì sao? Vì các phần vị sai biệt đều là người tạo, nên gọi là tự tạo khổ, cũng gọi là tha tạo, là hai nhà đã lập, Tôi không có lỗi ấy. Luận giả nói: Ông chỉ có lời này, là cũng không đúng. Như kệ nói:

*Nếu người tự tạo khổ  
 Là khổ không người khác  
 Những gì là người kia  
 Nói người tự tạo khổ.*

*Giải thích:* Những gì là khổ? Là tướng của năm ám. Là khổ ám kia không riêng có người, vì sao nói người tạo ra khổ? Lại nữa, nếu ông chấp, nói người cùng với năm ám chẳng một chẳng khác, nghĩa

này là chẳng đúng. Vì sao? Vì chỉ ở nơi năm âm nêu đặt tên gọi Điều-đạt. Không người có thể đạt được, do duyên khởi. Ví như bình chén v.v... Như thế, trong đệ nhất nghĩa, người kia không thành. Người đã không thành, là không có người tạo khổ. Lại nữa, kẻ khác tạo khổ, nghĩa ấy là không đúng. Như kệ nói:

*Nếu kẻ khác tạo khổ  
 Năm giữ cùng người này  
 Lìa khổ sao có tha  
 Mà nói tha tạo khổ.*

*Giải thích:* Lìa khổ không có người, trước đã ngăn trừ. Người có Thể khác khiến chứng biết, do không nghiệm xét. Như thế, tự tạo khổ không thể được. Trước đã lập nghiệm xét hiểu các thứ chưa hiểu rõ. Thế nên kệ nêu:

*Tự tạo nếu không thành  
 Xứ nào có tha tạo  
 Nếu người khác tạo khổ  
 Trở lại là tự tạo.*

*Giải thích:* Không có tự tạo khổ, nhưng chỉ rõ nói tha tạo khổ, lời ấy là không đúng. Như sự nói tiếp khác quyết định về nghiệp báo, nói tha tạo khổ: Là không có nghĩa như thế. Vì vậy kệ nói: *Xứ nào có tha tạo?* Ý của lời nói là như vậy. Ông nói phần vị có sai biệt, còn người thì không khác: Đây là vọng ngữ. Do nghĩa này, nên hoặc tự tạo khổ, hoặc tha tạo khổ, ở đây đều không đúng.

Lại nữa, Ni-kiền-tử khác nói như vậy: Người tự tạo khổ, nên khổ là tự tạo, nhưng khổ chẳng tức là người, gọi là tha tạo. Thế nên hai môn tự tạo tha tạo được thành.

Luận giả nêu kệ:

*Tự tạo khổ không đúng.*

*Giải thích:* Không có người tạo khổ. Nghĩa ở đây là như thế. Do khổ không có tự thể, vì người là vô thể. Nếu cho thể của khổ là người, thì nghĩa cũng không đúng. Vì sao? Kệ nêu:

*Khổ không lại tạo khổ.*

*Giải thích:* Như kệ trước nói:

*Khổ nếu là tự tạo*

*Tức không từ duyên khởi.*

Hai câu này, như nơi phân kia đã ngăn trừ. Ý của lời nói là như thế. Lại nữa, nếu khổ trở lại tạo khổ, tức là quả trở lại tạo quả. Lại khổ tự khởi, không đợi nhân duyên. Hai thứ này thế gian không thấy. Ông trước có nói: Khổ chẳng tức là người, người ấy tạo khổ gọi là tha tạo. Thuyết ấy là không phải. Như kệ nêu:

*Nếu do tha tạo khổ.*

*Giải thích:* Ý của Ngoại nhân muốn cho người là tha. Người này là vô thể, không có khả năng tạo khổ. Do đâu không tạo? Do người kia là không. Không tức là không vật, làm sao khởi tạo? Không khởi có thể, là điều người trí không muốn. Thế nên kệ nói:

*Không tha ai tạo khổ?*

*Giải thích:* Không có nghĩa của tha ấy. Ý của lời nói là như vậy. Do nghĩa này, nên tự tạo tha tạo, điều ấy đều không đúng. Thuyết cho cả hai cùng tạo nói: Do cả hai cùng tạo nên không có lỗi. Vì nhằm ngăn trừ lối chấp này, nên A-xà-lê nêu kệ:

*Nếu mỗi mỗi tạo thành*

*Đáng nói hai tạo khổ.*

*Giải thích:* Mỗi mỗi chẳng tạo, như trước đã ngăn trừ. Khổ chẳng phải tự tạo, cũng chẳng phải tha tạo. Thế nên ông nói cả hai thứ tạo khổ, nghĩa ấy là không đúng. Cũng không phải không nhân.

Vì sao? Vì chấp không nhân ấy, như nơi phẩm không sinh khởi đã ngăn trừ. Ở đây kệ nêu:

*Tự tha hai không tạo  
Không nhân sao có khổ?*

*Giải thích:* Phẩm này trước giờ đã nói về việc ngăn trừ các chấp nơi khổ, nếu cho là không nhân, tức cũng không có khổ. Không nhân mà có khổ, tức không có nghĩa như thế. Do trong đệ nhất nghĩa, khổ không thể đạt được. Ý của lời nói là như thế. Vô số thứ quán xét như vậy về khổ kia là vô thể. Nơi phần đầu phẩm, Ngoại nhân nói: Có các ám, do khổ là nhân, trong đệ nhất nghĩa, chấp này không thành. Như kệ nói:

*Không quán riêng nơi khổ  
Bốn thứ nghĩa không thành  
Các pháp hiện có ngoài  
Bốn thứ cũng đều không.*

*Giải thích:* Như đạo lý đã nói ở trước, quán xét sắc v.v... bên ngoài kia cũng không có nghĩa ấy. Vì sao sắc không tự tạo? Hoặc có hoặc không, nhân đều không đúng, như trước đã nêu. Lại từ duyên khởi, nên tự thể của mầm cây không gọi là tự tạo tác. Nếu nói từ các đại tạo tác 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 do chúng là ngoài. Như tự thể của sắc. Lại, ngăn trừ về chấp thật có, vì sắc là không có tự thể, nên nghĩa của tha chẳng thành. Cũng chẳng phải là cùng tạo. Do mỗi mỗi không thành nên cũng chẳng là không nhân. Vì sao? Vì chấp không nhân ấy, trước đã ngăn trừ.

Như thế thì âm thanh v.v... cũng nên đối chiếu theo đây để luận phá. Do đó, nơi phần đầu phẩm nói nhân do khổ, là có lỗi lầm, nghĩa ấy không thành. Nay trong phẩm này, vì muốn làm rõ về nghĩa khổ là không, thế nên được thành. Như trong Kinh Bát-nhã Ba-la-mật nói:

Đức Phật nói với Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: Này thiện nam! Sắc chẳng phải là khổ, chẳng phải là vui. Như thế, thọ tưởng hành thức chẳng phải là khổ, chẳng phải là vui. Nếu sắc thọ tưởng hành thức chẳng phải là khổ, chẳng phải là vui, thì đó gọi là Bát-nhã Ba-la-mật.

Lại như trong Kinh Phạm Vương Vấn nói: Thế nào gọi là Thánh đế? Hoặc khổ hoặc tập hoặc diệt hoặc đạo không gọi là Thánh đế. Khổ tập diệt đạo kia không sinh khởi mới gọi là Thánh đế.

Lại nữa, trong thừa Thanh văn, Đức Thế Tôn nói: Có vị Tỳ-kheo thưa hỏi Đức Phật: Thưa Cù-đàm! Khổ là tự tạo chăng? Phật nói: Chẳng phải. Là tha tạo chăng? Phật nói: Không phải. Là cả hai cùng tạo chăng? Phật nói: Không phải. Là không nhân tạo chăng? Phật nói: Không phải.

Các Kinh như thế, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Khổ.

\*\*

### Phẩm thứ 13: QUÁN VỀ HÀNH

Lại nữa, vì khiến người khác hiểu rõ về tất cả các hành với vô số sai biệt đều không có tự tánh, nên có Phẩm này. Ở đây Ngoại nhân đã dẫn kinh, lập nghĩa. Như kệ nói:

*Đức Thế Tôn nói chúng  
Pháp hư vọng cướp đoạt.*

*Giải thích:* Làm sao nhận biết pháp như các hành kia là hư vọng? Vì các hành ấy, tự thể là không, dối gạt hàng phàm phu. Tà trí phân biệt, cho là có thể đạt được, nên là hư vọng. Lại, có thể vì chúng, nên sự nhớ nghĩ về cảnh giới của đệ nhất nghĩa để bị sai lầm, mất nhân, nên là pháp hư vọng. Đức Thế Tôn thuyết giảng: Nghĩa là ở trong các kinh, Đức Phật đã nói với chư vị Tỳ-kheo: Pháp hư vọng

cướp đoạt ấy, nghĩa là tất cả pháp hữu vi. Còn sự thật tối thượng là pháp Niết-bàn chân chánh. Như thế, các hành là pháp cướp đoạt, là pháp diệt hoại. Trong pháp Thanh văn đã thuyết giảng như vậy. Nơi kinh Đại thừa cũng nêu bày như thế: Các pháp hữu vi đều là hư vọng. Các pháp vô vi đều chẳng phải là hư vọng. Hai A-hàm (giáo pháp) này đều nêu rõ các hành là pháp hư vọng. Nghĩa ấy được thành. Luận giả nói: Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, các pháp nội là không. Vì sao? Vì là pháp cướp đoạt. Như người huyễn hóa. Ngoại nhân nói: Lập nghĩa, nêu ra nhân không có sai biệt. Ông nói trong đệ nhất nghĩa, các pháp là không, là không thật có, là pháp cướp đoạt, cũng không thật có. Nêu ra nhân là thiếu nên nghĩa lập không thành, có lỗi lầm. Luận giả nêu kệ:

*Nếu pháp vọng đoạt không  
Có, sao gọi cướp đoạt?*

*Giải thích:* Ông cho lập nghĩa nêu dẫn nhân đều không thật có, nếu như thế thì đây đã là không, rốt cuộc có vật gì để có thể gọi là cướp đoạt? Do là vô thể. Ví như sừng thỏ. Thế nên hư vọng cướp đoạt, hai lời ấy chẳng phải là vô nghĩa. Lại có nghĩa gì khi phân biệt cảnh giới. Tự thể của chúng là không, là nghĩa hư vọng. Có chẳng như thật, dụ như bóng sáng, là nghĩa cướp đoạt. Nhân cùng với nghĩa được lập, hai thứ ấy chẳng đồng. Thế nên tôi không lập nghĩa có lỗi là nhân thiếu. Không có hai lỗi, nên nghĩa được mong muốn đã thành. Lại nữa, nói cướp đoạt, là Đức Thế Tôn nhằm nhổ bật hẳn gốc rễ của chương phiền não cùng chương trí, khiến chúng hoàn toàn được dứt trừ sạch, nên giảng nói như vậy. Như kệ nêu:

*Đức Thế Tôn nói đây  
Là hiển bày nghĩa không.*

*Giải thích:* Nói cướp đoạt: Là cùng với không, thể là không khác. Như nói xứ kia có khói, đây nói xứ kia có lửa. Ngoại nhân cho: Nói hư vọng: Chẳng phải là vô nghĩa. Đây có nghĩa gì? Tức Đức Thế

Tôn không nói các pháp là vô ngã. Nếu như thế thì vì sao nói là hư vọng? Như kệ nêu:

*Thấy pháp biến đổi khác  
Các pháp không tự Thể.*

*Giải thích:* Kệ này nói về nghĩa gì? Nghĩa là thấy các pháp biến đổi, nên biết các pháp là vô thể. Do chẳng phải là thường trụ, nên Đức Thế Tôn nói chúng là hư vọng. Đạo lý là như thế. Lại như kệ nói:

*Có Thể chẳng không Thể.*

*Giải thích:* Vì sao gọi là có? Là tự thể có, như đạo lý của ông, nhưng điều ấy là không đúng, vì các pháp tức vô thể. Kệ nêu:

*Do các pháp là không.*

*Giải thích:* Các pháp không có ngã, ngã sở. Nghĩa của ông là như thế. Vì vậy nên nói các pháp là có thể. Nếu không như ở đây, kệ nói:

*Tự Thể nếu chẳng có  
Pháp nào là biến đổi?*

*Giải thích:* Hiện thấy thể ấy có biến chuyển đổi khác, thể nên nhất định biết là có pháp biến đổi. Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, các pháp có Thể. Vì sao? Vì thể biến đổi. Ở đây nếu không có Thể tức không có biến đổi. Như Thạch nữ. Do có Thể biến đổi, nghĩa là các nội nhập v.v... thể nên trong đệ nhất nghĩa, pháp có tự thể. Luận giả nêu kệ:

*Nếu pháp có tự Thể  
Làm sao có biến đổi?*

*Giải thích:* Pháp có tự thể mà biến đổi: Nghĩa này là không đúng. Vì sao? Vì do tự thể nên không thể bị hoại. Nhưng nay hiện thấy thể kia biến đổi. Do đây nên biết thể kia biến đổi, cùng với không có tự thể là không lìa nhau. Ông đã lập nhân tức tự mâu thuẫn.



Có người cho: Nghĩa của pháp hư vọng: Nghĩa là thấy không đúng như thật về pháp không có tự thể. Đây tức là nói về nghĩa vô ngã. Vì sao? Vì nói về tự thể, tức là tên của ngã. Thấy pháp biến đổi: Đây nghĩa là các pháp chuyển biến hoại diệt. Thế nên nói hư vọng, cùng với vô ngã, chẳng phải cho là nói về không. Do đấy, Thánh đạo chưa khởi, núi ngã kiến chưa đổ. Ngã và ngã sở nơi các pháp nội ngoại, như bóng sáng hiện rõ. Lúc Thánh đạo khởi, đối với các pháp ấy không còn phân biệt về ngã và ngã sở. Nếu nói các pháp là không tự thể: Như chỗ chấp của ngoại đạo về ngã, ngã này là vô thể, nên thành lập nghĩa ấy, tức thành là chỗ thành của tôi. Nhân như vậy là thành lập vô ngã, chẳng thành lập không cùng không có tự thể.

Luận giả nêu rõ: Các ông phân biệt về pháp là vô thể, nghĩa là như sừng thỏ. Vô thể như thế nên sinh sợ hãi. Ví như đứa bé ban đêm thấy bóng của mình cho là phi nhân nên vô cùng kinh sợ. Ông cũng như thế. Như ông đã nêu: Ngoại đạo chấp ngã, nên lập vô ngã này tức là thành chỗ thành của mình. Ông nay nên nghe cho kỹ. Nếu do lời nói hư vọng, cho là thành lập vô ngã cùng ngoại đạo đã chấp, ngã cũng không có tự thể, để tạo sự hiểu biết ấy. Như thế, như thế, tôi nay thành lập pháp không làm nhân để mở bày chỉ rõ cho ông. Ở đây cũng thành lập nghĩa người là vô ngã. Vì sao? Vì người này là vô ngã, cùng với pháp không kia là không lìa nhau. Như vậy là nhân ấy khiến người tin hiểu. Như người lập nghĩa, âm thanh là vô thường. Thế nào là nêu dẫn nhân? Nghĩa là người kia tạo tác, nên nói là người tạo tác. Khổ không vô ngã cũng được thành lập. Như thế là thành lập pháp hư vọng, chúng không có tự thể. Tức cũng thành lập nghĩa người vô ngã, do không lìa nhau. Như Ngoại nhân nói: Nghĩa hư vọng, đây là nêu rõ tự thể của các pháp là không trụ. nay đáp lại nghĩa này. Nếu pháp có thể giữ lấy. Kệ nêu:

*Thế kia không biến đổi  
Khác cũng không biến đổi*

*Như trẻ không tạo già  
Già cũng không tạo trẻ.*

*Giải thích:* Hai thứ thí dụ này như theo thứ lớp tương tự cùng đổi. Ở đây lập nghiệm xét. Tự thể của pháp trụ biến đổi, là không đúng. Vì sao? Vì không bỏ tự thể. Ví như trẻ, già. Nếu nói sát-na trước kia khác với tướng già trụ, gọi là biến đổi, thì điều ấy cũng không đúng. Vì sao? Vì tướng khác đã loại bỏ. Ví như già. Ngoại nhân nói: Như sữa không bỏ tự thể mà chuyển thành lạc (cao sữa). Do nghĩa này nên nhân chẳng phải là toàn bộ, nghĩa ấy là không đúng. Nay nên hỏi ông: Thế nào là lạc? người kia nói chính là sữa. Nếu sữa là lạc, không bỏ tự thể, làm sao phân biệt đây gọi là lạc. Nếu định phân biệt, như kệ nói:

*Nếu Thể ấy tức khác  
Sữa nên tức là lạc.*

*Giải thích:* Do sữa không bỏ sắc, vị lực dụng tạo lợi ích, nên sữa không là lạc. Khác cũng không đúng. Vì sao? Như kệ nêu:

*Khác sữa có vật gì  
Có thể sinh lạc kia?*

*Giải thích:* Không lạc có thể sinh khởi. Thể khác cũng không biến đổi. Ông nói nhân chẳng phải là toàn bộ, nghĩa ấy là không đúng. Có người khác nói: Tôi cũng không nói sữa không sinh lạc, tướng của lạc khác sữa, nhưng do sức hòa hợp tự tại, sữa đó đã bỏ tự thể, có thể sinh ra lạc. Luận giả nêu bày: Ông nói sức hòa hợp tự tại, sữa ấy đã bỏ tự thể, nên có thể sinh lạc, vậy thì không bỏ tự thể nhưng có thể sinh ra lạc chăng? Nếu như thế thì có lỗi gì? Nếu bỏ tự thể thì không được nói là sữa sinh ra lạc. Nếu không bỏ tự thể thì ở đây tức trái nhau. Vì sao trái nhau? Vì nếu là sữa thì làm sao gọi là lạc? Nếu là lạc thì vì sao là sữa? Nơi thế gian kia đều hiểu như vậy.

Hoặc có người nói: Sửa không sinh lạc, chỉ biến làm lạc. Nghĩa như thế, cũng đồng với trước đã ngăn trừ. Quán xét như thế, trong đệ nhất nghĩa, các pháp là khác, điều ấy đều không thành. Ông nói các pháp có Thể dùng đầy làm nhân, thì nhân đó chẳng thành. Ngoại nhân cho: Trong đệ nhất nghĩa, các pháp là chẳng không. Vì sao? Vì tướng ấy trái với pháp có. Như trí điên đảo cùng trí không điên đảo. Ở đây nếu không tức không trái với pháp. Như hoa nơi hư không. Do trái với chẳng không nên có pháp không. Vì nghĩa này nên như đã nói về nhân nơi các pháp chẳng không. Luận giả nêu bày: Nếu trong đệ nhất nghĩa có các thứ như âm, trừ đầy ra có vật để lập là pháp không. Nhưng trong đệ nhất nghĩa thật sự không có một pháp nào là chẳng không. Như kệ nói:

*Nếu một pháp chẳng không  
 Quán đầy nên có không  
 Không một pháp chẳng không  
 Xứ nào không đạt được?*

*Giải thích:* Không, chẳng không, ở trong thế đế nương dựa nơi thể của pháp, phân biệt như thế. Nghĩa này là thế nào? Như có nhà cửa, có người ở, nên gọi là nhà chẳng không. Người không ở tức gọi là nhà không. Nay trong đệ nhất nghĩa không có một pháp nào là chẳng không, thì xứ nào có pháp không để có thể đạt được. Như ông vừa nói có cùng trái với pháp phân biệt làm nhân, nhân này không thành, chỉ vì nhằm ngăn trừ chấp trước nên giả nói là không. Lại nữa, như Luận Thập Thất Địa nói: Như đối tượng phân biệt, tự thể là không. Phân biệt thể không, thì các pháp không ấy chân thật là có. Thế nào là chân thật? Là không quán về người tạo tác.

Luận giả nói: Kiến giải ấy của ông gọi là kiến chấp trước không. Ngoại nhân nói: Vì sao gọi Tôi là chấp trước không? Luận giả nêu rõ: Vì sao gọi Tôi là chấp trước không? Luận giả nêu rõ: Do tất cả pháp vô thể nên là không. Không chẳng phải là pháp thật, không nên chấp

trước. Vì ngăn trừ chấp ấy nên như trước kệ trước nói: Nếu có một pháp là chẳng không, thì đây là cảnh giới của trí có phân biệt, đây là cảnh giới của trí không phân biệt. Nếu có một vật là không, thì đây gọi là cảnh giới của trí không. Nhưng không có vật ấy. Do không vật nào là chẳng không, nên ở đây gọi là tất cả pháp đều không. Thế nên kệ nói: *Xứ nào không đạt được?*

Lại nữa, không một pháp nào là chẳng không: Câu này nói về gì? Người thấy chẳng không, là bị lừa không thiêu đốt. Kẻ không phân biệt kẻ ấy cũng bị thiêu đốt. Thế nên kệ nói: *Xứ nào không đạt được?*

Lại nữa, người hành hai hành, tạo phân biệt ấy. Như ngựa huyễn, là vô thể nên không. Ngựa như thật là có Thể nên chẳng không. Nhận biết này có sai biệt, nên người hành không hai. Do lúc hành Bát nhã Ba-la-mật không phân biệt, nơi cảnh giới của đệ nhất nghĩa, quán đúng như thật về tất cả pháp cũng như hư không, một tướng là vô tướng, thấy về không chỗ thấy. Nên kệ nói:

*Không một pháp chẳng không  
Xứ nào không đạt được?*

Do nghĩa này nên nhân kia không thành. Ngoại nhân cho: Giả như khiến không thành và cùng trái nhau, ông nơi tất cả thời luôn ngăn trừ nơi chấp không. Ý của Tôi cũng thế. Do nghĩa ấy nên điều mong muốn được thành.

Luận giả nói: Chẳng phải do trí không dấy khởi, các pháp mới là không. Thể của pháp tự nó là không. Trí hiểu rõ về không như đèn soi chiếu, nhận biết không bình chén nào không phải là tạo tác. Vì sao? Vì bình chén ấy là vô thể. Chẳng thể khiến có. Thế nên ông nói là suy xét không đúng.

Lại có người nói: Ông nói là không, cùng với kẻ khác tạo lỗi nhưng nương dựa nơi không. Thấy không không có sức mạnh lại nói

là không có không. Do vậy, ông cùng với nghĩa được mong muốn đã bị phá, cũng trái với tự tất đàn. Vì sao tự trái? Như trong Kinh Phạm Thiên Vương Vấn, kệ nói:

*Nếu có người hiểu không  
Đều là thấy pháp tánh.*

Lại như nơi Kinh Lăng Già, kệ nêu:

*Nếu lìa nơi hòa hợp  
Không có Thể như thể  
Thể nên không không khởi  
Ta nói không tự tánh.*

Như vậy là trái với giáo pháp của ông

Luận giả nêu bày: Ông không nghe chăng? Như trong Kinh Kim Cương Bát nhã Ba-la-mật nói: Hiểu rõ pháp môn của ta dụ như chiếc bè. Pháp đúng hãy còn nên bỏ huống chi là đối với phi pháp. Lại như trong Kinh Ma Ha Bát nhã Ba-la-mật nói: Chẳng quán sắc không, chẳng quán sắc chẳng không. Đây gọi là không kiến, cũng là chấp trước nên cần phải ngăn trừ. Nếu lại có người tạo phân biệt chẳng không, thì điều ấy cũng nên dứt bỏ. Do hai thứ chấp ấy là lỗi lầm lớn. Chẳng phải người xả bỏ không, có vô số lỗi như thế, vì lỗi lầm tai hại của các kiến chấp hoại loạn nơi tâm, nhưng Đức Như Lai vì các chúng sinh chưa lìa khổ kia, vì nhằm đoạn trừ chủng tử khổ nên khởi đại bi bậc nhất. Như kệ nói:

*Như Lai nói pháp không  
Vì xuất ly các kiến.*

*Giải thích:* Kiến: Là như thân kiến v.v... Không: Nghĩa là đối trị về nội nhập không v.v... Như có chúng sinh căn thiện chưa thành thực, chưa được pháp nhãn vô sinh thâm diệu, không hiểu về chánh đạo. Như kệ nêu: *Những người có kiến không.*

*Giải thích:* Thế nào gọi là người kiến không? Nghĩa là chấp trước nơi không, cho là có không ấy. Chấp trước về không này có lỗi làm gì? Như kệ nói: *Kẻ đó không thể trị.*

*Giải thích:* Đức Như Lai nói chúng sinh chấp không kia là không thể chữa trị. Nghĩa này là thế nào? Như người uống thuốc hạ nhiệt, tác động nơi các bệnh, nhưng lại không ra mồ hôi, trở thành bệnh nặng. Thuyết giảng về pháp không như thế là trừ bỏ các ác kiến. Nếu trở lại chấp không, tức nói kẻ ấy là không thể chữa trị. Do nghĩa này nên xả bỏ không không có lỗi. Lại như có người xe bị chìm trong bùn. Vì muốn đưa xe ra khỏi nơi ấy, nên nói với người khác: Chẳng có gì cả, ông nên giúp tôi đưa xe ra khỏi chỗ này. Nhưng người khác kia, giúp đưa xe ra khỏi rồi, lại theo chủ xe ấy đòi điều “chẳng có gì cả” đó. Là do kẻ kia không hiểu ý của lời nói ấy, nên bị những người trí chê cười. Do thế các ông không nên chấp không cho đầy là có. Vì nghĩa này, nên nhân kia không thành, lỗi không lia ông. Do nghĩa nhân đã nói của ông là không thành, Tôi lập tự nhân không có lỗi trước, cùng có sức mạnh. Thế nào là có sức mạnh? Tức nói các hành là không khiến người tin hiểu. Nghĩa của phẩm là như thế. Do đây được thành. Như trong Kinh Bát nhã Ba-la-mật, Đức Phật nói với Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: Đây thiện nam! Hết thấy pháp kia từ điên đảo khởi, hoàn toàn không có thật, là hư vọng chẳng như thật. Đây Cực Dũng Mãnh! Nếu có người hành một pháp, người ấy là hành điên đảo, hành không như thật.

Lại như Kinh Phạm Vương Sở Vấn nói: Người ngu thế gian chấp trước các đế. Vì pháp ấy chẳng phải là thật cũng chẳng phải là hư vọng.

Các Kinh như thế ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Hành.

## Phẩm thứ 14: QUÁN VỀ HỢP

Lại nữa, vì khiến tin hiểu về đối tượng được đối trị của không về các pháp có hợp đều không tự tánh, nên có phẩm này.

Ngoại nhân nói: Ông cho tự tánh của tất cả pháp đều không. Nói như thế là trái với đạo lý chân chánh. Những gì là đạo lý? Như Đức Phật đã nêu giảng: Có căn, trần, thức, ba thứ hòa hợp, gọi đó là xúc. Do nghĩa này, nên chỗ nêu bày trước của ông là trái nhau. Như Tôi đã lập, trong đệ nhất nghĩa, các pháp là có Thể. Vì sao? Vì do sự hòa hợp ấy làm nhân, gọi là hợp. Ở đây nếu không có thì Đức Như Lai đã không giảng nói nhân ấy gọi là hợp. Ví như không nhân nơi lông rùa nói là y phục. Do Đức Phật nói có tham sân si v.v..., ba kiết như vậy, gọi đó là hợp. Vì Tôi nói nhân là phù hợp với đạo lý chân chánh. Do vậy các pháp không phải là không có tự thể.

Luận giả nêu rõ: Ông tuy có nói điều ấy nhưng nghĩa thì không đúng. Như kệ nêu:

*Thấy, nên thấy, người thấy  
Ba ấy đều khác phương  
Hai, hai cùng đối chiếu  
Tất cả đều không hợp.*

*Giải thích:* Thấy cùng có thể thấy và người thấy kia, hai thứ, hai thứ cùng đối chiếu lại đều không hợp. Tức tất cả không hợp. Do như thế nên kệ nói:

*Nên biết nhiệm, người nhiệm  
Cùng pháp bị nhiệm kia  
Phiền não khác, nhập khác  
Ba thứ đều không hợp.*

*Giải thích:* Nhiệm: Nghĩa là tướng dục. Phiền não: Nghĩa là khả năng làm nhiệm ô chúng sinh nối tiếp, nên nói nhiệm v.v... là phiền não. Khác: Là sân v.v... Đây cũng có ba thứ, là sân, kẻ sân giận cùng đối tượng bị sân giận. Nhập khác: Là như mắt v.v... trước đã nói. Ở đây nói khác (còn lại) tức là tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Vì sao gọi là nhập? Vì là môn xứ phát khởi của tâm tâm số pháp, nên gọi là nhập. Đây cũng có ba thứ: nghe, có thể nghe, người nghe, cho đến nhận biết, có thể nhận biết và người nhận biết. Phiền não nhiệm kia cùng với nhập khác, hai thứ, hai thứ cùng đối chiếu, lại đều không hợp. Lại, tất cả không hợp, như có thể thấy v.v... là không hợp, nên biết. Nay vì khiến kẻ khác hiểu rõ, không nghi, nên kệ nêu:

*Khác cùng khác có hợp  
 Khác ấy không thể được  
 Cùng những có thể thấy  
 Tướng khác đều không hợp.*

*Giải thích:* Có thể thấy v.v...: Nghĩa là thấy, có thể thấy, người thấy. Như vậy, nhiệm, người nhiệm, có thể nhiệm đều không cùng hợp. Ở đây nói nghiệm xét. Là trong đệ nhất nghĩa, người thấy không cùng với có thể thấy và tướng thấy hợp. Vì sao? Vì chúng không khác. Nếu vật không khác thì trọn không cùng hợp. Ví như tự thể.

Có người nói: Khác cùng khác hợp. Ở đây là nhiệm v.v... nối tiếp. Nếu ở xứ khác tức không cùng hợp. Do xứ riêng khác kia cùng sự nối tiếp riêng tùy chuyển không gián đoạn, nên gọi là hòa hợp. Nhân này được thành. Luận giả nói: Nếu có thể thấy v.v... trước ở nơi xứ riêng, sau ở tại một xứ gọi là hợp, thì nhân ấy không thành, cũng không nghiệm xét, nên ông nói là chẳng phải. Pháp kia là như thế, nên kệ nêu:

*Chẳng riêng có thể thấy  
 Tướng khác không thể được*



*Cùng tất cả pháp khác  
Khác cũng không thể được.*

*Giải thích:* Như trước đã nói về đạo lý. Các thứ nghe, có thể nghe, người nghe. Sân giận, có thể sân giận, người sân giận v.v... nghĩa đều không hợp.

Ngoại nhân nói: Ông cho ngã cùng mắt có thể thấy v.v... là không khác, nghĩa này là không thành, nên nhân không thành.

Luận giả nêu bày: Chẳng phải là nhân không thành. Vì sao? Như kệ nêu:

*Khác cùng khác làm duyên.*

*Giải thích:* Đợi khác nên gọi là khác. Kệ nói:

*Lìa khác không có khác.*

*Giải thích:* Do chủng tử là duyên khởi, đợi chủng tử ấy nên gọi là mầm cây là khác. Kệ nêu:

*Nếu là từ duyên khởi  
Đây không khác duyên kia.*

*Giải thích:* Chẳng phải là trong đệ nhất nghĩa, có thể thấy khác với mắt. Vì sao? Vì lời nói sai biệt có quán. Ví như tự thể của có thể thấy. Nếu pháp từ duyên khởi, thì không khác với duyên kia. Nếu nói là khác, tức nên lìa chủng tử này, thì mầm từ thứ khác xuất sinh. Như lửa không quán tự tánh của thể khác là nóng. Như thế, người thấy không quán xét có thể thấy. Người nghe không quán xét có thể nghe. Người nhiễm không quán xét về nhiễm. Như lửa không đợi nơi lạnh, mà tự thể là nóng, nên khác ấy không thành. Vì sao? Vì ở trong thế đế không có nghĩa ấy. Ngoại nhân nói: Người thấy cùng với mắt v.v... là khác, nên không cần cùng quán xét. Vì sao? Vì do cùng riêng khác. Ví như bò, ngựa. Ở đây, cảnh giới hiển hiện gọi là tướng của thức.

Đây là người thấy. Người thấy này, các hành tụ hiện có là chỗ dựa của nhãn thức, sắc thanh tịnh dùng làm cảnh. Đây gọi là mắt. Hình sắc cùng hiện sắc, đây gọi là có thể thấy. Như Tôi đã nói về nhân có sức mạnh, nên người thấy, mắt v.v... nghĩa khác được thành.

Luận giả nói: Lời nêu bày ấy không đúng. Trong đệ nhất nghĩa, bò ngựa hai thể là không thể được.

Lại có người cho: Do tướng sai biệt nên quả nhân riêng khác. Người thấy, mắt, nghĩa khác được thành. Trở lại đồng với chỗ đáp ở trước. Lại nữa, người Tỳ-thế-sư nói: Thể của pháp có khác, cùng với vật hòa hợp. Luận giả nói: Nếu ông muốn khiến thể của pháp có khác cùng với vật hợp, cũng nên không có vật thứ hai, tự nhiên có khác. Do người kia lập khác có Thể riêng. Ở đây tạo nghiệm xét. Không có pháp khác cùng với vật hòa hợp. Vì sao? Vì thể của vật. Ví như thể của vật trở về trước, chưa có ngôn thuyết. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, khác không có tự thể. Vì sao? Vì do có chung riêng. Ví như thể của sắc.

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, khác không phải là khởi nói cùng nhân của trí giác. Vì sao? Do nhân ngôn thuyết của trí giác ấy có sai biệt. Ví như thể của sắc. Lại nữa, khác ấy là ở tại trong khác hay là ở trong chẳng khác? Đây có lỗi gì? Nếu ở trong khác, như kệ nói:

*Trong khác không có khác.*

*Giải thích:* Nếu pháp khác kia trước đã là khác, nhưng nói ở đây khác, hướng trong khác kia, tức là vô nghĩa. Pháp khác là không, chỗ lập nghĩa khác của Tỳ-thế-sư là không thành. Còn nếu ở trong không khác mà có, thì điều ấy cũng không đúng. Như kệ nói:

*Trong không khác cũng không.*

*Giải thích:* Ở đây tức là tự thể, nhưng có lỗi của khác. Như người kia đã nói. Nghĩa của nhân bị phá, pháp khác không thành.

Ngoại nhân nói: Một khác là hai biên. Ông nay ngăn trừ về khác, pháp khác tức không. Khác này nếu không, nên thọ nhận chẳng khác. Thế nên ông bị lỗi là trái với tất đàn.

Luận giả nói: Như pháp khác không, đã khiến kẻ khác hiểu. Pháp không khác không, như kệ nêu:

*Do nơi pháp không khác  
Pháp không khác cũng không.*

*Giải thích:* Quán về khác nên có không khác. Đã ngăn trừ về khác, nên không khác cũng không. Làm sao ngăn trừ? Nay nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, người thấy, có thể thấy không thể là khác. Vì sao? Vì ngôn ngữ quán có sai biệt. Ví như tự thể của có thể thấy. Như thế là có, quả, nhân, cảnh giới của trí nghi, các nhân ấy, ở đây nên nói rộng.

Một khác kia như vậy là cùng ngăn trừ. Do một v.v... không thành như kệ nói:

*Một pháp tức không hợp  
Khác pháp cũng không hợp.*

Hoặc có người nói: Có sự nhiễm cùng người nhiễm như thế hợp. Vì sao? Vì do có lúc hợp. Như hai thứ nước, sữa.

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, có người nhiễm hợp. Vì sao? Vì quán ngôn thuyết có sai biệt. Ví như người ăn cùng với tướng ăn hợp. Luận giả nêu kệ:

*Lúc hợp cùng đã hợp  
Người hợp cũng đều không.*

*Giải thích:* Như trước đã nói về phương tiện nơi pháp khác cùng hợp là không có nghĩa như thế. Do Ngoại nhân kia, nơi phần đầu phẩm đã nói về nhân, tức cùng với các lỗi đã có. Vì khiến cho

người khác hiểu rõ: Hợp là không có tự thể, là nghĩa của phẩm, thế nên được thành. Như trong Kinh Bát nhã Ba-la-mật nói: Đức Phật nói với Bồ-tát Cự Đĩnh Mãnh: Này thiện nam! Sắc không hợp không lìa. Như thế, thọ tướng hành thức không hợp không lìa. Nếu sắc cho đến thức không hợp không lìa, thì đây là Bát nhã Ba-la-mật.

Các Kinh như vậy ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Hợp.

**HẾT - QUYỂN 8**

## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỂN 9

#### Phẩm thứ 15: QUÁN VỀ CÓ KHÔNG

Lại nữa, đối tượng được đối trị của không hoặc có hoặc không. Vì khiến cho người khác hiểu về các pháp duyên khởi là chẳng đoạn chẳng thường nên có phẩm này.

Ngoại nhân nêu: Ông nói các pháp không có tự thể, nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì trái với lời ông tự nói, cũng như nghĩa lập có lỗi. Thế nào là trái với lời đã nói? Như có người nói: Mẹ tôi là Thạch nữ. Cha tôi tu phạm hạnh. Người khác nêu vấn nạn: Nếu cha mẹ ông thật sự là như thế thì vì sao có ông? Ông nếu theo đấy sinh, thì nghĩa Thạch nữ, phạm hạnh đều không lập. Trường hợp của ông cũng như vậy. Nếu không có tự thể thì vì sao gọi là các pháp? Đã gọi là các pháp vì sao không có tự thể? Nên là trái với lời nói. Cũng là nghĩa đã lập có lỗi.

Luận giả nói: Ông cho các pháp là có tự thể, thì trong đệ nhất nghĩa như những vật nào? Do không có dụ nên lời ông nói là không đúng. Lại, nếu Tôi trước, ở trong đệ nhất nghĩa thừa nhận là có các pháp, sau lập là không, thì mới là trái với lời mình nêu. Nhưng thật sự thì không như thế nên không mâu thuẫn. Lại, trong thế đế, an lập các pháp như huyễn mộng v.v... là điều Tôi không ngăn trừ, nghĩa lập không có lỗi. Hoặc có kẻ tà mạn thông sáng, nói: Những gì là các

pháp là không có tự thể? Nếu như phân biệt hư vọng cho các pháp có tự thể, ông nói pháp ấy không tự thể, đây tức thành đối tượng được thành của Tôi. Nếu các pháp này từ nhân duyên sinh, nhưng ý của ông muốn chúng là vô thể, tức trái với hiện thấy, cùng với sự hiểu biết của thế gian là trái nhau.

Luận giả nêu bày: Ở trong chỗ chân thật, không phân biệt thức duyên sắc sinh khởi, là không thể đạt được, nên cho vật này là có, như trước đã ngăn trừ. Theo thế đế đã nói, Tôi không ngăn trừ, nên không trái với với hiện thấy cùng chỗ hiểu biết của thế gian. Thế nên điều ông đã nói, nghĩa tức không đúng.

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, nếu có một pháp có tự thể, thì không có nghĩa sinh khởi. Như kệ nói:

*Pháp nếu có tự tánh  
Từ duyên khởi không đúng.*

*Giải thích:* Nếu cho các pháp có tự tánh, thì mắc phải lỗi như thế. Nếu ông nhất định cho thấy pháp có khởi, không thể luận pháp Tôi, thì ở đây nên hỏi: Ông nói thấy pháp có sinh khởi, là nhân duyên của y tha chăng? Như kệ nêu:

*Nếu từ nhân duyên khởi  
Tự tánh là pháp tạo.*

*Giải thích:* Nếu là pháp tạo tác, thì đây tức là tướng nhân duyên của không tự thể. Vì sao nếu pháp không cùng với tự phần không gián đoạn sinh, chỉ là một tự quả của chủ thể khởi: Đây là tướng nhân, chuyển ngược đây gọi là duyên. Vì sao gọi là tạo tác? Nếu pháp có tự thể, tức không cần tạo tác. Nhưng nay có tạo tác, nên biết là vô thể. Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, các nội nhập là vô thể. Vì sao? Vì từ nhân duyên sinh. Ví như Huyền sư tạo các pháp huyền như trâu bò v.v... Nếu có tự thể tức không từ nhân duyên sinh.

Lại nữa, có người không hiểu thí dụ nêu ở đây, nên nói như vậy: Lực huyền của chú thuật, thuốc, đối với cỏ cây bùn đất v.v... là có chẳng phải không. Do thứ ấy có, nên các hình tượng như voi ngựa kia mới hiện rõ. Vì nghĩa ấy nên trong thí dụ của ông là pháp không thành lập.

Luận giả nói: Ông nêu bày không đúng. Tôi dẫn dụ, dùng voi, ngựa v.v... vô thể làm dụ, không dùng cỏ cây có Thể làm dụ. Lại nữa, nếu cho cỏ cây, đất v.v... có sinh khởi là có thật, tức như trước đã ngăn trừ. Có người cho: Các pháp hiện có từ duyên sinh đều có tự thể. Như hư không chẳng từ duyên khởi, nhưng là có pháp, nên chỗ nêu ra nhân của ông, ở đây chẳng phải là toàn bộ. Luận giả nói: Ông nói là không phải. Pháp do nhân duyên sinh như huyền mộng, trong thế đế là có, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Nghĩa ấy là thế nào? Như kệ nêu:

*Nếu như có tự tánh  
Làm sao có thể tạo?*

*Giải thích:* Nếu là pháp tạo tác, thì không lìa với không có tự tánh. Do tự thể của đối tượng đối trị là không. Vì thế, nhân được nêu ra là toàn bộ. Ở trong thế đế, hư không v.v... cũng là không sinh. Cũng như sừng thỏ, há là có chẳng? Các pháp hữu vi đều không có tự tánh. Trước đã quán xét khiến kẻ khác tin hiểu. Nay lại lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, các pháp là vô thể. Vì sao? Vì do có tạo tác. Lại là quán ngôn thuyết có sai biệt. Như người huyền v.v... Nếu là một vật có tự tánh, tức cùng với điều nêu trên trái nhau. Lại nữa, ở đây Ngoại nhân lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, các nội nhập kia đều có tự thể. Vì sao? Vì do khởi nhân của ngôn thuyết tự tha có sai biệt. Ví như nhân nơi dài có ngắn. Đây là nhân của ngắn. Nay nói tự, so với tha, do ngôn thuyết sai biệt làm nhân. Luận giả nói: Các pháp là vô thể, trước đã lập nghiệm xét. Do ông chấp nên nay lại nêu. Như kệ nói:

*Pháp đã không tự tánh  
Làm sao có tha tánh?*

*Giải thích:* Nếu pháp có tự tánh, quán về tự tánh nên có thể nói tha tánh. Tự tánh đã không, thì quán cái gì để nói về tha? Ông nói tự tánh cùng với tha làm nhân. Nhân ấy không thành, cùng trái với nghĩa. Lại trong đệ nhất nghĩa, ngăn dài là không nên thí dụ chẳng thành.

Ngoại nhân nói: Trong đệ nhất nghĩa, mắt v.v... là có Thể. Vì sao? Vì do thể. Ví như tánh nóng của lửa.

Luận giả nêu rõ: Lửa là không tự thể. Như nơi Phẩm Quán Về Âm đã luận phá có cùng khởi diệt. Trong đệ nhất nghĩa cũng như trước đã ngăn trừ, nên nghĩa của lửa không thành. Thí dụ là vô thể. Lại như kệ nói:

*Tự tha tánh đã trừ  
Xứ nào lại có pháp?*

*Giải thích:* Nghĩa của thể đã ngăn trừ, nên các pháp là vô tánh. Do pháp không nên nghĩa của nhân chẳng thành. Ý của lời nói là như thể. Ngoại nhân nêu kệ:

*Nếu người thấy tự tha  
Cùng có Thể không Thể  
Người ấy không thể thấy  
Pháp chân thật Như Lai.*

Như ông đã nói, tánh của tự tha đã loại trừ, thì xứ nào lại có pháp, như kệ nêu, thì lời ấy là mâu thuẫn. Lại nữa, có Thể như vậy, do cùng trái nhau, nên như chim cú mèo là sùng quạ.

Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa, đã ngăn trừ về sinh khởi. Như kệ nêu:

*Có Thể đã không lập  
Pháp không làm sao thành?*



*Giải thích:* Vì ngăn trừ chấp có, thế nên nói không. Không lại vô thể, tuy chẳng nói không, nhưng không là phi ngã. Vì sao? Vì không có một pháp riêng để có thể chấp giữ. Thế nên cũng không. Nghĩa của nhân chẳng thành. Lại nữa, kệ nói:

*Pháp này Thế là khác  
Người đời gọi vô Thế.*

*Giải thích:* Pháp không có thể tánh nên gọi đó là không. Lại không có một pháp nào gọi là không Thế. Do vậy ông lập nhân, nghĩa ấy là chẳng thành, cùng trái với nghĩa. Thế nào là trái với nghĩa? Ông lập pháp trái nhau làm nhân. Do trái nhau đã bị phá nên chỗ lập có pháp ở đây cũng chẳng thành, thế là trái nhau. Lại, trong đệ nhất nghĩa, các thứ quạ, cú mèo là vô thể nên thí dụ không thành. Do quán xét về tự tha vô thể, cả ba đều không thành ấy, Bồ-tát Ma-ha-tát dùng tuệ không vương mắc, không thấy các pháp hoặc tự hoặc tha cùng có, không v.v... Thế nào là không thấy? Do đã lên xe của trí không phân biệt.

Lại nữa, những kẻ trí cạn, đời trước chưa sinh khởi pháp nhãn sâu rộng, đối với các pháp kia đã khởi phân biệt về tự tha có không, do ngôn thuyết huân tập nên tuệ thật bị ngăn che. Như kệ trước nói: “*Nếu người thấy tự tha, Cùng có thể không thể, Người ấy không thể thấy, Pháp chân thật Như Lai*”. Nghĩa này là thế nào? Thấy tự tha v.v... là trái với đạo lý chân chánh, cùng giáo pháp. Ý của kệ là như vậy. Trái với đạo lý: Như trước đã nêu. Trái với giáo pháp: Ông nay nên lắng nghe. Như kệ nói:

*Phật hay quán như thật  
Chẳng chấp pháp có không  
Dạy trao Ca-chiên-diên  
Khiến lia hai có không.*

*Giải thích:* Thế nào là dạy trao? Như Đức Phật nói với Tôn giả Ca-chiên-diên: Thế gian có nhiều người nương dựa nơi hai biên,

nghĩa là hoặc có hoặc không. Người có trí sâu chẳng vướng mắc nơi có không v.v... Lại như Đức Thế Tôn nói với Tôn giả A-nan: Nếu nói có, là chấp nơi biên thường. Nếu nói không, là chấp nơi biên đoạn.

Lại nữa, hoặc có người nói: Nếu trong đệ nhất nghĩa các pháp đều không có, thì vì sao có được pháp kiến đế? Do trong thế đế pháp từ duyên khởi. Dùng trí quán xét pháp từ duyên khởi, không tự không tha, chẳng có chẳng không, thấy có sự ngăn trừ như thế gọi là kiến đế. Vì sao gọi là kiến đế? Tức pháp duyên khởi này là thấy nhân thật. Người nào thấy nhân thật? Nghĩa là các Phật tử được ánh sáng mặt trời của trí duyên khởi soi chiếu, do đầy làm nhân.

Luận giả nói: Người sợ hãi về không tạo ngôn thuyết như vậy. Cũng như người thế gian sợ hãi hư không, chấp trước có đối là chỗ nương dựa của vật thật, nên sinh tâm muốn được xa lìa hư không. Người xa lìa không, do họ nương dựa nơi các kiến chấp như tự tha v.v... Như kệ đã nêu: *Nếu người thấy tự tha* v.v... Nghĩa ấy là thế nào? Người thấy như vậy gọi là tà kiến. Thế nên trong phần dạy trao Tôn giả Ca-chiên-diên, Đức Thế Tôn đã nêu rõ: Hoặc có hoặc không, hai biên đều ngăn trừ, là đạo lý chân chánh. Do đạo lý này, tức không nên thấy các pháp kia là tự, tha v.v... Điều ấy lại là thế nào? Như kệ nêu:

*Pháp nếu có tự Thế  
Tức không được nói không.*

*Giải thích:* Trước là lúc chưa khởi, cùng sau là lúc hoại diệt, đều là vô thể. Lại, nếu các pháp có tự tánh, như kệ nói:

*Pháp nếu có tự tánh  
Sau khác tức không đúng.*

*Giải thích:* Như lửa do nóng làm tướng, thời gian sau lạnh, là không đúng. Vì đây nên nói là dụ không tương tự. Như pháp là thường, nhưng là khởi tạo, thì nghĩa tức không đúng. Ở đây lập

nghiệm xét. Như chứng đắc pháp thật, thể như nội nhập v.v... tức không hiển hiện. Vì sao? Vì do các nội nhập, thời gian sau khác. Như nước được lửa làm cho nóng, chẳng phải nóng là tự tánh của nước.

Lại nữa, Sư của Kinh Bộ nói: Như giáo pháp của Tôi, trong cây có vô số giới. Do nghĩa như thế, nên nước cũng có nóng. Ông nói: Nóng chẳng phải là tự tánh của nước, thí dụ ấy không thành. Luận giả nêu: Trong giáo pháp kia, có người nói như thế. Nghĩa là có Tỳ-kheo đạt được thần thông cùng tâm tự tại. Tùy theo đối tượng duyên là các vật như cỏ cây v.v... muốn biến làm vàng. Hoặc nước, lửa v.v... như ý tức thành, nên nói trong cây có vô số giới (giới, xứ). Vô số giới: Đây nghĩa là trong cây có nhiều công năng của giới. Nếu trong vật kia có công năng, thì công năng ấy chẳng phải là thể của vật đó. Nếu các công năng là thể của vật ấy, như trong đại chủng đất có bốn công năng, tức cũng nên có đủ ướt, nóng, động, là thể của đại chủng đất, không chỉ giữ lấy tánh cứng chắc.

Lại nữa, Sư Tỳ-bà-sa nói: Phần vị thể gian tuy riêng nhưng thể có là không khác. Nên nhận biết như thế. Vì sao? Vì do là cảnh giới của thức. Như hiện tại. Do nghĩa này nên ông trước nêu ra nhân, nói thể khác, chẳng phải là điều Tôi chấp nhận. Nếu ông muốn không khác, tức tự nghĩa chẳng thành. Luận giả nêu rõ: Trong đệ nhất nghĩa, vật hiện tại, là có cũng không thành, nên dụ của ông là không đúng. Nếu cho có pháp trải qua nơi thể gian, cùng trong các phần vị, thì nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì đã ngăn trừ về chấp có sinh khởi. Lại nữa, ở trong khứ, lai không có pháp hiện tại. Chẳng phải là hiện tại, nên như hoa nơi hư không.

Lại trong thể đế, thể của quá khứ, vị lai cũng không thành. Hoặc người Tăng khư nói như vậy: Ông trước nêu ra nhân, nói thể khác, thì nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì Tôi lập các pháp có hai thứ nghĩa: Một là ngăn che. Hai là nhập trong tạng tự tánh. Vì để thành nghĩa này nên lại cần lập nghiệm xét, nhất định có các pháp chẳng diệt như thế.

Vì sao? Vì do được ngăn che. Ví như ánh sáng của mặt trời đã ngăn che ánh sáng các vì sao. Lại là cảnh giới của thức. Là nói về thời tiết. Như đời hiện tại. Do đó, ông lập nghĩa của nhân là chẳng thành.

Nên đáp như thế này: Vật hiện tại, trong đệ nhất nghĩa có cũng chẳng thành. Vì sao? Vì không có thí dụ. Ông lập ngăn che dùng làm nhân, nghĩa cũng không thành. Ở đây nên nói thế nào là nghiệm xét? Người chưa hiểu rõ ấy, chung cuộc là không hiểu rõ. Vì sao? Vì do không rõ. Như hoa nơi hư không.

Lại nữa, người không nhập nơi tạng tự tánh, thì trọn không có nghĩa nhập. Vì sao? Vì do không nhập. Ví như tư duy. Lại như tạng tự tánh, do chấp pháp ấy nên có lỗi lầm. Như kệ nói:

*Nếu có là tự tánh  
Tức chẳng được nói không  
Tự tánh có nếu khác  
Rốt ráo là không đúng.*

*Giải thích:* Do tự tánh ấy không biến đổi, nên thí dụ tức không. Nếu là pháp không thì không có biến đổi. Như Thạch nữ từ nhỏ đến lớn. Do biến đổi ấy khiến người tin hiểu là hoàn toàn không thể được. Như kệ nêu:

*Nếu không có tự tánh  
Làm sao có thể khác?*

*Giải thích:* Hai biên đều có lỗi, người trí không thọ nhận. Ngoại nhân nói: Ông cho tự tánh có Thể, không Thể, đều không biến đổi, ý muốn như thế chẳng? Do đó, nghĩa đã lập trước của ông bị phá, nhân cũng chẳng thành. Vì sao chẳng thành? Vì nếu có tự tánh mà biến đổi, thì điều ấy là không đúng.

Luận giả nêu bày: Nói như thế là không phải. Vì sao? Vì Tôi nói không, là nêu rõ về tự tánh là không, chẳng phải là muốn nói có pháp của tự tánh ấy. Như kệ nêu:

*Thật không có một pháp  
Tự tánh có thể đạt.*

*Giải thích:* Cho có tự tánh, là không đúng. Nhưng ông vì sức mạnh của tập khí phiền não, nên đã tạo phân biệt. Như kệ trước nói:

*Nếu không có tự tánh  
Làm sao có thể khác?*

Lỗi về biên đối này, như trước đã nêu. Ngăn dứt hai biên cùng sự thành lập, đều là thế đế, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Do đó, Tôi trước đã lập nghĩa là không bị phá. Ở trong thế đế, có biến đổi, nên cũng không phải là nghĩa của nhân đã nêu là không thành. Lại nữa, người của Tỳ-thế-sư nói: Trong đệ nhất nghĩa, các nhập như mắt nhất định có tự thể. Vì sao? Vì những thứ ấy có thể làm nhân cho có giác. Ví như Niết-bàn.

Luận giả nói: Ông nêu về nhân có giác, nhân này không thành. Vì sao? Vì như trong ánh lửa, nước cũng là nhân nhận biết. Thế nên nhân chẳng phải là toàn bộ. Nay nên nêu bày nữa. Như kệ nói:

*Cho có là chấp thường  
Cho không là đoạn kiến  
Thế nên người có trí  
Chẳng nên dựa có không.*

*Giải thích:* Người kia chấp đoạn thường là có lỗi làm gì? Pháp nếu là thường, thì vui nên luôn là vui, khổ nên luôn là khổ. Cũng không có chán khổ cầu vui, khởi nơi Thánh đạo. Trước đã có, là không cần nhân. Pháp nếu là đoạn, tức không có nhiễm tịnh cùng khổ vui. Tuy lại thọ trì giới cấm nhưng hoàn toàn không có quả. Cả hai thứ đều không đúng. Có không cùng chấp gọi là ác kiến. Do ác kiến này có thể ngăn lấp hàng trời người hướng tới cửa Niết-bàn. Thế nên muốn ra khỏi quăng đồng rộng vắng sinh tử, muốn được sinh nơi cõi trời có nhiều an vui, muốn đoạn trừ tất cả thọ lạc, muốn dứt bỏ mọi

thứ hý luận, tức không nên nương dựa nơi hai kiến chấp có không. Vì sao? Vì nương dựa nơi chúng là mắc phải lỗi về đoạn thường. Vì sao hai kiến là lỗi của đoạn, thường? Như kệ nói:

*Nếu pháp có tự tánh  
 Chẳng không tức là thường  
 Trước có mà nay không  
 Đây tức là lỗi đoạn.*

*Giải thích:* Do lỗi của đoạn thường như thế, tức nói về trung đạo. Phải chánh tư duy. Dựa nơi thế đế, nên các pháp như sắc v.v... khởi, là nhân của có giác. Sắc nếu chưa khởi cũng đã diệt, là nhân của không giác. Trong đệ nhất nghĩa, tự thể của giác là không. Do không khởi nên chẳng phải là kiến có. Như huyễn được tạo tác, nên chẳng chấp nơi kiến không. Do như thế nên không rơi vào hai biên. Ở đây là ngăn trừ chấp về tự tánh của các pháp, khiến người tin hiểu pháp từ duyên khởi, là chẳng đoạn chẳng thường. Nghĩa của phẩm là như vậy, vì thế được thành. Như trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật, Đức Phật nói với Bồ-tát Cự Dũng Mãnh: Này thiện nam! Sắc chẳng đoạn chẳng thường. Như vậy, thọ tướng hành thức chẳng đoạn chẳng thường. Nếu sắc cho đến thức chẳng đoạn chẳng thường, thì đây là Bát nhã Ba-la-mật.

Lại như nơi Kinh Nguyệt Đăng Tam Muội, kệ nói:

*Có không là hai biên  
 Tịnh, bất tịnh cũng thế  
 Thế nên người có trí  
 Liìa hai biên, chẳng trụ.*

Các Kinh như thế ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Có Không.

## Phẩm thứ 16: QUÁN VỀ BUỘC – MỞ

Lại nữa, đã ngăn trừ về có không, lia lỗi của đoạn thường. Ở đây là nêu rõ về nghĩa không tự tánh của trời buộc - giải thoát thuộc đối tượng đối trị của không, nên tiếp theo là có Phẩm này.

Có người cho: Trong đệ nhất nghĩa, các nội nhập v.v... nhất định là có tự thể. Vì sao? Vì do các nhập ấy là có buộc mở. Ở đây nếu không có, thì không có buộc, mở. Như Thạch nữ là không thể ngôn thuyết. Thế nên nhất định nhận biết, trong đệ nhất nghĩa, các nhập là có Thể.

Luận giả nêu rõ: Các hành tướng trời buộc là như huyền mộng, nhưng các chúng sinh kia do không trí, hết sức mù tối, từ vô thi đến nay, bị các thứ chấp ngã ngã sở hãm hại, bị các thứ gông cùm của phiền não như tham, sân v.v... xiềng trói. Thế nên Đức Như Lai, vì nhằm khiến họ ra khỏi ngục tù sinh tử, do ái kiến đóng kín khóa chặt, tức ở trong thế để giả danh tướng nêu bày, lúc chánh trí phát khởi, thì đối với các thứ kiết sử cực nặng như tham v.v... ấy được xa lia, gọi là giải thoát, không phải là đệ nhất nghĩa tạo sự nêu đặt đó. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, cho có buộc mở, nghĩa ấy là không đúng. Nên Đức Như Lai đã giảng nói có sinh tử, chỉ là giả thiết lập, nhưng ở trong ấy không thật có lưu chuyển. Niết-bàn cũng như thế, chỉ là giả thiết lập. Thấy rõ nẻo thường ấy, vị A-xà-lê nói: Nếu nhất định phân biệt có buộc, mở, thì nay đối với trời buộc này chính là các hành, hay là chúng sinh? Nếu là các hành thì chúng là thường chẳng, là vô thường chẳng? Cả hai đều không đúng. Vì sao? Vì nếu là thường, như kệ nói:

*Nếu các hành là thường  
Kia tức không lưu chuyển.*

*Giải thích:* Các hành là thường, khiến người tin, nghiệm xét tức vô thể. Nếu lập thường thì không có buộc mở. Buộc mở không có nên thể của pháp là điên đảo, nghĩa lập có lỗi.

Lại nữa, các hành là thường thì không có lưu chuyển. Nghĩa này là thế nào? Các nẻo có qua lại, trước sau nối tiếp gọi là sinh tử. Nếu là thường, thì các hành không có trước sau sai biệt, mà nói là lưu chuyển, tức nghĩa không đúng.

Lại nữa, Tỳ-thế-sư cùng người của Tỳ Bộ nói: Nếu các hành là thường, tức không có khởi diệt trước sau có sai biệt, không có lưu chuyển. Nay các hành là vô thường, nên có lưu chuyển: điều ấy cũng không đúng. Vì sao? Như kệ nêu:

*Vô thường không lưu chuyển.*

Nếu là vô thường, tức diệt, không còn sinh khởi, thế nên các hành với năm thứ qua lại tới lui, tức là không đúng. Lại nữa, vô thường không lưu chuyển, như các hành bên ngoài. Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, các hành bên trong cùng lưu chuyển, là không đúng. Vì sao? Vì do vô thường. Như các thứ bình chén v.v... bên ngoài. Như các hành với hai thứ hoặc thường hoặc vô thường lưu chuyển, là đều không đúng. Nếu ông phân biệt có chúng sinh lưu chuyển, tức cũng đáp như trước: Vì chúng sinh này là thường mà lưu chuyển, hay vì vô thường nên lưu chuyển. Nếu cùng lập cả hai, tức cũng như trước nói về lỗi. Nghĩa này là thế nào? Chúng sinh là thường, tức không có lưu chuyển. Vì sao? Vì không có biến đổi, cũng không có trước sau sai biệt. Chúng sinh là vô thường, cũng không có lưu chuyển. Vì sao? Vì chúng sinh kia đã diệt, là pháp không sinh khởi. Như kệ nói:

*Chúng sinh cũng đồng lỗi.*

*Giải thích:* Thế nên chúng sinh hoặc thường hoặc vô thường có lưu chuyển, tức cũng như trước đã lập nghiệm xét về lỗi của các



hành. Lại nữa, trong pháp Phật, người muốn khiến các hành cùng người là vô thường, nói như vậy: Người chưa khởi đạo đối trị, các hành diệt trước dùng đầy làm nhân, các hành khởi sau nối tiếp là quả. Chúng sinh cũng như thế. Như vậy, nghĩa của các hành lưu chuyển là thành, nên Tôi không có lỗi. Luận giả nêu bày: Lời nói ấy là không đúng. Các hành đã diệt cùng với chúng sinh, là sát-na sau tạo duyên kia, như trước trong phần Thứ đệ duyên đã ngăn trừ. Nghĩa lập cùng dụ là có lỗi. Đây cũng như vậy nên Tôi không lỗi. Lại nữa, Lộ-già-da-đà nói: Ông cho các hành hoặc thường hoặc vô thường đều không lưu chuyển, điều ấy trở thành nghĩa của Tôi. Vì sao nhận biết? Như trong luận của Tôi, kệ nói:

*Xá ma chỉ mắt thấy  
 Một loại gọi trượng phu  
 Đa văn nói đời sau  
 Như người nói dẫu thú.  
 Ông nay rất đoan nghiêm  
 Mặc sức ăn nhận lấy  
 Nghiệp quá khứ đều không  
 Thân này chỉ hành tỵ.  
 Người chết rồi chẳng về  
 Việc ấy ông nên tin.*

Do vậy nên biết: Không một pháp nào từ đời này đến đời sau. Cũng không có người từ đời sau trở lại nhập thai. Hoặc có người nói: Thai này trở về trước lại có đời trước. Làm sao nghiệm xét để biết? Nghĩa là sự việc nhập thai này đầu tiên nhận biết, thứ đến tâm trước diệt làm thứ đệ duyên. Vì sao? Vì do nhận biết. Như sau khởi hiểu biết. Dụ này là không đúng. Vì sao? Vì chỉ có một hiểu biết. Do một hiểu biết ấy cho đến chưa chung cuộc, luôn trụ như thế nên không có đời trước. Lại nữa, cũng không có đời sau, thì do đạo lý nào để nói như thế? Như Điều-đạt tâm mạng chung không tạo tâm đầu tiên nhập

thai của đời sau. Vì sao? Vì tâm mạng chung. Như tâm mạng chung của A-la-hán.

Luận giả nói: Các hành lưu chuyển, trong thế đế không ngăn trừ. Các hành là thường, cho là lưu chuyển: Đây cũng cùng ngăn trừ, nên chẳng phải là thành chỗ thành của ông. Lại nữa, sắc giác của Điều-đạt cùng với thanh giác của Điều-đạt, ở đây chẳng phải là không khác. Vì sao? Vì cảnh giới có sai biệt. Ví như kẻ khác thân giác nối tiếp. Do nghiệm xét như thế nên có thí dụ, chẳng phải là trong thế đế, đời trước chẳng thành. Lại nữa, chẳng phải là không có đời sau. Làm sao nghiệm xét? Nghĩa là tâm mạng chung hữu lậu kia, có thể kế tục tâm thọ thai đầu tiên của đời sau. Vì sao? Vì do là hữu lậu, nên cùng với tâm mạng chung ấy là nhân sai biệt, tức ở trong thế đế, nghĩa là không trái nhau.

Lại nữa, Lộ-già-da-đà nói: Trong đệ nhất nghĩa, giác của Điều-đạt cùng với giác của tất cả người cũng không khác. Vì sao? Vì do là giác. Như giác của Điều-đạt.

Luận giả nêu: Lời của ông là sai trái. Giác của Điều-đạt kia, trong đệ nhất nghĩa trước đã ngăn trừ. Lại, ông nói: Trong đệ nhất nghĩa, so với giác của tất cả mọi người là không khác, chấp ấy là không thành. Ở trong thế đế lập không khác, tức cùng với thế gian trái nhau. Lại nữa, tâm mạng chung của A-la-hán ấy có niệm nối tiếp không niệm nối tiếp, trong đệ nhất nghĩa, những thứ ấy đều không thành. Thí dụ là không, nên sự thành lập là có lỗi. Nếu lập tâm vô lậu không kế tục đời sau, thì ở trong thế đế thành chỗ thành của Tôi.

Lại nữa, Độc-tử-bộ nói: Như Tôi lập nghĩa về ám giới nhập, hoặc một hoặc khác, hoặc thường hoặc vô thường đều không thể nói. Người cũng như thế. Ông trước đã nêu về hai thứ lỗi lầm, là không thể luận phá Tôi. Vì sao? Vì người như thế là có lưu chuyển. Luận giả nêu kệ:

*Nếu người có lưu chuyển  
 Trong các âm giới nhập  
 Năm thứ câu đều không  
 Ai là thọ lưu chuyển?*

*Giải thích:* Không lưu chuyển. Làm sao nghiệm xét biết? Nơi đệ nhất nghĩa, không người có thể đạt được. Vì sao? Vì lìa ngoài năm âm, không có Thể riêng. Cũng như sừng thỏ. Tuy thật không có người, nhưng ông cho là có. Nghĩa này do ngã chấp ngăn che tuệ thật. Như người mắt bị màng che thấy những vòng li ti. Lại nữa, kệ nói:

*Nếu từ thủ đến thủ  
 Tức tạo lỗi có không  
 Không thủ lại không có  
 Cái gì sẽ qua lại?*

*Giải thích:* Nếu từ thủ này hướng tới thủ sau, thì thể của thủ tức không. Gốc do thủ nên thiết lập nơi hữu. Thể của thủ đã không thì hữu không có chỗ gá dựa. Không thủ không hữu tức không có chất ngại. Không chất ngại nên không thể lưu chuyển. Nhưng ông nhất định cho là có qua lại, tức là không đúng.

Ngoại nhân nói: Trong trung hữu của ngã có thủ âm, nên nghĩa của thủ được thành, không có lỗi lầm trước. Dị Bộ luận phá nói: Ông cho là lúc bỏ trung hữu, hướng tới sinh hữu, thì trung gian của hai thứ ấy không có thủ không có hữu, tức lỗi lầm như trước, ông chẳng thể lìa.

Lại nữa, người của Kinh Bộ v.v... nói: Ông ở đây nêu bày như thế, là không hiểu nghĩa của Tôi. Vì sao? Vì bỏ cùng nhận lấy này, nơi sát-na trước sau là đồng một lúc, mà nói không có thủ không có hữu, nghĩa ấy là không đúng. Như ông trước nói năm thứ câu tìm đều không thì cái gì lưu chuyển. Nay sẽ đáp lời ông là có người như thế. Vì sao? Vì phải hướng tới thủ sau để trụ. Ở đây nếu không có,

thì không thể nói hướng tới trong thủ sau để trụ. Như con của Thạch nữ. Do có người ấy, từ nơi thủ trước hướng tới thủ sau để trụ. Làm sao nghiệm xét để nhận biết? Như Đức Phật nói: Ta ở nơi thời xa xưa làm vua Đảnh Sanh cùng vua Thiện Kiến. Thế nên biết là có người từ đây đến kia.

Luận giả nêu rõ: Như kệ trước nói: *Nếu từ thủ đến thủ, Tức tạo lỗi có không*. Nghĩa này là thế nào? Thủ của hữu trước không tạo nhân nương dựa của hữu sau. Vì sao? Vì lia tự tánh của hữu, thì hữu là vô thể. Ví như Điều-đạt, từ một phòng này đến một phòng kia. Như ông đã nói, có các thủ kia có thể thành người, nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì do giữ lấy. Như người khác giữ lấy. Vì vậy kệ nói: *Không thủ lại không có, Cái gì sẽ qua lại?* Như thế, các hành cùng do chúng sinh, trong đệ nhất nghĩa có lưu chuyển, là đều không đúng.

Lại nữa, chấp có giải thoát, cũng nên quán xét. Giải thoát này, vì là các hành hay vì là chúng sinh, vì sẽ là người? Nếu nói các hành được giải thoát, thì nay các hành ấy, là thường chẳng, là vô thường chẳng? Nếu ông muốn khiến trong đệ nhất nghĩa, các hành là thường, tức là không đúng. Như kệ nêu:

*Các hành là Niết-bàn  
Sự ấy trọn không đúng.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, do không khởi nên các hành là thường, thì ở trong thế đế cũng không thành. Nếu trong đệ nhất nghĩa, các hành vô thường đạt được Niết-bàn, là cũng không đúng. Vì sao? Vì do vô thường. Như đất v.v... bên ngoài. Nếu cho chúng sinh được giải thoát, thì cũng không đúng. Như kệ nói:

*Chúng sinh là Niết-bàn  
Sự ấy cũng không đúng.*

*Giải thích:* Hoặc thường hoặc vô thường, hoặc có phân biệt, hoặc không phân biệt đạt được Niết-bàn, là đều không đúng. Vì sao

chúng sinh là thường, không đắc Niết-bàn? Vì không có các căn đầy đủ như thấy nghe v.v... Ví như hư không. Hoặc chẳng phải là chất ngại. Lại, không thấy nghe nhưng là có: Là điều thế gian không tin. Như Thạch nữ. Nếu cho vô thường đắc Niết-bàn, là cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu vô thường là không có nghĩa giải thoát. Như đất v.v... bên ngoài. Đã nghiệm xét vô thường không đắc giải thoát, thì chỗ lập của Ngoại nhân về thể của pháp có sai biệt được giải thoát, là đều không thành. Nghĩa được lập có lỗi.

Lại nữa, Bà-tư-phát-đa-la nói: Như Tôi lập nghĩa, nói có người, nhưng chẳng thể nói thường cũng chẳng phải là vô thường. Do như thế nên nghĩa giải thoát thành, không có lỗi như trên.

Luận giả nêu rõ: Ông cho trong đệ nhất nghĩa, người là thật có, không thể nói thường cùng là vô thường, được giải thoát, là cũng không đúng. Vì sao? Vì đã dựa nơi nhân để thiết lập. Ví như bình chén v.v..., như thể tức bị phá. Nếu là pháp thật, cũng là vô thường. Ví như sắc v.v... Do nghiệm xét này, nên ông lập người thật, tức là có thể nói thể là vô thường. Ông nói thể của pháp có sai biệt không thể nêu bày, lời nói ấy tức hoại, nghĩa được lập có lỗi.

Lại nữa, Niết-bàn vô dư, nơi lúc một sát-na, người nếu có Thể tức là lỗi về thường, người nếu vô thể tức là lỗi về đoạn. Nếu nói Niết-bàn vô dư, nơi lúc sát-na kia, người không thể nói là có Thể vô Thể, đây tức cùng với nghĩa của Luận trong ngã là đồng. Như kệ của Kinh nói:

*Giải thoát nếu có ngã  
 Có ngã tức là thường  
 Giải thoát nếu không ngã  
 Không ngã tức vô thường.*

Lại nữa, ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, duyên nơi sự hiểu biết của người là cảnh giới không thật. Vì sao? Vì do có hiểu

biết. Ví như duyên nơi bình chén v.v... để hiểu biết. Do nghiệm xét về người kia không có một vật, nên trong đệ nhất nghĩa tức không giải thoát. Nếu ông nhất định nói người là pháp thật. Vì sao? Vì do có thể nhận thức. Ví như sắc v.v..., nghĩa này là không đúng. Vì các vật vô thường, cùng là có thể nhận thức, không có Thể riêng, nên như sừng thỏ. Nhân chẳng phải là toàn bộ.

Lại nữa, người của Tự Bộ nói: Do nhân duyên nên lần lượt nối tiếp, các hành tăng trưởng. Nếu cùng với các phiền não như tham v.v... cùng khởi, ngăn che nẻo thiện. Tham v.v... là có, nên nghĩa trói buộc được thành. Nếu người bị trói buộc lắng nghe chánh pháp, chánh niệm tư duy, phát sinh tuệ sáng, trừ bỏ bóng tối vô trí, được lia tham v.v... gọi là giải thoát. Do nghĩa này nên buộc, mở được thành. Ông vì sao nói không buộc không mở? Luận giả nêu kệ:

*Tướng sinh diệt các hành  
Không buộc cũng không mở  
Chúng sinh như trước nói  
Không buộc cũng không mở.*

*Giải thích:* Như trước đã nói: Các hành là thường, các hành là vô thường đều không lưu chuyển. Như đất v.v... bên ngoài. Nay cũng như thế. Các hành, chúng sinh hoặc thường hoặc vô thường, có buộc mở: Đây đều là không đúng. Như đất v.v... bên ngoài. Thế nên các Bộ, như chỗ phân biệt, trong đệ nhất nghĩa, tất cả các hành lưu chuyển, Niết-bàn, điều ấy đều không đúng. Chấp đó là thế nào? Người kia cho các hành luôn nối tiếp diệt hoại. Hoặc trước trụ như thế, cho đến thời gian sau mới có hoại diệt. Hoặc cho không thể nói về thường cùng vô thường, vì các hành này đều không lưu chuyển cùng Bát Niết-bàn. Vì sao? Vì là có sinh diệt. Ví như các thứ bình chén v.v... Như kệ trước nói: *Các hành có sinh diệt, Không buộc cũng không mở* v.v... *Do các hành không trụ.* Vì sao? Vì sát-na sát-na nơi lúc riêng mà khởi. Trong phần vị của tướng ấy có buộc mở,

nghĩa này không đúng, như trước đã nêu. Ông nói các hành cùng với tham cùng khởi. Ở đây đã diệt, nên là pháp đã diệt được giải thoát, tức là không đúng. Các hành vị lai sẽ khởi, sát-na được giải thoát, điều ấy cũng không đúng, do trái nhau. Như kệ nói: *Các hành có sinh diệt, Không buộc cũng không mở.*

Lại nữa, người A-tỳ-đàm nói: Như kệ nơi Luận Câu Xá của Tôi nói:

*Lúc tâm vô học sinh  
Các chương được giải thoát.*

Ông vì sao nói đều không có buộc mở?

Luận giả nói: Tâm kia lúc sinh, hoặc có nhiễm ô, hoặc không nhiễm ô, cùng không giải thoát, vì có lỗi lầm, nên không thể nói. Tâm kia lúc nhiễm ô, cũng như lúc sinh ở trên. Hoặc có nhiễm ô, hoặc không nhiễm ô, đều không giải thoát, vì không thể nói. Lại nữa, người của Kinh Bộ nói: Trong đạo nối tiếp, có buộc có mở, nên không có lỗi. Luận giả nói: Sự nối tiếp ấy, không có thể thật, nên trong đạo nối tiếp, hoặc có nhiễm ô hoặc không nhiễm ô, cũng không giải thoát, như trước đã luận phá. Ở trong thế đế, buộc mở là thành, nên không có lỗi về đoạn thường. Nếu chấp chúng sinh có buộc mở, nay đáp lại nghĩa này. Như kệ ở trước nói: *Chúng sinh do không Thế, Pháp buộc mở cũng không.* Lại như kệ nói:

*Các hành thường, vô thường  
Đều không buộc không mở  
Chúng sinh thường vô thường  
Cũng không buộc không mở.*

Ở đây, ý chính là như thế.

Lại có người cho: Có chúng sinh kia chìm đắm nơi các thủ, nên gọi là trói buộc. Buộc ấy dứt nên gọi là được giải thoát. Nhưng chúng sinh này thường cùng vô thường đều không thể nêu bày. Trước nói

các hành hoặc thường hoặc vô thường đều có lỗi, Tôi không có lỗi ấy. Luận giả nêu kệ:

*Nếu bị các thủ buộc  
Người buộc không giải thoát.*

*Giải thích:* Nhân nơi các thủ nên nói là người chấp thủ. Người này đang bị các thủ trói buộc, nên gọi là người giải thoát, nghĩa tức không đúng. Vì hai pháp buộc mở tách là trái nhau. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, thủ của Điều-đạt, thủ này không tạo ông Điều-đạt kia. Vì sao? Vì do chấp thủ. Như thủ của Da-nhã. Nếu nhất định như ở đây, trước không có thủ kia nhưng có kẻ kia, thì nghĩa tức không đúng. Như kệ nói:

*Không thủ nên không buộc  
Người nào có thể buộc?*

*Giải thích:* Nếu lìa phần vị thủ, thì không có phần vị người riêng. Do nghĩa này nên không có người có thể bị buộc. Ý của kệ là như thế. Lại có người nói: Nhất định có chúng sinh là người có thể bị buộc ấy. Vì sao? Vì do có trói buộc. Như có các dụng cụ như gông cùm, khóa v.v... đã giam cầm kẻ kia. Do các thủ này là chủ thể trói buộc, nên biết có chúng sinh là đối tượng bị trói buộc. Luận giả nêu kệ:

*Nếu người buộc trước buộc  
Chủ thể đối tượng buộc  
Nhưng trước thật không buộc  
Trong đến đi đã ngăn.*

*Giải thích:* Ông cho trước có dụng cụ trói buộc, nên có chúng sinh là đối tượng bị trói buộc. Nhưng trước người buộc thật sự là không có dụng cụ trói buộc. Làm sao nghiệm xét? Do Điều-đạt không bị trói buộc. Vì sao? Vì do đồng thời. Như thể của Điều-đạt. Lại nữa, người đã buộc, không buộc. Vì sao? Vì đã bị buộc. Người đã bị buộc



không còn buộc nữa, như không giải thoát. Người chưa buộc, cũng không buộc. Vì sao? Vì do không buộc. Như người giải thoát. Lúc buộc cũng không buộc. Vì sao? Vì người kia lúc buộc, một phần đã buộc, một phần chưa buộc, là có hai lỗi. Lại nữa, không thể nói, cũng là nghĩa không buộc. Vì sao? Vì không thể nói. Như lúc giải thoát là đã thoát, điều ấy tức không đúng.

Lại nữa, trong Phạm Quán Về Đến Đi đã phân biệt rộng: Đã đi, chưa đi cùng lúc đi, có sự phát khởi đầu tiên, cả ba đều không đúng. Đây cũng như thế. Đã buộc, chưa buộc cùng lúc buộc, có sự phát khởi đầu tiên của buộc, cả đều không đúng. Vì sao không đúng? Vì người đã buộc kia, lại có sự phát khởi đầu tiên của buộc, nghĩa tức không đúng. Vì sao? Vì do đã buộc. Ví như người từ lâu xa đã buộc. Người kia chưa buộc, có sự phát khởi đầu tiên của buộc, là cũng không đúng. Vì sao? Vì do chưa buộc. Ví như người từ lâu đã giải thoát. Nếu cho lúc buộc có sự phát khởi đầu tiên của buộc, là cũng không đúng. Vì sao? Vì cả hai cùng có lỗi. Và không thể nói. Như lúc giải thoát.

*Hỏi:* Ý của Tôi nhất định cho là có buộc như thế. Vì sao? Vì có trái nhau. Ví như trí tuệ đối trị không hiểu biết. Đối trị của trói buộc, đó là giải thoát. Do giải thoát nên trói buộc tức chẳng phải là không có?

*Đáp:* Nếu ông nhất định cho là có giải thoát, như vậy là đã trói buộc, là chưa trói buộc, là lúc đang trói buộc có giải thoát chẳng? Cả ba đều không đúng. Như kệ nói:

*Người buộc tức không mở.*

*Giải thích:* Lúc đạo đối trị buộc chưa khởi, đây gọi là buộc, không được gọi là mở. Vì sao? Vì không có đối trị. Như kẻ bị trói buộc đủ. Kệ nói:

*Người chưa buộc không mở.*

*Giải thích:* Do buộc là không, nên người buộc là không. Ở trong thế đế, buộc là vô thế. Như người tù lâu được giải thoát. Nếu cho vào lúc mở gọi là giải thoát, thì cái gì là lúc mở, nên ông nhất định nói. Nếu đã buộc gọi là lúc mở, thì cũng không đúng. Kệ nói:

*Lúc buộc có người mở  
Buộc mở tức một lúc.*

*Giải thích:* Buộc mở đồng thời, chẳng muốn như thế. Do đây người kia lại muốn giữ lấy buộc, lại muốn giữ lấy mở. Nếu như vậy là có lỗi của buộc mở không thể tránh. Do như thế nên trong đệ nhất nghĩa có người giải thoát, nghĩa này là không đúng. Như ông ở trên nói là có trái nhau cùng đối trị. Ở đây, nhân, thí dụ, cả hai đều không thành, nghĩa lập có lỗi.

Ngoại nhân nói: Trong đệ nhất nghĩa, giải thoát là có. Vì sao? Vì người cầu giải thoát đã có hy vọng. Quả nếu là không, thì trọn không khiến kẻ kia khởi tâm hy vọng. Ví như ngọc báu Đòn độ bà xà đánh. Do nhất định là có, nên người cầu giải thoát khởi tâm hy vọng. Như kệ nói:

*Ngã diệt không các thủ  
Ngã sẽ đắc Niết-bàn.*

*Giải thích:* Vì sao nên nhận biết có Niết-bàn? Ví như lửa trên củi tắt, do đó nhất định có Niết-bàn có thể chứng đắc. Luận giả nói: Ông cho ngã diệt không có các thủ nên đạt được Niết-bàn, chấp ấy là không đúng. Như kệ nói:

*Thọ nhận chấp như thế  
Chấp ấy là không đúng.*

*Giải thích:* Nếu khởi duyên nơi thủ như thế, ta sẽ đạt được Niết-bàn. Đây chẳng phải là chấp thiện, Vì sao? Vì chấp bất thiện ở đây đã ngăn che giải thoát. Ý của kệ chính là như vậy. Lại nữa, thủ không có tự thể, nhưng cho thủ làm duyên của cảnh thì đây là trí đã khởi phân

biệt tà vạy, gọi là chấp bất thiện. Do đó ông nói: Kẻ cầu giải thoát có hy vọng nên lấy đây làm nhân, thì nhân ấy chẳng thành. Như vậy, quán xét đúng về các hành, chúng sinh cùng với người kia có buộc mở, tất cả đều không đúng. Như A-xà-lê chỉ dạy những người tu học, nói kệ này:

*Không nên bỏ sinh tử  
Không nên lập Niết-bàn  
Sinh tử cùng Niết-bàn  
Không hai không phân biệt.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, sinh tử - Niết-bàn là một tướng, không sai biệt, như tướng hư không. Không phân biệt trí, cảnh. Không tích tập, không phân tán, chẳng phải là pháp thật. Vì thế không nên tạo phân biệt là lìa bỏ sinh tử an trụ nơi Niết-bàn. Hoặc lập hoặc phá bỏ, đều là trí phân biệt, tự cho có thể đạt được cảnh giới của vật. Nếu là người có thể đạt được cảnh giới của vật, thì đây đều là pháp tu tán.

Lại nữa, hoặc có chúng sinh, có thể dùng Niết-bàn để giáo hóa, thì vì dẫn dắt họ nên nói có Niết-bàn. Thế nào là an lập? Chỉ đối với các hành bất thiện của vị lai phân biệt dứt trừ tướng phiền não không sinh khởi. Đó tức gọi là Niết-bàn tịch diệt, nên gọi là an lập. Lại vì khiến các chúng sinh kia chán lìa sinh tử, nói như vậy: Sinh tử khổ nhiều, ông nên lìa bỏ. Vì sao? Vì các hành lần lượt từ duyên khởi, tự thể là không thật, như huyễn mộng. Tức nói những thứ ấy gọi là sinh tử. Lìa bỏ chúng nên gọi là Niết-bàn. Trong môn thế đế nêu bày như vậy, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa các hành là không. Tướng phiền não dứt gọi là Niết-bàn, những thứ ấy cũng không. Không nên nêu lập có nb riêng, do các hành kia tự thể là không sinh khởi, xưa nay vắng lặng như Niết-bàn. Nhưng muốn an lập là Niết-bàn, nghĩa ấy không đúng. Xả bỏ sinh tử, tức cũng không nên. Như kệ trước đã nói: *Không nên bỏ sinh tử, Không*

*nên lập Niết-bàn. Sinh tử cùng Niết-bàn, Không hai không phân biệt.* Nên lãnh hội như thế về sinh tử Niết-bàn. Trong đệ nhất nghĩa không có sai biệt. Nếu cho hai thứ ấy cảnh giới có sai biệt, do cảnh khác nên tuệ cũng khác, thì cả hai đều không đúng. Như Ngoại nhân kia nơi phần đầu của phẩm đã nói: Trong đệ nhất nghĩa có là sinh tử, có buộc mở nên dùng làm nhân, thì nghĩa ấy không đúng. Do người kia nói nghiệm xét thành lập pháp, Luận giả trước giờ đã làm rõ các lỗi ấy, khiến kẻ khác hiểu rõ sinh tử Niết-bàn là không, không thật có, là nghĩa của phẩm này, thế nên được thành. Như trong Kinh Bát nhã Ba-la-mật, Đức Phật nói với Bồ-tát Cự Dũng Mãnh: *Này thiện nam! Sắc không buộc không mở. Thọ tưởng hành thức không buộc không mở. Nếu sắc cho đến thức không buộc không mở thì đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật.*

Lại như nơi Kinh Phạm Vương Sở Vấn nêu rõ: Đức Phật nói: *Này Phạm vương! Ta không bị sinh tử, không đắc Niết-bàn. Vì sao? Vì nói sinh tử, chỉ là Như Lai giả thiết lập, nên ở trong ấy không có một người nào lưu chuyển. Nói Niết-bàn, cũng là giả nêu đặt, tức không có một người nào Bát Niết-bàn.*

Các Kinh như thế ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Buộc Mở.

## HẾT - QUYỂN 9

## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỂN 10

#### Phẩm thứ 17: QUÁN VỀ NGHIỆP

Nay nơi Phẩm này cũng là nhằm ngăn trừ về đối tượng đối trị của không khiến hiểu rõ nghĩa không có tự thể của nghiệp quả, nên được nêu bày.

Người của A-tỳ-đàm nói: Ở trong phẩm trước, người kia nói các hành lưu chuyển, chúng sinh cùng với người v.v... cũng đều lưu chuyển, là không đúng. Nhưng Luận giả ấy trong sự nghiệm xét, lập nghĩa nói: Các hành hoặc thường hoặc vô thường, đều là lỗi về đoạn thường nên có lưu chuyển là không đúng, tức nói các hành rất ráo là không có lưu chuyển. Luận giả trước đã tạo thuyết như thế. Tôi nay ở đây nói thường, vô thường không có lỗi như vậy, nhưng có các hành lưu chuyển. Nói điều như vậy là muốn khiến cho kẻ khác hiểu, trong đệ nhất nghĩa nhất định có các hành của các nhập bên trong như thế, là sinh tử cùng với nghiệp quả kết hợp. Ở đây nếu không có thì không thấy các hành cùng với nghiệp quả có hợp. Ví như con của Thạch nữ. Nay có các hành cùng với nghiệp quả kết hợp nên có sinh tử. Do thế Tôi nay quán xét về nghiệp quả. Nghĩa ấy, như trong A-tỳ-đàm đã nói rộng. Nên kệ kia nói:

*Tự hộ thân miệng tư  
Cùng gồm thân kẻ khác*

*Pháp từ là chủng tử  
Hay được quả hiện, vị.*

Gọi là từ: Nghĩa là có thể tự điều phục, xa lìa phi pháp, cùng với tâm ấy tương ưng với từ, nên gọi là từ. Gồm thân kẻ khác: Nghĩa là bố thí, ái ngữ, cứu giúp kẻ sợ hãi. Dùng các thứ như thế tức có thể thân phục kẻ khác, nên gọi là gồm thân người khác. Từ là tâm, tâm tức gọi là pháp, cũng là chủng tử. Chủng tử: Cũng gọi là nhân. Là nhân của cái gì? Nghĩa là nhân của quả. Là những quả nào? Tức là quả của hiện tại, vị lai. Vì sao gọi tâm là chủng tử? Nghĩa là có thể khởi nghiệp thân khẩu, nên gọi là chủng tử. Vì sao gọi là phi pháp? Vì trái với pháp nên gọi là phi pháp. Phi pháp, nghĩa là ác cùng với bất thiện. Vì sao gọi là vô ký? Nghĩa là trái với pháp phi pháp, gọi là vô ký. Vô ký có bốn thứ nghiệp: Một là báo sinh. Hai là oai nghi. Ba là công xảo. Bốn là biến hóa. Lại, vô ký: Là không ghi nhận thiện, bất thiện, nên gọi là vô ký. Lại, vô ký: Là không sinh khởi quả thiện, bất thiện, cũng gọi là vô ký. Có những thứ sai biệt như thế. Trong Luận Câu Xá cũng có hai thứ, nghĩa ấy là thế nào? Kệ của Luận nêu:

*Đại Tiên nêu giảng nghiệp  
Tu cùng do tu khởi  
Ở trong hai nghiệp ấy  
Nói vô lượng sai biệt.*

*Giải thích:* Vì sao gọi là Đại Tiên? Vì các Thanh văn, Phật-bích-chi, chư Bồ-tát cũng gọi là Tiên, Đức Phật ở trong ấy là tối tôn tối thượng, nên gọi là Đại Tiên. Đã đạt đến bờ giác căn thiện công đức của tất cả Ba-la-mật, nên gọi là Đại Tiên.

Lại nữa, kệ trước đã nêu ra tên gọi của hai nghiệp, nay sẽ giải thích riêng. Nghĩa ấy là thế nào? Kệ của Luận nói:

*Như trước đã nói tu  
Chính gọi là ý nghiệp*

*Từ tư đã sinh khởi  
Tức là nghiệp thân khẩu.*

*Giải thích:* Vì sao nói tư chính là ý nghiệp? Nghĩa là tư cùng với ý tương ưng, gọi là ý nghiệp. Lại nữa, tư ấy, ở trong môn ý đạt được cứu cánh, nên gọi là ý nghiệp, chẳng phải là nghiệp thân, khẩu. Vì sao gọi là từ tư sinh khởi? Nghĩa là nhận biết rồi, nhận biết rồi tạo tác, có tác giả, gọi là nghiệp từ tư sinh khởi. Nghiệp này có hai thứ: Nghĩa là thân và khẩu. Nếu ở nơi môn thân đạt được cứu cánh, nơi môn khẩu đạt được cứu cánh, thì gọi là thân nghiệp, khẩu nghiệp. Nói hai nghiệp xong, tiếp theo nói về vô lượng thứ sai biệt. Vì sao gọi là vô lượng thứ sai biệt? Kệ của Luận nêu:

*Thân nghiệp cùng khẩu nghiệp  
Tạo cùng không tạo bốn  
Ngữ khởi cùng xa lìa  
Đều có thiện bất thiện.*

*Giải thích:* Ngữ khởi: Nghĩa là dùng văn tự đã hiểu rõ nêu rõ lời nói, gọi là ngữ khởi. Thế nào gọi là xa lìa? Nghĩa là chân tay nơi thân vận động. Vận động: Nghĩa là khởi niệm nói: Tôi nay sẽ tạo nghiệp thiện này. Từ lúc đầu thọ nhận tư của nghiệp thiện, sau thọ nhận tư của nghiệp thiện, người đã khởi ấy, hoặc tạo nghiệp thiện, hoặc không tạo nghiệp, xa lìa thể của sắc không tạo tác luôn sinh. Không xa lìa: Cũng suy niệm nói như vậy: Tôi sẽ tạo nghiệp bất thiện ấy. Hoặc thân hoặc khẩu hoặc ý của kẻ kia, từ nơi sát-na đầu của nghiệp bất thiện đã sinh khởi, hoặc tạo nghiệp ác, hoặc không tạo theo nhân bất thiện, gọi là không xa lìa. Không xa lìa, thể của sắc không tạo tác luôn sinh. Thế nào gọi là sắc tạo tác, không tạo tác? Do sắc của thân khẩu khiến kẻ khác hiểu, gọi là sắc tạo tác. Không dùng sắc của thân khẩu khiến kẻ khác hiểu, gọi là sắc không tạo tác. Nên kệ của Luận nói:

*Tự Thể thọ dụng phước  
 Tội sinh cũng như vậy  
 Cùng tư là bảy nghiệp  
 Hiểu rõ tướng các nghiệp.*

*Giải thích:* Thế nào gọi là tự thể thọ dụng? Nghĩa là đàn việt xả thí các thứ vật dụng nuôi sống thân mạng như phòng nhà, vườn rừng, y phục, thức ăn uống, ngọa cụ, thuốc men. Thế nào gọi là phước? Là nghĩa lặn vào trong nước để lấy ra. Tức thấy các chúng sinh bị chìm ngập trong biển phiền não khởi tâm đại bi, tìm cách đưa họ ra khỏi chôn ầy đặt yên nơi bờ Niết-bàn, nên gọi là phước. Chẳng phải phước: Là tạo vô số sự việc bất thiện, có thể khiến chúng sinh đi vào các nẻo ác. Vì sao cũng là tự thể thọ dụng? Nghĩa là trái ngược với phước, nên gọi là chẳng phải phước.

Giải thích về phước phi phước rồi, tiếp theo là giải thích nghĩa của tư. Do pháp nào nên gọi đó là tư? Nghĩa là công đức cùng với lỗi ác, cùng chẳng phải công đức và lỗi ác, khởi tâm tạo tác nghiệp ý, gọi là tư. Luận kia như thế là dùng bảy thứ nghiệp nói là tướng của nghiệp. Cho đến tọa thiền, tụng kinh, lắng nghe, ghi nhớ v.v... cũng gọi là nghiệp, đều gồm thâu trong bảy thứ ấy, nhưng không nói riêng. Do có nghiệp này nên thấy nghiệp cùng với quả hợp. Cùng với quả hợp: Nghĩa là ở trong năm nẻo có tướng của năm ám sinh khởi. Thế nên nơi phần đầu phẩm nói nghiệp cùng với quả hợp, là nêu ra nhân. Trong đệ nhất nghĩa có sinh tử, là nghĩa được thành. Do có buộc có mở, nên có Thể của sinh tử.

Luận giả nêu bày: Nay, về nghiệp này, là một lần khởi rồi, cho đến thọ nhận quả trở đi là luôn trụ chẳng? Hay là một sát-na khởi rồi tức diệt chẳng? Cả hai đều không đúng. Lỗi ấy, như kệ của Luận nói:

*Nếu trụ đến thọ quả  
 Nghiệp này tức là thường*



*Nghiệp nếu đã diệt bỏ  
Diệt rồi ai sinh quả?*

*Giải thích:* Nếu tự Thể của nghiệp khởi rồi nối tiếp không gián đoạn, chẳng hoại diệt, sau mới có hoại diệt, là không đúng, là rơi vào lỗi về thường. Người A-tỳ-đàm nói: Như cây chuối, tre lau v.v... Về sau, cho quả rồi tức hoại diệt, thế nên không lỗi. Luận giả nói: Tre lau v.v... nơi mỗi mỗi sát-na theo đây hoại diệt, không trụ, thời gian sau là tương tự nối tiếp đoạn dứt. Ở trong thế để nói là hoại. Nếu trong đệ nhất nghĩa nói nghiệp như tre lau v.v... nối tiếp đến thọ nhận quả, là không đúng. Hoặc nói tự thể của pháp có nghiệp, trước sau cùng không hoại, khó khiến người khác hiểu, nên ông chẳng phải là không lỗi.

Người của A-tỳ-đàm nói: Lúc đầu, nhân chưa bị hoại nên không hoại. Thời gian sau nhân bị hoại trở đi mới hoại. Như vậy thì có lỗi gì? Luận giả nói: Nghĩa ấy không đúng. Ông lập nhân có hoại, nhưng vật kia chẳng phải là nhân hoại, so với vật này là khác, nên nhân ấy ví như vật khác. Như trong A-hàm nói: Thân cùng với các căn, nơi một sát-na khởi rồi không trụ. Nghĩa của ông nên so với kinh là trái nhau. Nếu ông muốn tránh lỗi ấy, nhưng nhận khởi rồi nối tiếp không gián đoạn tức hoại, là cũng có lỗi. Nghiệp nếu diệt, tức không có tự thể. Nếu ý của ông cho nghiệp lúc đang diệt có thể cho quả, nhưng lúc diệt ấy gọi là một nửa diệt, nửa chưa diệt có thể cho quả, là không đúng, đồng với chỗ đã đáp về lỗi ở trước. Nếu ông nói không thể nêu bày diệt rồi cùng với quả không diệt cho quả, đây gọi là nghiệp không thể nói. Nếu nghiệp không thể nói, ở trong đệ nhất nghĩa có thể cho quả, là không đúng, vì không thể nói. Ví như lúc sắp sinh. Điều thấy biết của ông là không thể bền chắc, nêu ra nhân không thành, cũng trái với nghĩa của ông. Người A-tỳ-đàm nói: có nối tiếp, nên nghĩa của Tôi không trái. Làm sao nhận biết? Nên kệ của Luận nói:

*Như mầm là nối tiếp  
Nhưng từ chủng tử sinh  
Do đầy mà sinh quả  
Lìa chủng không nối tiếp.*

*Giải thích:* Ở đây nghĩa là từ mầm sinh thân cây, cho đến cành lá hoa quả đều có tướng kia. Chủng tử tuy diệt, nhưng do sinh khởi nối tiếp lần lượt đến quả. Nếu lìa chủng tử thì sự nối tiếp như mầm v.v... tức không lưu chuyển. Do đầy nên nghĩa đó là thế nào? Kệ của Luận nói:

*Chủng tử có nối tiếp  
Từ nối tiếp có quả  
Chủng trước mà quả sau  
Không đoạn cũng không thường.*

*Giải thích:* Vì sao là không đoạn? Nghĩa là có chủng tử nối tiếp trụ. Vì sao là không thường? Nghĩa là mầm sinh khởi rồi, chủng tử hoại. Pháp nội cũng như thế. Như kệ của Luận nêu:

*Như thế từ tâm đầu  
Tâm pháp nối tiếp khởi  
Theo đầy mà sinh quả  
Lìa tâm không nối tiếp.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là tâm từ tâm không từ gọi là nghiệp. Tâm ấy tuy diệt nhưng nối tiếp sinh khởi. Quả nối tiếp này khởi, nghĩa là ái, phi ái, có tướng thọ nhận. Nếu lìa tâm thì quả tức không khởi. Nay sẽ nói về pháp nối tiếp. Nghĩa ấy là thế nào? Kệ của Luận nói:

*Từ tâm có nối tiếp  
Từ nối tiếp có quả  
Nên nghiệp ở trước quả  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường.*

*Giải thích:* Thế nào là chẳng đoạn? Nghĩa là sự nối tiếp có thể khởi quả. Thế nào là chẳng thường? Là không trụ đến sát-na thứ hai. Ở đây tạo nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, có nghiệp quả như thế, cùng với các hành của chúng sinh danh tự kết hợp. Các hữu muốn được chúng sinh của quả thù thắng, Đức Như Lai vì họ thuyết giảng phương tiện để đạt được quả. Điều này nếu không, thì Đức Như Lai không nên giảng phương tiện để đạt được quả vui. Ví như những vòng hoa nơi hư không. Nay nói có phương tiện. Nghĩa ấy là thế nào? Kệ của Luận nêu:

*Phương tiện để cầu pháp  
Là mười nghiệp đạo thiện  
Năm thứ dục lạc thắng  
Hai đời hiện, vị được.*

*Giải thích:* Pháp: Nghĩa là pháp của quả. Phương tiện: Nghĩa là đạt được nhân nơi pháp của quả. Nhân: Nghĩa là nghiệp bạch. Quả: Nghĩa là nơi hiện tại vị lai đạt được năm thứ dục lạc. Đạt được những quả gì? Tức là đạt được quả báo, quả y. Bạch là thiện tịnh, có thể thành tựu nhân duyên của phước đức, là từ mười nghiệp đạo thiện tịnh ấy sinh. Mười là: Không sát sinh, không trộm cắp, không tà hạnh, không nói dối, không nói hai lưỡi, không nói lời thô ác, không nói lời vô ích, không ganh ghét, không giận dữ, không tà kiến. Đó gọi là mười nghiệp thiện tịnh. cũng gọi là mười nghiệp đạo thiện. Đều từ thân miệng ý sinh.

Thế nào gọi là quả thù thắng? Nghĩa là ở trong nẻo người, trời, đạt được loại người trời tối thắng. Nghĩa ấy là thế nào? Kệ của Luận nêu:

*Người khéo hàng phục tâm  
Lợi ích nơi chúng sinh  
Đó gọi là từ thiện  
Được quả báo hai đời.*

*Giải thích:* Do đây nên Đức Phật nói có phương tiện để đạt được quả ấy, như đã nêu bày, tức nghĩa kia được thành.

Luận giả nêu rõ: Ông nói nghiệp quả có nối tiếp, nhưng dùng chủng tử để làm dụ, tức có lỗi lớn. Như kệ của Luận nói:

*Người tạo phân biệt ấy  
Mắc lỗi lớn cùng nhiều  
Là như ông đã nói  
Nơi nghĩa tức chẳng đúng.*

*Giải thích:* Vì sao không đúng? Ở đây nghĩa là như ông vừa phân biệt có chủng tử nối tiếp nơi thể của pháp tương tự, điều ấy là không đúng. Vì sao? Vì chủng tử có hình, có sắc, có đối, là pháp có thể thấy được, có nối tiếp. Nay tư duy về việc ấy hãy còn không thể đạt được, huống chi là tâm cùng với nghiệp là không hình không sắc không đối, không thể thấy, sát-na sát-na sinh diệt không dừng. Muốn cùng làm nghiệm xét thì nghiệm xét không thành. Lại từ chủng tử đến mầm, là diệt rồi nối tiếp đến mầm, hay là không diệt rồi nối tiếp đến mầm? Nếu diệt rồi nối tiếp đến mầm, thì mầm tức không nhân. Còn nếu không diệt mà đến mầm, tức nên từ chủng tử đầu luôn sinh nơi mầm. Nếu như thế thì trong một chủng tử tức sinh tất cả các mầm, sự việc ấy là không đúng, có lỗi lớn. Người của Chánh Lượng Bộ luận về người của A-tỳ-đàm, nói: Như ông đã nêu bày: Có sự nối tiếp của người, có thể khởi nghiệp tương tục của hàng trời v.v..., nghĩa ấy là không đúng. Vì sao? Vì chủng tánh khác. Ví như hạt Nhẫn bà không sinh ra quả Am-la. Nếu tâm thiện thứ lớp có thể khởi tâm thiện, bất thiện, vô ký. Tâm vô ký lần lượt có thể khởi tâm thiện bất thiện. Tâm bất thiện thứ lớp có thể khởi tâm thiện vô ký. Nghĩa đều không đúng. Cho đến tâm thuộc cõi dục, thứ lớp có thể khởi tâm thuộc cõi sắc, cõi vô sắc, cùng khởi tâm vô lậu. Tâm vô lậu lại lần lượt khởi tâm thuộc cõi dục cõi sắc cõi vô sắc. Cũng như trên nói về mầm khởi, nay đều không đúng. Như trong phần lập nghiệm xét ở trước đã luận phá

chung, nên có người tạo thiện, là cũng không đúng. Tôi nay sẽ nói về nghĩa thuận nơi quả báo của nghiệp, phân biệt đúng. Là phân biệt về gì? Như trước đã phân biệt về chủng tử nối tiếp có tương tự. Như Tôi đã nói, là không có lỗi kia. Cấu uế của lỗi không thể nhiễm. Nói về những gì? tức là nói về nghĩa pb đúng. Là do ai nói? Như trong kinh A-hàm, kệ nói:

*Chư Phật cùng Duyên giác  
Và Thanh văn đã nói  
Tất cả các Thánh chúng  
Đều cùng tạo phân biệt.*

Phân biệt về những gì? Kệ của Luận nêu:

*Pháp không mất như khoán  
Nghiệp như tài vật nợ  
Nhưng tánh là vô ký  
Theo giới có bốn thứ.*

*Giải thích:* Nghĩa là pháp không mất này còn, như chủ nợ có chủ khoán, tuy đã trao cho tài vật nhưng không bị mất, đến thời gian sau thì cả vốn, lời cùng được. Nghiệp cũng như thế, có thể đạt được quả sau. Nghiệp tuy đã hoại, do có pháp không mất, còn, nên có thể khiến người hành tác được quả báo thù thắng. Cũng như chủ nợ đã được tài vật rồi, đối với người mắc nợ trước, hủy bỏ tờ khoán gốc kia. Như thế như thế, pháp không mất có thể cho quả nơi người tạo nghiệp xong thì thể của nó cũng hoại. Pháp không mất có bao nhiêu thứ? Căn cứ theo giới có bốn: Là dục giới, sắc giới, vô sắc giới và vô lậu giới. Pháp không mất là tánh gì? Là tánh vô phú vô ký. Vô phú cũng gọi là không ản mất. Vô ký ở đây nghĩa là không nói về thiện bất thiện nên gọi là vô ký. Pháp không mất này do đạo nào đoạn? Kệ của Luận nói:

*Không do kiến đạo đoạn  
Mà là tu đạo đoạn*

*Do pháp không mất này  
Các nghiệp có quả báo.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là không do kiến khổ tập diệt đạo đoạn. Vào lúc nào đoạn? Tức là tu đạo lúc tiến hướng tới quả sau là đoạn. Lại nữa, do kiến khổ đoạn nghiệp bất thiện. Tuy đoạn, nhưng do pháp không mất ấy còn, nên lúc kiến khổ không đoạn, thì pháp không mất có thể cho quả. Như Tôn giả Mục-kiền-liên bị ngoại đạo làm nhục, Tỳ-kheo Ly-ba-đa bị vua Phạm Ma Đạt giam giữ mười hai năm. Chư vị ấy tuy đạt được Thánh quả, nhưng do pháp không mất kia vẫn còn, nên phải thọ nhận báo của nghiệp bất thiện từ đời trước. Kệ của Luận nêu:

*Nếu do kiến đạo đoạn  
Nghiệp kia đến tương tợ  
Tức đạt được nghiệp hoại  
Như thế là có lỗi.*

*Giải thích:* Pháp không mất này, nếu do kiến đạo đoạn, hoặc cùng với nghiệp cùng đến đời sau, tức là có lỗi. Có lỗi gì? Nếu pháp không mất đồng với kiến đạo đoạn, tùy miên phiền não nghiệp cũng cùng đoạn tức hủy hoại quả của nghiệp. Hoại những quả gì? Nghĩa là hoại quả của nghiệp bất thiện do kiến đạo đoạn. Nghĩa này nên nhận biết. Tu đạo nếu không đoạn, thì Thánh nhân nên có đầy đủ nghiệp của phàm phu. Do đầy nên phiền não, nghiệp là do kiến đạo đoạn. Pháp không mất không bị kiến đạo đoạn. Thế nên nói: Như nghiệp do kiến đạo đoạn, pháp không mất do tu đạo lúc tiến hướng đến quả sau là đoạn. Pháp kia lúc vượt qua dục giới hướng đến sắc giới, lúc vượt qua sắc giới hướng đến vô sắc giới. Người đoạn cũng như thế. Kệ của Luận nói:

*Tất cả các hành nghiệp  
Tương tợ không tương tợ*

*Hiện tại lúc chưa chung  
Một nghiệp một pháp khởi.*

*Giải thích:* Tương tự: Nghĩa là nghiệp đồng loại. Nơi hiện tại lúc mạng chung, có một pháp không mất sinh khởi, nắm giữ chung các nghiệp. Không tương tự: Nghĩa là nghiệp chủng có sai biệt. Như nghiệp cõi dục, nghiệp cõi sắc, nghiệp cõi vô sắc, có vô lượng loại. Lại nữa, có bao nhiêu thứ nghiệp được pháp không mất giữ lấy? Kệ của Luận nêu:

*Như thế hai thứ nghiệp  
Hiện tại thọ quả báo  
Hoặc nói thọ báo rồi  
Nghiệp này cũng nên còn.*

*Giải thích:* Hai nghiệp: Là tư và từ tư sinh. Hoặc có người nói nghiệp thọ nhận báo rồi nhưng nghiệp vẫn còn, do không bị niệm niệm diệt. Lại như trước nói, có vô lượng thứ sai biệt, cũng là mỗi mỗi có một pháp không mất sinh khởi, giữ gìn. Vì sao pháp không mất cho quả rồi vẫn còn, nhưng không lại thường xuyên cho quả? Nghĩa là đã cho quả. Như đã giao tờ khoán xong, đã hoàn lại tài vật rồi, nếu như có tờ khoán còn, thì cũng không đạt được nữa. Pháp không mất cũng như thế. Đã cho quả nên lại không thường xuyên được quả. Pháp không mất này, vào lúc nào diệt? Kệ của Luận nêu:

*Vượt quả cùng mạng chung  
Đến lúc ấy thì diệt  
Hữu lậu và vô lậu  
Có sai biệt nên biết.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là lúc tu đạo đoạn, như trước lúc mạng chung, nghiệp tương tự không tương tự, cùng có một pháp không mất nắm giữ. Như Tu-đà-hoàn v.v... vượt quả rồi diệt. A-la-hán cùng kẻ phàm phu mất rồi thì diệt. Pháp không mất này lại có sai biệt. Vì

sao có sai biệt? Do nghiệp hữu lậu vô lậu khác nhau, nên pháp không mất cũng có hữu lậu, vô lậu. Các thứ kia như thế nên pháp không mất cũng từ vô số nghiệp khởi, có thể khiến chúng sinh thọ nhận quả có sai biệt như thọ nhận chôn, cỡi nước, nẻo, sắc, hình, tín, giới v.v..., cho quả xong, sau đấy mới diệt. Do như thế nên nghĩa ấy là thế nào? Kệ của Luận nói:

*Tuy không nhưng chẳng đoạn  
Tuy có nhưng chẳng thường  
Pháp không mất các nghiệp  
Pháp ấy do Phật nói.*

*Giải thích:* Không là cái gì không? Nghĩa là các hành không, như ngoại đạo đã phân biệt. Pháp có tự tánh là không, nhưng nghiệp không đoạn, là do có pháp không mất, vẫn còn. Thế nào là có? Có nghĩa là sinh tử. Sinh tử: Nghĩa là các hành, ở nơi vô số nẻo lưu chuyển nên gọi là sinh tử. Vì sao là chẳng thường? Vì nghiệp có hoại diệt. Vì sao gọi là pháp không mất? Nghĩa là Đức Phật, ở nhiều xứ trong kinh đã thuyết giảng, tạo sự phân biệt ấy, nên có như thế. Do đấy, như Tôi trước đã nêu bày nghiệp cùng với quả hợp, là nêu ra nhân, nghĩa chẳng phải là không thành.

Luận giả nói: Những điều ông đã nêu là đều không đúng. Nay vì ông sẽ nói về nhân duyên của chánh nghiệp. Nghĩa ấy là thế nào? Như kệ của Luận nêu:

*Nghiệp từ gốc chẳng sinh  
Do không có tự tánh  
Nghiệp từ gốc chẳng diệt  
Do nghiệp ấy chẳng sinh.*

*Giải thích:* Trong tông của Tôi, nghiệp không có sinh. Chúng tử nối tiếp như thế, trong đệ nhất nghĩa cũng không có sinh. Thế nên ông đã lập về thí dụ là vô thể, nhưng có lỗi là thiếu thí dụ. Các nghiệp vì



sao không sinh? Là do không có tự tánh nên chẳng sinh. Nay lại đáp người của Chánh Lượng Bộ nói chủng tử nối tiếp là có lỗi. Ông cho có nghiệp cùng với quả hợp, nhưng không có lỗi về đoạn, thường. Vì sao không có lỗi? Là do có pháp không mất tồn tại. Tôi nay suy tìm pháp ấy, rốt ráo là không có. Như kệ ở trên nói: Nghiệp từ gốc chẳng sinh. Nên pháp không mất này, trong đệ nhất nghĩa cũng chẳng thành. Nếu có nghiệp sinh, vì nghiệp nên có thể có pháp không mất. Nghiệp đã vô thể thì pháp không mất cũng vô thể, tức nhân không thành, nên trái với tông nghĩa của ông. Vì sao là trái? Vì nghiệp cùng với quả hợp, trở lại thành thể đế, khiến sự vật được giải thích. Như ông trước cho người của A-tỳ-đàm có lỗi vì nói chủng tử nối tiếp, nghĩa ấy là không đúng. Như người của A-tỳ-đàm trước tạo thí dụ về chủng tử nối tiếp, là có ý gì? Nay sẽ vì ông nên nói. Người của A-tỳ-đàm này có ý như vậy: Nghĩa là chủng tử nối tiếp, nhân quả lần lượt theo đây sinh khởi không hoại. Nhưng dùng chủng tử nối tiếp không đoạn không thường làm dụ, như vậy là muốn có được điều ông trước đã nói là chủng tánh khác nhau nên làm nhân, tức nghĩa của nhân không thành. Do có tâm cùng tâm số pháp tương tục sinh khởi không khác. Lại, ông nêu ra nhân chẳng phải là toàn bộ, là có lỗi riêng. Vì sao không phải là toàn bộ? Nay hiện thấy có sự nối tiếp riêng, có thể sinh khởi quả riêng. Làm sao nhận biết? Như sợi lông của bò sinh sừng thò, sinh *thiết la*. Người của Chánh Lượng Bộ nói: Trong Kinh A-hàm, Đức Phật giảng nói như vậy: Có pháp không mất. Do pháp này nên không đoạn không thường, các thể được thành. Luận giả kia nói do nghiệp không sinh khởi nên pháp không mất cũng không sinh khởi, là nêu ra nhân mà bảo nghĩa nơi nhân của Tôi chẳng thành, lời ấy là không đúng. Luận giả nói: Như Đức Thế Tôn đã thuyết giảng: Nếu không sinh khởi, pháp kia tức không hoại. Ông nay muốn được nhận lấy nghĩa ấy, là chỗ mong muốn của Tôi thành tựu. Nhưng trong Tông của ông không thọ nhận pháp này. Nếu ông lập nghĩa của tự tông, cho là không sinh khởi không hoại diệt, thì nghĩa đó chẳng thành.

Lại nữa, ông lập các pháp có tự thể, quyết định nên thọ nhận, nhưng nghiệp là không tự thể, nếu các pháp có tự thể tức là có lỗi. Lỗi ấy như thế nào? Kệ của Luận nêu:

*Nghiệp nếu có tự Thể  
Đấy tức gọi là thường  
Nhưng nghiệp là vô tác  
Pháp thường nên vô tác.*

*Giải thích:* Đây cho là có tự thể, thì tức là thường. Nếu thường tức là không thể tạo nghiệp. Vì sao? Vì pháp thường là không thể tạo tác, cũng không có tướng biến hoại.

Lại nữa, nếu nghiệp là vô tác, thì có lỗi gì? Lỗi ấy như kệ của Luận nói:

*Nếu nghiệp là vô tác  
Vô tác nên tự đến  
Trụ tội phi phạm hạnh  
Nay nên đấng Niết-bàn.*

*Giải thích:* Phạm: Nghĩa là Niết-bàn. Nếu hành giả hành Niết-bàn gọi là phạm hạnh, thì trụ nơi hạnh ấy gọi là trụ phạm hạnh. Ngược lại với đây, gọi là không trụ phạm hạnh. Những gì là trụ phạm hạnh? Nghĩa là tạo nghiệp thiện rồi mà được Niết-bàn, gọi là trụ phạm hạnh. Những gì gọi là trụ phi phạm hạnh? Nghĩa là không tạo nghiệp thiện gọi là trụ phi phạm hạnh. Nếu nghiệp ấy không tạo, nhưng tự đạt được Niết-bàn, thì tất cả người hành phi phạm hạnh đều nên được Niết-bàn, chẳng phải riêng người hành phạm hạnh được Niết-bàn. Tức có lỗi như thế, nhưng ở trong thế để tạo ra các thứ bình chén, vải lụa v.v... cũng có lỗi này. Lỗi đó, như kệ của Luận nói:

*Phá tất cả thế tục  
Pháp ngôn ngữ hiện có*

*Tạo thiện cùng làm ác  
Cũng không có sai biệt.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là như thế gian nói: Kia là chúng sinh tạo tội, kia là chúng sinh tạo phước, là không đúng. Do ông nói không tạo tác, tội phước tự nhiên được. Lỗi ấy là thế nào? Như kệ của Luận nêu:

*Do có nghiệp được trụ  
Nhưng gọi là không mất  
Cũng nên cho quả rồi  
Nay lại cho quả nữa.*

*Giải thích:* Trụ là thế nào? Nghĩa là tự thể tồn tại. Lại cho quả: Là do nghiệp trụ. Tuy cho người tạo tác quả xong, như có tờ khoán đầy đủ, đã bù nợ rồi, nhưng cần bù lần nữa. Nghiệp cũng như thế. Do có thể tồn tại, nên trở lại có thể cho quả.

Người của A-tỳ-đàm lại nói: Trong đệ nhất nghĩa có các nghiệp như thế, vì nhân kia là có. Nghiệp này nếu không nhưng có nhân, là không đúng. Ví như y phục làm bằng lông rùa. Nay có nhân của nghiệp là các phiền não, thế nên như nhân đã nói, trong đệ nhất nghĩa nhất định có các nghiệp.

Luận giả nêu bày: Lời nói ấy là không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Phiền não hoặc tánh nghiệp  
Chúng tức không tự Thể  
Nếu phiền não chẳng thật  
Sao có nghiệp là thật?*

*Giải thích:* Tánh: Nghĩa là nhân. Ở đây nói phiền não là nhân của nghiệp. Ví như bùn đất là thể của bình chén. Như vậy, phiền não là thể của nghiệp, vì sao chẳng thật? Nghĩa là phiền não không có tự thể. Thế nào là không có tự thể? Nghĩa là theo chỗ quán xét trước đã ngăn trừ việc chấp pháp sinh khởi, cũng ngăn trừ chấp các thể có tự

thể. Ở đây cho phiền não chẳng phải là nhân của nghiệp. Do đấy nên nghĩa của nhân không thành, cùng trái với nghĩa của ông. Vì sao là trái? Nghĩa là ở trong thể đế, do phiền não là nhân của nghiệp, chẳng phải là đệ nhất nghĩa, thể nên nói là trái. Lại nữa, như trong Phẩm Quán Về Phiền Não ở trước kệ nói:

*Ái phi ái điên đảo  
Nhưng là duyên đã khởi  
Kia đã không tự Thể  
Nên phiền não chẳng thật.*

Tức là trước đã ngăn trừ rộng.

Người của A-tỳ-đàm nói: Trong đệ nhất nghĩa có phiền não như thể. Do có quả nên chẳng phải là không mà thọ nhận quả. Ví như quả nhĩ căn cùng nhĩ thức của kẻ bị điếc. Nay có quả phiền não này. Vì sao gọi là quả? Quả nghĩa là nghiệp. Như thể trong đệ nhất nghĩa có phiền não, nên chẳng phải là nghĩa của nhân không thành, cũng không phải là trái với nghĩa. Như nghĩa của Tôi đã mong muốn được thành. Lại nữa, có nghiệp do có quả nên chẳng phải là không như hoa nơi hư không. Do có quả của nghiệp là thân, chẳng phải không nghiệp mà có quả. Vì nghĩa ấy nên biết là có nghiệp.

Luận giả cho: Nghĩa này là chẳng phải. Ông không chánh tư duy, nên bị tà kiến nào hại, phân biệt hư vọng nêu bày như thế. Lỗi ấy như kệ của Luận nói:

*Nêu nghiệp cùng phiền não  
Cho là nhân các thân  
Nghiệp phiền não tự không  
Thân từ nơi nào có?*

*Giải thích:* Xứ nào nêu bày? Nghĩa là trong các Luận, các bậc Hiền Thánh đã căn cứ theo thể đế để giảng nói. Nếu ở trong đệ nhất nghĩa quán xét, thì đều là không đúng. Như trong Tông của Tôi, trước

đã nói về phương tiện. Ở đây nghĩa là vô số quả báo như các pháp thượng trung hạ, sang hèn, tốt xấu v.v... đều không có tự thể. Như nói nghiệp cùng phiền não không có tự thể, nên thân cũng không có tự thể. Do đây, nên cho phiền não là nhân của nghiệp, nghiệp là nhân của thân, là đều không đúng. Lỗi đã nêu bày nay trở lại ở nơi ông, nên thí dụ được lập đều cũng không thành.

Lại nữa, người của A-tỳ-đàm nói: Trong đệ nhất nghĩa có nghiệp, có người thọ quả như thế. Ở đây nếu không tức không có sự thọ nhận kia. Ví như những vòng hoa nơi hư không. Nay có nghiệp nên có người thọ nhận quả. Nghĩa ấy là thể nào? Kệ của Luận nêu:

*Bị vô minh che lấp  
Bị kiết ái trói buộc  
Nhưng tác giả nơi gốc  
Chẳng một cũng chẳng khác.*

*Giải thích:* Đối tượng đối trị của minh gọi là vô minh. Che lấp: Nghĩa là ngăn che mắt tuệ. Thế nào là danh? Danh nghĩa là chúng sinh. Do đâu gọi là chúng sinh? Nghĩa là hữu tình thường xuyên sinh khởi. Vì sao gọi là ái? Ái nghĩa là tham chấp. Chấp trước là kiết. Cùng với gì làm kiết? Nghĩa là trói buộc chúng sinh. Vì sao gọi là trói buộc? Nghĩa là cùng với tham v.v... tương ưng. Như trong Kinh Vô Thủy đã nói: Chúng sinh bị vô minh che lấp, bị kiết ái trói buộc, nên từ vô thủy qua lại trong sinh tử thọ nhận vô số khổ vui. Các chúng sinh như thế, tự tạo nghiệp ác bất thiện, trở lại tự thọ nhận quả báo bất thiện. Người thọ nhận quả của nghiệp ấy, tức là tác giả theo chỗ mong muốn của Tôi đạt được. Nhưng tác giả này không thể nói là một là khác, nên là có người thọ nhận quả. Do trong đệ nhất nghĩa có nghiệp kia. Luận giả nêu rõ: Ông đã nói như thế, nghĩa đều không đúng. Từ phần đầu của Luận này đến giờ, tất cả các pháp đều đã quán xét, không có quả từ duyên khởi, cũng chẳng không có quả từ duyên khởi. Do đây nên nghĩa kia như kệ của Luận nói:

*Nghiệp chẳng từ duyên sinh  
 Chẳng từ phi duyên sinh  
 Do nghiệp không tự Thế  
 Cũng không người khởi nghiệp.*

*Giải thích:* Ở đây cho nghiệp cùng nghiệp không khởi có ba thứ: Một là nghiệp. Hai là quả báo. Ba là người nhận quả. Nay xét tìm thì nghiệp không khởi, nên tác giả cũng không khởi. Sự tạo tác cùng tác giả, trước đều đã ngăn trừ vì chúng không có thể thật. Như Tôi đã nói về phương tiện không có nghiệp cùng không có tác giả. Nghĩa ấy là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Không nghiệp không tác giả  
 Sao có nghiệp sinh quả  
 Đã không có quả ấy  
 Sao có người thọ quả?*

*Giải thích:* Do đây nên ông nói trong đệ nhất nghĩa có nghiệp, có người thọ nhận quả, nghĩa ấy là không thành, cũng là trái với nghĩa của ông. Vì sao là trái? Tức trở lại là thế để khiến vật được giải thích, lãnh hội.

Người của A-tỳ-đàm nói: Bác bỏ cho không có nghiệp không có quả, là lỗi của tà kiến, có thể gây chướng ngại cho mắt tuệ. Vị kia nói Trung Luận là kiến giải chân thật, là không đúng.

Luận giả nêu bày: Lời ông nói là sai trái. Nghĩa này là thế nào? Như Kệ của Luận nói:

*Như Phật lực thần thông  
 Hiện tác hóa thân Phật  
 Ở trong khoảnh khắc ấy  
 Hóa thân lại khởi hóa.  
 Hóa thân Phật trước đó  
 Được gọi là tác giả*

*Hóa Phật được tạo sau  
Đấy tức gọi là nghiệp.*

*Giải thích:* Ở đây cho tác giả cùng với hóa tương tự lần lượt theo duyên khởi, không có Thể của ngã. Nhưng nghiệp được tạo này, cũng như người hóa không có tự thể. Ví như hóa Phật lại khởi nơi hóa. Như vậy, sự việc nghiệp thân miệng đã tạo tác tuy không có thật, nhưng mắt có thể thấy. Nên nhận biết như thế. Phiền não gọi là ba độc, chín kiết, mười phiền, chín mươi tám sử (tùy miên) có thể khởi ba nghiệp thân miệng ý. Phân biệt các thứ báo khổ, báo vui, báo không khổ không vui, thiện, bất thiện, vô ký của đời này đời sau, các nghiệp như thế mỗi mỗi đều là không. Nếu như có sự tạo tác, cũng không có tự thể. Nghĩa ấy là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Nghiệp, phiền não cũng thế  
Tác giả cùng quả báo  
Như thành Càn-thát-bà  
Như huyễn, như dợn nắng.*

*Giải thích:* Ở đây cho nghiệp v.v... từ nhân duyên hòa hợp sinh, như huyễn hóa không thật, chỉ có thể mắt thấy, là ở trong thế đế có, chẳng phải là đệ nhất nghĩa.

Lại nữa, muốn đạt được nẻo thiện cùng muốn chứng đắc Niết-bàn, cũng là chỗ nêu giảng của thế đế. Như ông cho Tôi bác bỏ, không có nghiệp quả, là lỗi của tà kiến, thì lỗi cũng là vô thể.

Người của A-tỳ-đàm nói: Vị kia tuy muốn được ở trong thế đế có tất cả pháp, nhưng trong đệ nhất nghĩa thì phi báng, cho là không có tất cả pháp, tức trở lại không tránh khỏi lỗi.

Luận giả nêu rõ: Như kệ trong kinh nói:

*Có Thể đã chẳng thành  
Không Thể cũng chẳng thành.*

Lại như kệ của kinh nói:

*Có tức là thường kiến  
Không tức là đoạn kiến  
Vì thế có cùng không  
Người trí chẳng nên dựa.*

Ông nói bác bỏ cho không có nghiệp quả, Tôi không muốn như thế. Do đấy nên ông trước cho là Tôi không tránh khỏi lỗi, nhưng Tôi không có lỗi ấy. Lại nữa, ông nghe nói trong đệ nhất nghĩa, các thể không có tự thể. Quả của nghiệp cùng quả của nghiệp hợp, tác giả cùng người nhận đều không, không có tự thể, nhưng cho trụ nơi phạm hạnh là hư dối, hoàn toàn không đạt được gì, là tâm ngu si. Vì nhằm mở bày chỉ rõ về chướng ngại của ngu tối, nên cho nghiệp v.v... là có, tức để khiến vật được giải thích lãnh hội. Giải thích, lãnh hội như thế nào? Nghĩa là giải thích, lãnh hội, như sự việc Đức Phật dùng lực thần thông hiện tác góa Phật v.v...

Phần đầu của Phẩm này, đã cùng với Ngoại nhân nêu bày về lỗi, tức dùng nghĩa quả của nghiệp không có tự thể, khiến chúng sinh hiểu rõ, là ý nghĩa của phẩm. Thế nên, như nơi kinh Phạm Vương Sở Vấn nói: Phật nói với Phạm vương: Nếu không nghiệp không quả, tức là Bồ-đề. Bồ-đề như thế là không nghiệp không quả. Người đạt được Bồ-đề cũng không nghiệp không quả. Người kia được thọ ký cùng chúng tánh Thánh cũng lại như vậy. Nếu không nghiệp không nghiệp báo, thì chúng tánh Thánh kia cũng không thể khởi các nghiệp thân miệng v.v...

Lại nữa, như trong Phẩm Quán Về Duyên Khởi nói: Thể của các vật hiện có đều không có tự tánh, đã ngăn trừ làm rõ mất v.v... chẳng phải là xứ khác, cùng có như tự tại v.v... Vì sao? Vì mất v.v... không từ các duyên đỏ trắng sinh khởi. Các duyên cũng không thể sinh khởi nhân nhập v.v... Cũng như nơi Phẩm Quán Về Bản Tế đã



ngăn trừ làm rõ sinh tử nơi bản thể là không có tự thể, như không có đầu thứ hai, không thể nói đầu mắt thứ hai có bệnh. Như kệ của Phẩm Quán Về Hành nói:

*Đại Thánh nói nghĩa không  
 Khiến lia các kiến chấp  
 Nếu lại chấp có không  
 Chư Phật không thể độ.*

Đây là ngăn trừ các kiến chấp cùng phiền não như vô minh v.v... nên nói là không. Nếu lại chấp về không thì làm sao có thể hóa độ? Cũng như dùng nước để cứu lửa cháy. Nếu trong nước có lửa bốc cháy, thì không thể cứu. Như trong Phẩm Quán Về Khổ đã ngăn trừ, làm rõ bốn nghĩa của khổ là không thành, cũng ngăn trừ, làm rõ bốn nghĩa của muôn vật bên ngoài là không thành. Vì sao? Vì khổ không gọi là pháp tự tạo pháp không tự tạo, do không có tự thể, nên sao có người tạo khổ. Nếu nói có ngã pháp đều là tướng khác, nên biết người ấy không đạt được pháp vị. Nếu nói các pháp là thiện, là bất thiện, là vô ký, là hữu lậu vô lậu, là hữu vi vô vi v.v... có sai biệt, thì người ấy ở trong pháp tịch diệt thâm diệu, là không có được nghĩa lợi.

Như trong Phẩm Bản Trụ đã ngăn trừ, làm rõ Bản trụ là không thể thủ đắc. Cũng ngăn trừ những hý luận phân biệt về ba đời có không. Do đây nên các pháp tức không. Như trong phần tạo tác - tác giả, nói:

*Quyết định có tác giả  
 Nghiệp quyết định không tạo  
 Quyết định không tác giả  
 Nghiệp không định không tạo.*

Vì sao? Vì nghiệp quyết định không tạo tác, là nghiệp không tác giả, như dao không tự cắt, ngón tay không tự tiếp xúc. Do đây nên

nhất định tác giả không tạo tác. Tác giả cũng không tạo nghiệp. Như thế là trước sau đều cùng không thể đạt được.

Lại nữa, nếu các pháp là không tạo tác v.v... tức không có tội phước. Tội phước cùng không nên quả báo của tội phước cũng không. Nếu không có quả báo của tội phước thì cũng không có Niết-bàn. Do nghĩa ấy, nên ở trong thế đế nói có các nghiệp – chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Như sự việc đã thấy trong mộng, không nên nhân đầy vọng sinh ưu hỷ. Như các thứ huyễn tạo là không có Thể thật. Như thành Càn-thát-bà, lúc mặt trời mọc thì hiện ra, chỉ dối gạt mắt người, vì không có thật.

Như Đức Phật nói với các Tỳ-kheo: Sinh tử không biên vực. Các phàm phu không hiểu rõ về chánh pháp, nên vì họ thuyết giảng sinh tử là dài xa. Lại như Đức Thế Tôn nói: Các Tỳ-kheo, vì muốn dứt hết sinh tử, nên tùy thuận tu hành. Cũng như nơi Kinh Vô Thượng Y nói: Đức Phật vì thương xót thế gian trụ nơi chúng tranh luận về không nhân, nhân ác của tuệ loạn động, nên ở trong thế đế thuyết giảng có các pháp, có ta có người, có chúng sinh, có thọ mạng.

Lại nữa, Đức Phật Thế Tôn, thấy các chúng sinh kia sinh tử nối tiếp, chưa khởi pháp đối trị, nên thuyết giảng sinh tử là dài xa. Vì sao? Vì muốn dứt trừ hết biên vực của sinh tử ấy, nên kiến lập chúng sinh, đối với hành siêng năng tinh tấn khéo quán xét, hiểu rõ sinh tử kia cùng với Niết-bàn không có chút sai biệt có thể thủ đắc. Do đây nên không có sinh tử cũng không có Niết-bàn.

Lại, như trong Phẩm Quán Về Duyên nói: Là trong tạo duyên không, trong chẳng phải duyên cũng không. Trong ấy đã ngăn trừ, làm rõ tạo tác là không thể thủ đắc. Cũng không cùng với duyên hợp để nói có tạo tác, là không đúng. Như trong Phẩm Quán Về Ba Tướng (Quán tướng hữu vi) đã ngăn trừ chấp về sinh khởi v.v... Nếu sinh v.v... không thành thì không có pháp hữu vi kia. Pháp hữu vi

không nên sao có được vô vi? Lại như ngăn trừ về đi cùng người đi, nếu cho pháp đi tức là người đi, thì tác giả và tạo nghiệp tức là một. Nếu nói pháp đi khác với người đi, tức là người đi mà có pháp đi, cũng là pháp đi mà có người đi. Cả hai đều có lỗi. Như nơi Phẩm Quán Về Thánh Đế (Phẩm 24) cũng nói: Trong đệ nhất nghĩa, không là nghĩa vô thể. Như kệ nơi Phẩm ấy nói:

*Chư Phật do như thế  
Hồi tâm để thuyết pháp  
Phật hiểu rõ pháp sâu  
Chúng sinh không thể nhập.*

Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa không có chấp không. Nếu nói không là chấp trước nơi tướng. Như ngăn trừ trong kiến, là đã ngăn trừ bốn kiến chấp như biên kiến v.v... Nếu nói có biên, tức không có đời sau. Nếu nói không biên cũng không có đời sau. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, các pháp là không. Như kệ nói:

*Xử nào nhân duyên nào  
Người nào khởi các kiến?*

Nếu nói có người khởi kiến, là không đúng. Như trong phần ngăn trừ về hợp, nói: Quả của vật không từ duyên hợp – chẳng hợp sinh. Do quả là không nên pháp hợp cũng không. Như ngăn trừ về thành hoại, có Thể không sinh Thể, cũng không sinh vô thể. Vô thể không sinh thể, cũng không sinh vô thể. Cũng phá chấp ba đời có không nối tiếp. Do các nghĩa ấy, nên biết như ngăn trừ, làm rõ buộc, mở không có tự thể. Do không có chúng sinh qua lại, âm giới, các nhập, năm thứ suy tìm không có người qua lại. Vì thế nên trong đệ nhất nghĩa không nói lìa ngoài sinh tử riêng có Niết-bàn. Như kệ của Kinh Bảo Thắng nói:

*Niết-bàn tức sinh tử  
Sinh tử tức Niết-bàn*

*Nghĩa thật tướng như thế  
Vì sao có phân biệt?*

Như trong phần ngăn trừ về có không đã ngăn trừ các pháp hoặc có hoặc không. Nếu có người nói: Thấy có thấy không, thấy tự tánh tha tánh, tức là không thấy đạo lý chân thật. Như trong Kinh Kim Quang Minh, nói: Thể tướng của vô minh vốn tự không có, do nhân duyên vọng tưởng hòa hợp mà sinh. Thiệt nữ nên quán các pháp như thế, thì xứ nào có người? Do chúng sinh bản tánh là vắng lặng không thật có.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Nghiệp.

**HẾT - QUYỂN 10**

# BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

## QUYỂN 11

### Phẩm thứ 18: QUÁN VỀ PHÁP

Nay nơi Phẩm này cũng là ngăn trừ về đối tượng đối trị của không khiến hiểu rõ ngã ngã sở của các hành là không, nên nêu bày.

Các ngoại đạo tuy nói về ngã kiến có vô lượng thứ, nhưng cũng dùng năm thọ ấm làm đối tượng duyên. Thế nên nay sẽ tiếp theo quán về các ấm. Như Đức Phật đã nói: Nếu có Sa-môn Bà-la-môn nói là thấy ngã, chỉ là thấy năm ấm, vì thật không có ngã.

Có người của Tăng cư khác nói như vậy: Hình sắc của thân tướng cùng các căn của bốn đại tụ, các thức v.v... của các căn tụ là ngã.

Luận giả nói: Ông đối với tướng ấm nơi các căn của bốn đại, hoặc chung hoặc riêng khởi phân biệt về ngã, sự việc ấy là không đúng. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu ngã là tướng ấm  
Tức là pháp khởi tận  
Ngã nếu khác các ấm  
Tức chẳng phải tướng ấm.*

*Giải thích:* Ngã là nghĩa của thế đế, khởi nơi ngôn thuyết xung là ngã, do ấm làm cảnh. Người Tăng cư lại nói: Tùy theo xứ có ấm, nghĩa của ngã được thành, tức là nghĩa đã lập của ngã được

thành. Luận giả nêu rõ: Như ý của ông thì ngã là các âm. Nếu ngã là âm thì ngã là pháp khởi tận (sinh diệt). Ở đây nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, bốn đại cùng các căn của sắc tụ do bốn đại tạo, các thức của các căn tụ cùng với thức thân chẳng phải là ngã, vì là pháp sinh diệt. Ví như bốn đại v.v... bên ngoài, là quả, là nhân, là có thể nhận biết cảnh giới, cũng là quả báo. Do các nhân ấy nên đã làm nghiệm xét rộng khắp. Có Luận sư của Tự Bộ nói: Ngã nếu là âm thì trong mỗi mỗi thân có nhiều âm, nên cũng có nhiều ngã. Lại nữa, ngã nếu là âm, tức là pháp sinh diệt, do các âm ấy là pháp khởi tận. Tức tự phá ngã không sinh không diệt không sai biệt của ông. Thể của pháp sai biệt bị phá, nên nghĩa do ông lập có lỗi. Lại nữa, ngã nếu là âm, tức là pháp sinh diệt. Nhưng Ngoại nhân không muốn khiến ngã là sinh diệt, nên đã chấp ngã là không khởi không tận, cũng lại không thể khiến Tôi tin hiểu. Do đấy, nên Tôi nay nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa rốt ráo là không ngã. Vì sao? Vì pháp không sinh không diệt. Ví như sừng thỏ. Lại nữa, ngã nếu là âm, tức là pháp sinh diệt, do đấy nên Tôi nay nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, năm âm như sắc v.v... quyết định chẳng phải là ngã. Vì sao? Vì chúng là pháp sinh diệt. Ví như các thứ bình chén. Âm như thể là quả, là nhân, là tạm có, là nhân của sầu vui, là nhân của trí tà, trí chánh, trí nghi ngờ, là các nhân phi ngã, nghĩa như trước đã nghiệm xét rộng.

Giải thích về ngã tức là âm xong. Tiếp theo là nói về ngã khác với âm.

Người của Tỳ-thế-sư nói: Thân cùng các căn nhận biết, ngoài chúng ra là riêng có ngã, có thể cùng với khổ vui v.v... làm chỗ nương dựa. Là người tạo tác. Là không tâm. Là thường. Là hiện hữu khắp. Người kia đã nêu bày như thế.

Lại có người của Tăng khư cho: Có ngã như vậy. Vì sao có? Vì ngoài nhân quả là riêng có ngã. Nhưng chẳng phải là người tạo

tác. Là người thọ thực. Là tịnh. Là hiện hữu khắp. Không có các khả năng như lắng nghe v.v... Tăng khư, Tỳ-thế-sur cùng nói với Luận giả: Như những điều đã nêu bày kia, lập phương tiện để nghiệm xét, Tôi không có lỗi ấy. Lại có khi dùng trượng phu làm nhân, cũng nói không có lỗi như trên. Do nghĩa ấy, nên Tỳ-thế-sur v.v... nói: Ngoài các âm riêng có ngã. Cũng lại không thể khiến vật tin hiểu. Luận giả nhận biết, nên nói kệ đáp: *Ngã nếu khác các âm, Tức chẳng phải tướng âm*. Chẳng phải: Là nói không. Chẳng phải tướng âm: Do âm vô ngã, nên nói không có tướng âm. Nay nên nói nghiệm xét: Trong đệ nhất nghĩa, ngoài sắc âm v.v... không có ngã riêng, nên không có tướng âm. Ví như con của Thạch nữ. Người Tỳ-thế-sur nói: Như Niết-bàn kia, chẳng phải là tướng của âm, nhưng là có Thể của ngã. Như vậy, tuy chẳng phải là tướng của âm, mà cũng là có. Luận giả nêu rõ: Như kệ của kinh nói: *Cũng không có một xứ, Một pháp là vô vi*. Ở đây nói vô vi là Niết-bàn. Điều đã ngăn trừ, làm rõ toàn bộ là không. Nhưng ngã là thường, hiện hữu khắp, chẳng phải là chỗ nương dựa của khổ vui, vì có sinh khởi. Ví như sắc v.v... Tức chỗ lập ngã của ông cũng chẳng phải là hiện hữu khắp. Vì sao? Vì là thật. Ví như bình chén. Nên như trước đã nghiệm xét.

Người của Tỳ-thế-sur nói: Như hư không là thật, là hiện hữu khắp. Ngã cũng như thế. Như chỗ lập nghiệm xét kia là không đúng. Chẳng phải toàn bộ là thật, tức đều không hiện bày khắp. Luận giả nói: Ông lập hư không là thật, điều này trước đã ngăn trừ. Như ngăn trừ ngã là hiện hữu khắp, nên cũng ngăn trừ hư không là hiện bày khắp, chẳng phải phi toàn bộ là thật, đều hiện hữu khắp.

Lại nữa, ngã cũng chẳng phải là người tạo tác như thế. Vì sao? Vì chẳng phải là chất ngại. Ví như nghiệp tư. Ngã cũng chẳng phải là thường, là pháp thật. Ví như bình chén. Ngã, là có thể nhận biết nên chẳng phải là thường. Là một vật nên chẳng phải là thường. Các nhân ấy nên nêu nghiệm xét rộng.

Lại nữa, ngã cũng chẳng phải là không nhân. Do có Thể. Ví như bình chén. Trong đệ nhất nghĩa, tư chẳng là ngã. Là một vật. Ví như cây trụ. Ngã chẳng phải là thường, chẳng phải là hiện hữu khắp, cũng chẳng phải là không nhân, là một vật. Hoặc là nhân của trí chánh, trí tà, trí nghi ngờ. Có lúc là nhân của vui mừng, là nhân của giận dữ. Ví như cây trụ. Có những nghiệm xét ấy, nên tiếp theo là luận phá người Tăng khư đã chấp riêng có ngã là kẻ thọ thực. Ở trong đệ nhất nghĩa không có ngã thọ thực. Nói là nhân của trí nghi ngờ, như ban đêm trông thấy gốc cây trụ. Ngã là một vật, như bình chén. Nên nói như thế.

Lại nữa, có Ngoại nhân khởi ý như vậy: Nói với Luận giả: Người kia đã không khiến ngã là một vật, còn trở lại phân biệt nói ngã là vật, là thể, là vô thường, là không hiện hữu khắp, là trí nghi ngờ v.v... Người ấy nói như thế, về nghĩa là không đúng. Cũng như có người tự sinh phân biệt. Ví như Thạch nữ thật sự tự mình không có con, sao có thể chỉ cho người khác các màu sắc xanh vàng. Ông nay đã nói là khiến vật được giải thích, lãnh hội, tức là hư vọng. Luận giả nêu rõ: Lời ông nói là sai trái. Giữ lấy phần có thức sau, tức là thiết lập ngã, thế nên nói thức là ngã. Như trong Kinh Bát Nhã, kệ nói:

*Điều phục tâm là thiện*

*Điều tâm tạo quả vui.*

Lại như kệ của Kinh A Hàm nói:

*Ngã cùng tự là thân*

*Không dùng tha làm thân*

*Người trí khéo điều ngã*

*Tức được sinh nẻo thiện.*

Ở đây, nghĩa là trong thế đế giả nói có ngã. Các ngoại đạo ấy đã phân biệt chấp trước, thấy đều ngăn trừ, nên nói ngã như vậy không



có lỗi. Lại nữa, thân cùng các căn chẳng phải là ngã, chẳng phải là thường, hiện hữu khắp, không cùng giữ lấy nhân của cảnh có thể giữ lấy. Ví như cây trụ. Các căn như thế là có thể lường xét, nên nói rộng về nghiệm xét.

Người của Tăng khư nói: Do nghĩa nào nên trong âm không có ngã? Nếu trong âm kia nhất định không có ngã, thì dụ của ông nêu là vô thể. Vì sao? Vì các vật như cây trụ v.v... cũng có ngã. Luận giả nói: Tôi cũng không luận về có ngã. Chỉ ngăn trừ các âm cùng thân căn, chẳng phải là thường, chẳng phải là hiện hữu khắp, ngã không cùng giữ lấy nhân của cảnh. Đây là ý của Tôi lập nghĩa. Như ông vọng nói tức không thể dựa nơi nghiệm xét đã lập của Tôi để hiểu.

Lại nữa, các người tu hành, tự mình đối với âm ấy nên khéo quán xét. Như ngã này, tức là tướng của âm, hay là chẳng phải tướng của âm? Như kệ ở trên nói: *Nếu ngã là tướng âm, Tức là pháp khởi tận*. Do đây nên nói âm kia chẳng phải là ngã, do có sinh diệt. Ví như các âm. Lại, chẳng phải là tướng của âm, như kệ ở trên nói: *Ngã nếu khác các âm, Tức chẳng phải tướng âm*. Do nghĩa ấy nên không có ngã, vì không có tướng của âm. Ví như hoa nơi hư không. Nghĩa đó là như thế.

Lại nữa, nếu ngã chẳng phải là tướng của âm, ngã tức không sinh. Như hoa nơi hư không. Như Thạch nữ. Nếu nói là tướng của âm, thì cũng không có ngã. Vì sao? Vì là sinh khởi, là nhân, là quả, là vật. Ví như bình chén. Hành giả quán xét như thế rồi, tức có thể thông tỏ về vô ngã.

Lại nữa, người của Tỳ-thế-sư nói: Có ngã như vậy, vì thấy biết cảnh giới. Ngã nếu là không, thì trong thân chúng sinh tức không có ngã. Căn v.v... không tâm. Cũng như các thứ cửa sổ mà có thể thấy được vật, sự việc ấy là không đúng. Do ngã cùng với tướng của căn khác, nên hòa hợp mới thấy. Sự thấy kia là ngã, nên nhận biết có ngã. Luận giả nêu: Do thấy cảnh giới nên nói là ngã, thì nghĩa cũng

không đúng. Vì sao? Vì ngã thấy cảnh giới, ở đây nghiệm xét là vô thể. Như thế, nếu không có ngã, thì vật được thấy trước, sau thấy là trở lại nhận biết, hay là trước đã thấy tức nhận biết có ngã, là không có nhân cùng thí dụ như thế. Nếu lập trong thân được có ngã, cũng không có nhân cùng thí dụ như vậy. Nếu cho do có thể nhớ lại sự việc đã từng trải qua từ trước nên biết có ngã, thì cũng không nhân cùng thí dụ như thế. Nếu nói do có nghiệp có quả báo có thể đạt được nên biết có ngã, tức cũng không có nhân và thí dụ như vậy. Những nhân như thế đều nên ngăn trừ rộng. Trong Tỳ-thế-sư có kẻ thông sáng, kiêu mạn, nêu bày với Luận giả: Nói âm thanh của ngã, là do trong thân kia có thật cảnh giới của ngã. Âm thanh ở nơi ấy chuyển có xứ giả nêu. Ví như gọi người là sư tử. Lại nữa, duyên nơi cảnh giới của ngã gọi là trí chánh. Duyên nơi cảnh giới khác gọi là trí điên đảo. Ví như trí trượng phu của trượng phu. Thế nào là cảnh giới khác? Nghĩa là thân cùng các căn nơi tụ nhân quả gọi là cảnh giới khác. Thế nào là trí điên đảo? Nghĩa là duyên nơi ám làm ngã, gọi là trí điên đảo. Nên nói trí điên đảo của cảnh giới khác là tùy theo cảnh giới thật. Như nghĩa ấy thì trí nơi cảnh giới kia tức là ngã, thế nên có ngã.

Luận giả nói: Chỗ chấp ngã của ông, như trong pháp của Tôi không ngăn trừ về thế để đã nói rộng là có ngã. Ông nếu tạo việc ấy để lập nghĩa, tức trở lại thành nghĩa của Tôi. Vì sao thành nghĩa của Tôi? Vì trong pháp Phật của Tôi gọi thức là ngã. Âm thanh như nghĩa của nó gọi là thật ngã. Nếu đối với các ám như sắc v.v... gọi là ngã, thì đấy tức là giả. Như trong Kinh A Hàm đã nói. Dựa vào nhiều phần nên được gọi là xe. Ngã cũng như thế. Do ám làm nhân giả nói là ngã. Có kinh như thế. Lại nữa, thức có thể giữ lấy hữu sau, nên nói thức là ngã. Hoặc ý của Ngoại nhân cho âm thanh triệu tập cảnh giới của ngã thật, không triệu tập nơi thức là tạo tác. Ví như thân. Trí duyên nơi cảnh giới của ngã thật, không duyên nơi thức là tạo tác, ví như thân. Như thế là chứng cứ có ngã.

Luận giả nói: Nếu trong đệ nhất nghĩa triệu tập âm thanh của ngã cùng duyên nơi trí của ngã, đều do tâm làm cảnh giới. Ý của ông cho nghĩa không như thật, trở lại thành nghĩa của Tôi. Vì sao thành nghĩa của Tôi? Vì nơi tất cả thời, tất cả xứ, ngã kiến v.v... trước đã ngăn trừ. Nếu trong thế đế ngăn trừ thì sự việc ấy là không đúng. Có âm thanh giả nêu. Có âm thanh triệu tập thể thật. Trí cũng như thế. Có duyên nơi cảnh giới giả. Có duyên nơi cảnh giới thật. Nghĩa nơi pháp Phật của Tôi được thành. Điều Tôi đã mong muốn cũng thành. Nếu ở trong đệ nhất nghĩa không triệu tập âm thanh của ngã thật thì cũng không có ngã làm cảnh giới.

Như ông đã nói về tiếng sư tử, nghĩa là giả nêu, nên cảnh giới của sư tử kia không như nơi nghĩa của nó. Lại nữa, âm thanh nơi xứ giả nêu đặt sinh khởi xứ ấy, chỉ thấy cảnh giới của các duyên tụ tập, như âm thanh của sư tử v.v... Hoặc ý của Ngoại nhân cho âm thanh của ngã cùng trí chẳng phải là cảnh giới của các duyên tụ tập, cho là người chấp giữ, thì đấy tức là tự hoại. Do đó, nên pháp sai biệt của ông bị hoại, nghĩa được lập ấy có lỗi. Lại nữa, nếu Ngoại nhân chưa có hiểu biết sâu về đạo lý, cho Tôi nói như người kia đã nêu bày về năm âm cùng các căn chẳng phải là không cùng giữ lấy nhân của cảnh, chỉ nhằm ngăn trừ về pháp sai biệt, không ngăn trừ về thể của ngã. Người kia hiềm khích Tôi là tự trái với Tông gốc.

Luận giả nói: Ngã là danh tự giả trong thế đế. Như chỗ phân biệt của ông, là thường, là hiện hữu khắp, là người thọ thực, tức pháp của Tôi ở trong thế đế đã ngăn trừ. Ông nay muốn khiến người khác tin hiểu, thì ngã ấy là vô thể. Nếu trong đệ nhất nghĩa, nơi tất cả thời có ngã, thì thấy đều ngăn trừ, không chỉ riêng ngăn trừ pháp sai biệt. Do đấy nên những điều ông đã nói như là găm nhám nơi hư không.

Người của Tăng khư nói: Có xứ có ngã như thế. Đối với xứ ấy có thể ngăn trừ, cũng như ngăn trừ giếng này không có nước, tức biết giếng khác có nước. Như vậy, ngăn trừ thân cùng trong các căn

không có ngã, nên nhất định biết xứ khác là có ngã. Lại nữa, do trong thân căn có ngã nên ngăn trừ, không do trong thân căn không có ngã nên ngăn trừ. Vì thế nên biết là có ngã. Luận giả nêu bày: Trước đã ngăn trừ, làm rõ các nhập bên trong, chẳng phải là do trời Tự Tại tạo. Chẳng phải là tạng tự tánh tạo. Chẳng phải là do thời tạo. Chẳng phải là Na-la-diên tạo. Như vậy là cũng ngăn trừ có xứ có ngã, không tạo các nội nhập, cũng không sinh khởi. Ví như sừng thỏ. Trong đệ nhất nghĩa, nước v.v... là không thành, nên thí dụ là vô thể. Do đó, những nêu bày ấy là không đúng.

Người của Tăng khư lại nói: Có ngã như vậy, vì có ngã sở. Ví như tự thể có, tức có các vật của ngã sở, nghĩa là nhà cửa, ngọc cụ, y phục của ngã cùng các căn như mắt tai v.v... nên biết là có ngã. Luận giả nói: Ngã nếu là có, thì vật của ngã sở được thành. Nhưng ngã là không. Trước đã khiến cho ông hiểu. Nghĩa ấy như kệ của Luận nói:

*Ngã đã là không có  
Xứ nào có ngã sở?  
Không ngã không ngã sở  
Chấp ngã được dứt hẳn.*

*Giải thích:* Ở đây là nói về vô ngã. Do đây nên nhân kia là chẳng thành, thí dụ là vô thể. Trong đệ nhất nghĩa, có tự thể của ngã là không thành. Lại nữa, nếu có người nói: Có ngã như thế, do quả có, chủ thể dựa là có, tạo nhân như vậy, cũng là do lỗi lầm ở trước. Các hành giả nên quán xét về nghĩa thật như thế. Đạo lý được nói đến, tức là quả của sự tu hành như đã nêu bày.

Lại nữa, người của Tăng khư nói: Có ngã như thế. Do trong thân căn kia nhận biết là không có ngã ngã sở. Vì sao? Vì người tu hành trong pháp ấy, lúc trí chân thật phát khởi, nói là Tôi đã chứng đắc vô ngã vô ngã sở, do thấy rõ về ngã thật. Như Thạch nữ không có con, người tu hành kia không thể được trụ nơi giải thoát để nói:

Tôi chứng đắc trí vô ngã vô ngã sở. Do có trụ nơi giải thoát, nên mới nói: Tôi đã chứng đắc trí vô ngã vô ngã sở. Thế nên biết là có ngã.

Luận giả nói: Tuy các hành tụ tập cùng với sát-na sát-na hoại diệt, nơi pháp nối tiếp sinh khởi được thấy vô ngã vô ngã sở, nhưng không có ngã thật. Người của hai Thừa chứng đắc vô ngã chỉ thấy có pháp ấy sinh pháp ấy diệt, tức khởi thấy biết như vậy, nhưng cảnh giới của ngã là không. Duyên nơi tâm của ngã cũng không khởi, vì ngã là vô thể, nên không có các pháp trong ngoài của ngã sở. Do duyên nơi tâm của ngã không còn khởi, nên cho đến lúc đạt được niệem của vô ngã cũng không khởi. Chỉ trừ chur vị Bồ-tát Ma-ha-tát trụ nơi trí không phân biệt, theo danh tự của thể tục, có thể thấy các hành xưa nay không sinh. Nghĩa ấy như kệ của Luận nêu:

*Đắc vô ngã, ngã sở  
Không thấy pháp khởi diệt  
Do vô ngã ngã sở  
Thấy kia cũng chẳng thấy.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là chỉ có giả nêu đặt về ngã, nghĩa ấy là như thế. Trong đệ nhất nghĩa không có ngã cùng pháp. Như người mắt bị nhắm, do mắt bệnh nên không thấy pháp thật, không có thật những vòng tròn li ti nhưng vọng thấy chúng. Ông cũng như thế. Thật không có ngã, lại vọng thấy có ngã. Do tà kiến nên khởi ý chấp giữ. Vì thế, ngã làm nghĩa của nhân không thành. Nếu cho Tôi chứng đắc vô ngã vô ngã sở, do thấy rõ về ngã thật làm nhân, thì tự thể của vô ngã vô ngã sở không thành. Thể không thành tức là nghĩa của nhân không thành. Ông mắc phải lỗi như vậy. Thế nên người tu hành muốn thấy được các nhập trong ngoài chân thật, phải siêng năng quán xét pháp trong ngoài là không.

*Hỏi:* Người đạt được không thì có những nghĩa lợi gì?

*Đáp:* Như kệ của Luận nói:

*Được dứt ngã ngã sở  
 Cũng hết nhập trong ngoài  
 Cùng dứt các thủ kia  
 Thủ dứt tức sinh hết.*

*Giải thích:* Thủ, nghĩa là bốn thủ: dục thủ, kiến thủ, giới thủ và ngã ngữ thủ. Hành giả thấy vô ngã nên dứt hết được ngã ngữ thủ. Căn bản là ngã ngữ thủ đã hết nên các thủ còn lại tự diệt. Các thủ hết tức sinh dứt. Sinh dứt nên được giải thoát. Người của hai Thừa thấy vô ngã nên dứt trừ chướng phiền não. Hành theo pháp của thừa ấy, đó gọi là đoạn trừ chướng phiền não. Nêu bày phương tiện đoạn trừ chướng phiền não rồi, tiếp theo là nói phương tiện đoạn trừ chướng trí (chướng sở tri). Nghĩa ấy, như kệ của Luận nêu:

*Giải thoát dứt nghiệp hoặc  
 Khổ kia hết, giải thoát  
 Phân biệt khởi nghiệp hoặc  
 Thấy không, diệt phân biệt.*

*Giải thích:* Đây là nói về nhân sinh phiền não của các hữu. Chúng sinh chưa lìa dục, không duyên nơi cảnh giới nhưng khởi phiền não. Phiền não ấy từ nơi nào khởi. Nghĩa là từ các thứ phân biệt vừa ý không vừa ý khởi. Có phân biệt nên riêng có phiền não. Vì vậy phân biệt là nhân của phiền não. Như có hạt giống tức có mầm sinh. Như thế, chẳng phải là Thánh giả, có phân biệt không chánh tư duy nên khởi nghiệp phiền não. Nếu không phân biệt tức không có các nghiệp phiền não. Ví như thế nói tiếp của bậc Thánh. Tâm nhiễm ô kia khởi tác ý nên gọi là phiền não. Do tâm nhiễm ô khởi khiến thân miệng tạo tác, gọi là nghiệp. Thế nào gọi là phiền não? Nghĩa là tham, sân v.v... có thể khiến cho chúng sinh bị cấu nhiễm nối tiếp, đó gọi là phiền não. Nên biết, nghiệp phiền não khởi đều nhân nơi hý luận phân biệt. Chúng nên đoạn trừ, là tướng của thế đế. Thế nào là diệt phân biệt? Nghĩa là thấy không tức diệt. Thấy không tức diệt là

thế nào? Nghĩa là trí không khi phát khởi tức không còn phân biệt, nên nói là diệt.

Lại nữa, có người của Thanh văn nói: Thấy người vô ngã, thì không còn phiền não cùng triền phân biệt vừa ý không vừa ý, là cùng đoạn trừ phiền não, triền rồi, tức thành tựu quả Thanh văn. Quả được thành xong, thì đâu cần đến pháp vô ngã?

Luận giả nêu rõ: Ông nói như thế là không đúng. Vì nhằm nhỏ bặt hoàn toàn gốc rễ của phiền não vốn đã bám sâu nơi tâm ý của chúng sinh, nên nếu lìa pháp vô ngã thì trọn không thể thực hiện được. Do sự việc ấy nên dùng pháp vô ngã.

Lại nữa, vô tri không nhiễm ô, là chư Phật Thế Tôn đối với cảnh giới của tất cả pháp đều đạt được không điên đảo, nhận biết rõ về chướng được đối trị của sự nhận biết ấy là “vô tri không nhiễm ô”. Nếu không thấy pháp vô ngã thì không thể đoạn trừ. Thế nên pháp vô ngã chẳng phải là vô dụng. Do vậy nên tướng hý luận vắng lặng hoàn toàn, đó là *không*. Thấy *không* đúng như thật tức là giải thoát. Người giải thoát nghĩa là thoát khỏi phân biệt. Như kệ của Kinh nói:

*Phật vì kẻ sát sinh  
Lược nói pháp không hại  
Tiểu nói không Niết-bàn  
Vì Đại, hai cùng nói.*

Ở đây, nghĩa là Đức Như Lai vì kẻ sát sinh nên lược nói về việc không hại mạng của vật là pháp tối thượng. Vì các Thanh văn giảng nói người không cùng Niết-bàn là pháp tối thượng. Vì người Đại thừa nêu giảng hai vô ngã (người, pháp) là pháp tối thượng.

Nói về phương tiện đoạn trừ chướng trí xong.

Có Ngoại nhân nói: Trên kia đã dẫn kệ trong kinh Phật nói:

*Ngã cùng tự là thân  
Không dùng tha làm thân*

*Người trí khéo điều ngã  
Tức được sinh nẻo thiện.*

Do đây, nên ông nói vô ngã là tự trái với nghĩa đã được lập trước của mình. Vì thế, ngăn trừ ngã là không thành.

Luận giả nêu: Lại có chúng sinh khởi kiến chấp như thế, bác bỏ cho là không có nhân quả, chánh trí bị ngăn che, nên nói như vậy: Nhất định không có ngã, không có đời này không có đời sau, cũng không có quả báo của sự việc tạo nghiệp thiện nghiệp ác, cũng không có chúng sinh thọ nhận sự hóa sinh kia. Do vậy, trong tất cả thời, kẻ ấy đã tạo pháp bất thiện, tất bị đọa vào đường ác, như sắp đến bờ hiểm. Chư Phật Thế Tôn vì nhằm thâm giữ giáo hóa các chúng sinh ấy, nên dốc hành đại bi, dựa nơi thế đế thiết lập có ngã. Nghĩa đó như kệ của Luận nói:

*Vì kia nói có ngã  
Cũng nói về vô ngã  
Pháp chư Phật chứng đắc  
Không nói ngã vô ngã.*

*Giải thích:* Chư Phật, Thế Tôn thấy các chúng sinh với tâm, tâm số pháp luôn nối tiếp không dứt, cho đến đời vị lai. Do nhân duyên ấy nên vì họ giảng nói về ngã giả. Lại có chúng sinh chấp cho là có ngã, là thường, là hiện hữu khắp, tự tạo nghiệp thiện bất thiện, tự tạo kẻ thọ thực. Có chấp như thế, vì chúng sinh ấy bị sợi dây chấp ngã tà vạy trói buộc nơi tâm, nên đối với cảnh giới vô ngã của thân căn, thức v.v... mê lầm dấy khởi ngã. Tuy có sức của thiền định, tam muội, Tam-ma-bạt-đề dẫn họ đi xa cho đến xứ Hữu danh, nhưng như chim đã được buộc dây dắt đi rồi lại bị rớt, ở trong sinh tử khổ cũng không khởi chán bỏ. Chư Phật, Thế Tôn biết rõ các chúng sinh ấy, vì nhằm dứt bỏ khổ cùng đoạn trừ sợi dây chấp ngã kia, nên đối với năm ấm vì họ giảng nói về vô ngã. Lại có chúng sinh căn thiện thuần hậu, các căn đã thành thực, có thể tin hiểu đại pháp sâu xa, có



khả năng đạt được Nhất thiết chủng trí, tức vì những chúng sinh này tuyên thuyết diệu pháp cam lồ bậc nhất do chư Phật chứng đắc, khiến họ nhận biết pháp hữu vi như mộng như huyễn, như trăng trong nước, tự tánh là không, không nói ngã không nói vô ngã.

*Hỏi:* Vì sao không nói ngã, vô ngã?

*Đáp:* Vì cảnh giới phân biệt của ngã vô ngã là không. Do đây nên trong thế đế giả nói có ngã.

Như ông đã nói, cho Tôi là trái với nghĩa đã được lập ở trước, nhưng thật sự là Tôi không hề trái. Nếu ông nói trong đệ nhất nghĩa muốn khiến có ngã, như thế lỗi trái với Tông nay trở lại ở nơi ông. Luận giả dẫn kệ của kinh nói:

*Chúng sinh rơi sinh tử  
Không thoát khổ như thế  
Không ngã không chúng sinh  
Chỉ có pháp cùng nhân.*

Kệ của kinh này nêu rõ, trong đệ nhất nghĩa, rốt ráo là không có ngã. Người khiến có ngã, là không nghiệm xét về ngã.

Đã nói về việc ngăn trừ sức của ngã, nay sẽ giải thích về những phân biệt khác. Có hai loại ngoại đạo, đều chấp chằng đồng. Một loại nói: Các hành tích tụ, nơi sát-na sát-na hoại diệt, cho đến thời gian sau mạng chung, phân biệt các hành hoại, thế nên vô ngã. Nếu vô ngã, thì quả của nghiệp đã tạo, tức là vô thể. Các ngoại đạo này, thấy sự việc ấy tức sinh sợ hãi. Sinh sợ hãi nên cũng có thiết lập ngã. Thiết lập ngã, nghĩa là chấp nói có ngã. Hai là lại có Lô-ca-da-mật-ca (Đời Đường gọi là Ngoại đạo cho không có đời sau, tức là Lộ-già-da), nói: Chỉ có thân cùng các căn là tự thể của vô ngã. Ở trong các hành giả gọi là chúng sinh, nhưng thật sự là không có ngã thọ trì các hành. Nói có sinh tử lưu chuyển sự việc ấy là không đúng. Vì sao nói như thế? Vì các ngoại đạo kia ngu tối đối với phạm vi hoạt động của nhân

quả, chỉ theo mắt thấy thân tướng với các căn, tức là trượng phu, lại không có ngã riêng, như trong kệ ở trước cũng nói là vô ngã. Thế nào là vô ngã? Nghĩa là ở trong tự của thân căn là vô ngã. Chư Phật đối với hết thảy các pháp đạt được trí nhận biết rõ khắp. Như nơi kệ trước nói Phật không thuyết giảng ngã, không thuyết giảng vô ngã. Vì sao không nói ngã vô ngã? Do chứng giải tất cả các pháp chân thật không hý luận. Do không hý luận nên đã đoạn trừ chấp ngã vô ngã. Chấp ngã vô ngã đoạn trừ rồi, thì dấy khởi cảnh giới của ngã vô ngã cũng không. Vì sao vọng đặt đề sắc v.v... là chủng loại ngã vô ngã, chấp ấy không khởi. Như trong Kinh Bát Nhã nói: Đây Bồ-tát Cự Dũng Mãnh! Sắc chẳng phải là ngã, chẳng phải là vô ngã. Thọ tướng hành thức chẳng phải là ngã, chẳng phải là vô ngã. Nếu sắc thọ tướng hành thức chẳng phải là ngã, chẳng phải là vô ngã, thì đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật.

Như ở trên nói: Thấy không, hý luận diệt, nay trở lại giải thích lần nữa. Thế nào là hý luận được diệt? Nghĩa là tự tướng của tất cả thể là không thể thủ đắc, như tướng của hư không. Không có kiến chấp như thế, đó gọi là thấy không. Hoặc thấy tất cả các pháp là không, không thể nêu bày. Nghĩa ấy là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Là nói dứt ngôn ngữ  
Đoạn cảnh giới tâm kia  
Cũng không tướng khởi diệt  
Như tánh pháp Niết-bàn.*

*Giải thích:* Ở đây nêu rõ ngôn ngữ phát khởi không thể đạt được. Thế nào là phát khởi không thể đạt được? Nghĩa là cảnh giới của tâm đã đoạn. Thế nào là cảnh giới của tâm? Tức là sắc v.v... là cảnh giới của tâm. Trong đệ nhất nghĩa, sắc v.v... là không thành tựu. Sắc không thành tựu là thế nào? Nghĩa là không có tướng sinh diệt. Vì sao là như tánh pháp Niết-bàn? Nghĩa là như tánh của pháp Niết-bàn là không có tướng. Quán xét như thế gọi là thấy không. Lại

nữa, thế nào là thấy không? Nghĩa là thể, vô thể không thấy có hai, đó gọi là thấy đúng thật. Hoặc có người khởi nghi như vậy: Thế nào gọi là thấy đúng thật? Tôi nay sẽ vì kẻ ấy nêu bày. Như kệ của Kinh Vô Tận Tuệ nói:

*Ở trong đệ nhất nghĩa  
Làm sao có hai tướng?  
Trí kia cũng không hành  
Huống hồ các vấn tự.*

Kinh này cho tâm ý thức, ở trong đệ nhất nghĩa rốt ráo là vô thể. Vì sao? Vì tướng của tất cả các pháp là vắng lặng. Tâm cùng các pháp hết thấy đều là như, không người có thể tạo tác. Như trong Kinh Bảo Tích nói: Chẳng phải là không khiến các pháp không. Các pháp như thế, mỗi mỗi đều tự không, bình đẳng với chân như, đồng với Niết-bàn, là nghĩa nên nhận biết. Như kinh nói: Đức Phật an tọa nơi đạo tràng, biết rõ các phiền não là không Thể, không sinh khởi, do theo phân biệt khởi, tự tánh không khởi. Đức Phật nhận biết như vậy, do đây nên nghĩa này được thành. Như kệ của kinh nêu rõ:

*Thức là chủng các hữu  
Cảnh giới hành thức kia  
Thấy cảnh vô ngã rồi  
Chủng tử hữu là diệt.*

Ở đây làm rõ chủng tử hữu vắng lặng, thế nên nói như Niết-bàn. Vì sao là như Niết-bàn? Nghĩa là thấy hết thấy các pháp bình đẳng, không sinh. Thấy bình đẳng rồi thì cảnh giới của tâm dứt. Cảnh của tâm dứt rồi thì ngôn thuyết cũng đoạn. Ngôn thuyết đoạn dứt thì chỗ chấp tướng, hý luận của thể để đều vắng bật. Vì thế nói thấy không, hý luận diệt. Có người cho: Tướng tịch diệt, tức là tánh trong pháp chân như của Niết-bàn. Vì sao nói như tánh của pháp Niết-bàn? Luận giả nêu rõ: Hý luận phân biệt, nghĩa là cho đây là thể gian, đây là Niết-bàn. Hoặc nói Niết-bàn vô vi là pháp tịch diệt,

chấp nói thế gian là pháp sinh tử. Ở đây, Luận giả nói: Tất cả các pháp hoặc thế gian hoặc xuất thế gian, là tánh không không sinh, đều là tướng tịch diệt. Vì chấp nơi pháp, nên chúng sinh không nhận biết sinh tử tức là Niết-bàn. Do đấy nên nay, vị A-xà-lê dùng Niết-bàn v.v... làm dụ, khiến nhận biết các pháp từ xưa đến nay là không, là vô tướng, vô tác, vắng lặng không hý luận. Tự Bộ cùng Ngoại nhân, cho Tôi nói về trung đạo kia là không có tất cả câu nghĩa, cùng với Lộ-già-da nói tức không sai biệt. Nên đáp lại như vậy: Tôi nói: Tất cả câu nghĩa là không, cũng có sai biệt. Ông do không hiểu nên phát ra lời nói ấy. Có người cho: Như dùng trí tuệ nhận biết mà xả bỏ, không dùng trí tuệ nhận biết mà xả bỏ, há là không sai biệt? Nếu ngôn thuyết không đồng, tức là phạm phu cùng với A-la-hán không khác. Người mù bẩm sinh với người có mắt không khác. Đất bằng phẳng cùng với gò đồng không khác. Nếu nói như thế, thì trung đạo và Lộ-già-da tức không sai biệt. Người nói như vậy, là không hiểu về sai biệt, đó là không trí. Nếu Lộ-già-da nói không cùng với trung đạo nói không là đồng, là ở nơi lúc nào đồng? Là lúc của ngôn thuyết thế tục đồng, hay là lúc thấy chân thật là đồng? Hay lại lúc luận về thế đế là đồng? Người chấp bác bỏ cho là không có nhân quả, tức nhỏ bật căn thiện của pháp trắng, hành tất cả đạo bất thiện, hủy hoại pháp thế đế. Lại nữa, trung đạo nói không thì chẳng như thế. Đó là nói nhân quả nối tiếp như huyễn mộng, như dợn nắng. Là hành đạo nghiệp thiện do âm hữu lậu tương tục. Nghĩa ấy là thế nào? Hữu âm của quá khứ nối tiếp diệt. Hữu âm của hiện tại nối tiếp sinh. Hữu âm của hiện tại nối tiếp diệt. Hữu âm của vị lai nối tiếp sinh, ví như mộng. Đó gọi là trung đạo nói không so với Lộ-già-da nói không. Chẳng phải là theo thời gian của thế đế đồng. Cũng chẳng phải là lúc thấy chân thật là đồng.

Ông nói không: Đây là nói thức duyên là không, không cảnh, khởi tất cả thời, do chấp không làm tướng. Rõ ràng là trí tà. Dùng câu uế của phá giới tự bôi phết nơi thân, chẳng phải là nhân dứt trừ

khô, mà là nhân sinh khởi khô. Người nói trung đạo, chưa thấy chân thật trở về trước, cho là có cảnh giới của sắc v.v... ấy, hiểu biết về cảnh giới của sắc v.v... ấy. Lúc nhận biết thấy chân thật, đạt được “giải thoát” rồi, thì chấp về cảnh giới của sắc v.v... đã nhận biết nên không khởi. Nếu nói trực tiếp về không, thì sự việc ấy không đúng. Không có sự nhận biết về cảnh giới của sắc v.v... kia, tức chẳng phải là nhận biết về nghĩa như thật trong đệ nhất nghĩa. Ví như có nhận biết. Do sự nghiệm xét ấy, nên so với Lộ-già-da nói về không, tức kẻ kia có lỗi. Lại nữa, trung đạo nói không, cùng với Lộ-già-đạt được nói không, chỗ giải thích không đồng. Thế nào là không đồng? Pháp Phật ngăn trừ có, chẳng chấp không, nhưng khiến vật được giải thích, lãnh hội. Ví như núi Tu-di và hạt cải, lớn nhỏ là khác xa. Ngôn thuyết của ông không đồng cũng lại như vậy. Trong đệ nhất nghĩa, tất cả pháp đều ngăn trừ, như tướng của Niết-bàn. Vì thuận theo tự phước đức, nên các hành được nêu bày, ở trong thế đế là thật. Như Đức Phật nói: Các vật trong ngoài hiện có nơi thế gian nói là thật nói là không thật. Ta cũng như thế. Thuận theo pháp thế gian nói là thật là không thật. Nghĩa này là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Hết thấy thật chẳng thật  
Cũng thật cũng chẳng thật  
Phi thật phi chẳng thật  
Đó là pháp chư Phật.*

*Giải thích:* Như Đức Phật đã nêu: Thế gian muốn đạt được cùng không muốn đạt được. Ta cũng như vậy. Ở trong thế đế, nói muốn đạt được, nói không muốn đạt được.

Lại nữa, cảnh giới như sắc v.v... của các nhập trong ngoài, dựa nơi pháp của thế đế, nói tất cả đều thật không điên đảo. Trong đệ nhất nghĩa, các nhập v.v... trong ngoài, từ duyên mà khởi, như huyễn, thế được tạo tác là không thể thủ đắc, chẳng như đối tượng được nhận biết của chúng, nên tất cả là chẳng thật. Hai đế cùng đối đãi, nên là cũng

thật cũng chẳng thật. Người tu hành, lúc chứng đắc quả, đối với tất cả pháp đạt được chân thật không phân biệt, nên không thấy thật cũng chẳng thật. Vì thế nói chẳng phải là thật chẳng phải là chẳng thật.

Lại nữa, thật chẳng thật, như Đức Thế Tôn nói: Vì đoạn trừ chướng phiền não, nên nói ngã ngã sở của các nhập trong ngoài là không. Đó gọi là tất cả đều thật. Không thật: Nghĩa là trong pháp Phật nói thức là ngã, người thế gian không hiểu, vọng chấp có ngã có ngã sở, chỉ rõ nơi người khác nói: Ngã là người tạo tác, là người nghe, là người tọa thiền, là người tu đạo. Đó gọi là chẳng thật. Trong Ma-ha-diễn thì tất cả không sinh khởi, không có hết thảy các vật, là có thể làm cảnh giới của hai trí phân biệt không phân biệt, nên là chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật.

Lại nữa, thế nào gọi là Phật? Là đối với tất cả pháp đã hiểu biết rõ, chân thật không điên đảo, nên gọi là Phật. Thế nào gọi là Pháp? Nếu muốn đạt được nẻo thiện người, trời cùng giải thoát an lạc, Đức Phật nhận biết các thức căn tánh dục của chúng sinh không điên đảo, nên vì họ thuyết giảng về đạo trời người cùng đạo Niết-bàn, tức gọi là pháp. Lại nữa, tự tha nối tiếp, nơi các phiền não oán tặc hiện có, có huân tập cùng không huân tập, đều có thể trừ diệt, đó gọi là pháp. Đạo lý chân thật không cùng kết hợp với ngoại đạo. Vì nhằm nhổ bật tất cả mũi tên chấp trước, nên phải siêng năng tu tập.

Lại nữa, Tự Bộ cùng Ngoại nhân đồng nói với Tôi: Ông nếu phân biệt về tự thể, xả bỏ hết, rốt ráo thì đạt được chân thật. Vậy tướng chân thật ấy là thế nào? Nếu không nêu bày về tướng đó thì không lập tự tông. Vì sao chỉ nêu ra lỗi của kẻ khác? Đó là lỗi của ông.

Luận giả nói: Thật như đã nói. Nếu tướng thật có thể nói, thì Tôi có thể phân biệt. Nhưng tướng thật kia chẳng phải là văn tự, nên không thể nêu bày. Vì nhằm khuyến khích người mới tu hành nên dùng trí phân biệt để giải thích. Nghĩa này là thế nào? Như kệ của Luận nêu:

*Tịch diệt không tha duyên  
 Hý luận không thể nói  
 Không khác không vô số  
 Đó là tướng chân thật.*

*Giải thích:* Không tha duyên: Là pháp chân thật không dùng tha làm duyên, nên gọi là không tha duyên. Đó là không từ nơi tha nghe thuận, cũng không nhận làm chứng, chỉ tự thể nhận biết. Tịch diệt: Là tự thể không, chẳng phải là cảnh giới của vật phân biệt có sai biệt, nên gọi là tịch diệt. Hý luận không thể nói: Hý luận là ngôn thuyết. Lúc thấy biết chân thật thì không thể nêu bày, nên gọi là không thể nói. Không khác: Là không phân biệt. Không phân biệt: Là không một cảnh giới có thể thấy để phân biệt. Do không có cảnh giới để phân biệt nên gọi là không phân biệt. Không có vô số nghĩa: Tức là một vị. Là nghĩa vô thể. Là không sai biệt. Đó gọi là không có vô số nghĩa. Đây là tướng chân thật. Lại, do không phân biệt nên hý luận không thể nêu bày. Do tịch diệt nên là cảnh giới của trí không phân biệt. Lại gọi là không tha duyên. Do không tha duyên, thể nên vượt quá đường ngôn ngữ, nên tự thể chân thật, Tôi không thể nói.

Lại nữa, đây là ngăn trừ về tự thể của tất cả thể, cho ngôn thuyết có thể đạt được chân thật, cho tự thể có thể khởi trí không phân biệt, có thể khiến cho Hành giả hiểu rõ, tự nhận biết về phương tiện chân thật. Ngôn ngữ như thế là đạt được phương tiện của đệ nhất nghĩa. Như ông đã nói: “Thế nào là tướng chân thật? Nếu không nêu bày về tướng ấy thì không lập tự tông, chỉ riêng nêu lỗi của kẻ khác. Đó là lỗi của ông”. Nhưng Tôi không có lỗi ấy. Do kệ này đáp lại, tức là nói về tướng chân thật. Như thế là căn cứ theo đệ nhất nghĩa nêu bày về tướng chân thật, khiến trở lại căn cứ theo thể để để nói. Nghĩa này là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Từ duyên sinh khởi vật  
 Vật ấy không duyên Thế*

*Cũng chẳng lia duyên kia  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường.*

*Giải thích:* Đây là nêu rõ quả từ duyên khởi. Quả này chẳng tức là nhân. Ở đây nói nghiệm xét về nhân quả chẳng một khởi nơi cảnh giới của nhận biết khác. Ví như nhận biết cùng cảnh giới. Từ duyên sinh khởi quả, cũng không lia duyên kia. Nếu lia, thì quả khởi tức rơi vào lỗi không nhân.

Lại nữa, ở đây lập nghiệm xét về nhân cùng quả không riêng, nhờ nơi duyên mới khởi. Ví như tự thể của nhân. Do nhân quả không một cũng không khác như thế nên không đoạn cũng không thường. Lại nữa, tuy lúc nhân hoại rồi quả khởi, do có loại nhân nối tiếp trụ, nhưng chẳng phải là nhân hoại nên quả cũng hoại. Do chẳng khác nên thể chẳng đoạn. Do khi có quả thì nhân đã hoại nên chẳng là thường. Như kệ của kinh nói: *Do có Thể sinh khởi, Nên đoạn kia không đạt. Do có Thể diệt hoại, Nên thường không thể đạt.* Vì sao chẳng đoạn chẳng thường? Nghĩa là pháp nhĩ của duyên khởi, sát-na sát-na nối tiếp khởi vì vậy nên chẳng đoạn. Thể của pháp hữu vi niệm niệm diệt, nên chẳng thường. Nay sẽ vì ông mở bày, diễn nói về nghĩa ấy. Như kệ của Luận nêu:

*Chẳng một cũng chẳng khác  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường  
Đó gọi chư Thế Tôn  
Pháp cam lồ tối thượng.*

*Giải thích:* Cam lồ: Là đạt được nhân của trí không phân biệt. Như chư Phật, Thế Tôn, do trí đã chứng đắc, nên ở nơi cảnh giới của hết thảy chúng sinh, dùng ánh sáng ngôn thuyết của vàng mặt trời Phật, tùy theo căn cơ của chúng sinh, khiến hoa trí tuệ nở rộ. Lại nữa, các người Thanh văn, do hành tập tuệ văn tư tu, đạt được pháp cam lồ chân thật, hiện chứng Niết-bàn dứt hết các khổ. Hoặc vì tự phước



trí chưa đầy đủ, tuy không chứng giải thoát, nhưng đời sau thì quyết định. Nghĩa ấy là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Những vị tu chân thật  
Nay tuy chưa được quả  
Vị lai quyết định đạt  
Như nghiệp siêng không giả.*

*Giải thích:* Những người tu hành chân thật, hoặc nơi đời này hoặc đời sau, chưa chứng đắc quả, thì nhân các hành huân tập, trong đời vị lai tự nhiên đạt được trí chân thật, cũng không nhờ nơi tha làm duyên. Như kệ của Luận nêu:

*Chư Phật chưa xuất thế  
Thanh văn đã diệt tận  
Nhưng có Phật-bích-chi  
Dựa tịch tĩnh khởi trí.*

*Giải thích:* Như Kinh Tam Mật nói: Phật-bích-chi dựa nơi tịch tĩnh nên khởi trí tuệ chân thật. Do thân tâm vắng lặng làm nhân nên trí tuệ được sinh khởi. Đó gọi là pháp cam lồ. Nếu nơi đời này hoặc đời sau, có thể tu tập chân thật, tất đạt được pháp cam lồ. Vì thế muốn được giải thoát, phải nên tu hành pháp chân thật ấy. Trong phẩm này luận phá Ngoại nhân lập nghiệm xét, cũng nêu bày nghiệm xét của mình không có lỗi, để khiến tin hiểu ngã ngã sở của các ám là không, là ý nghĩa của phẩm này. Do đây nên nghĩa của Tôi được thành. Như trong Kinh Bát Nhã nói: Nay Bồ-tát Cự Dũng Mãnh! Sắc chẳng phải là ngã chẳng phải là vô ngã. Cho đến thọ tướng hành thức chẳng phải là ngã chẳng phải là vô ngã. Nếu sắc thọ tướng hành thức chẳng phải là ngã chẳng phải là vô ngã, thì đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Như kệ của Kinh nêu:

*Không ngã, không chúng sinh  
Không người không kẻ nhận*

*Chỉ các duyên gọi thân  
Phật đắc giải như thế.*

Ở đây nêu rõ ngã nhân chúng sinh cùng các hành tụ, tất cả đều là không, không có nhân khởi.

Lại như nơi Kinh Không Tịch Sở Vấn nói: Hết thủy chúng sinh đã dựng cờ ngã kiến, trương buồm vô minh, theo nơi gió phiền não, vào biển sinh tử. Chư Phật đại bi, giảng bày lưới đại giáo, cứu vớt trời người đặt yên nơi bờ Niết-bàn. Như kệ trên nói:

*Môn an ổn không hai  
Hay phá trừ tà kiến  
Xử hành hóa chư Phật  
Đó là pháp vô ngã.*

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Pháp.

\*  
\*\*

## **Phẩm thứ 19: QUÁN VỀ THỜI**

Nay nơi Phẩm này cũng là nhằm ngăn trừ về đối tượng đối trị của không, khiến hiểu rõ các thể là không tự thể, nên nêu bày.

Người của Tỳ-thế-sư nói: Trong đệ nhất nghĩa có thời (thời gian), vì tự thể của pháp làm liễu nhân. Ví như đèn. Nếu không có thời thì làm sao có được liễu nhân? Ví như y phục bằng lông rùa. Vì có Thể của vật, do thời làm liễu nhân, thể nên có thời.

Luận giả nêu rõ: Trong thế đế, các hành nếu khởi tức gọi là tạo tác. Khởi ấy chính là thể của các vật khởi. Lại không có khởi riêng. Nhân quả của các hành này đã khởi gọi là thời quá khứ. Nhân diệt quả khởi gọi là thời hiện tại. Nhân quả cùng chưa khởi gọi là thời vị lai. Sự tạo tác có sai biệt, căn cứ theo vật là thời không có thời riêng,

nên trong thế đế cũng giả nói có thời, như nói thời vắt sữa đã đến. Nhưng Ngoại nhân phân biệt chấp nói là có thời. Trong đệ nhất nghĩa nên tạo sự quán xét như vậy.

Người của Tỳ-thế-sur cho: ngoài pháp hữu vi, riêng nói là có thời. Nhưng là người Thường Luận nói. Nay là ngăn trừ chấp về thời này. Trong đệ nhất nghĩa, ngoài pháp hữu vi không riêng có thời. Có thời là có Thể. Ví như tự thể của pháp hữu vi. Trong đệ nhất nghĩa là không có thời thường có thể nhận biết. Ví như bình chén. Người Tỳ-thế-sur nói như hư không, chẳng phải là hoàn toàn vô thường. Luận giả nêu: Hư không kia là khác với phân vô thể, nên cũng ngăn trừ như thế. Người Tỳ-thế-sur nói: Ngoài thể của sắc có thời, cùng với sắc hòa hợp duyên nơi thời hiện tại, có thức sinh khởi. Ví như người cùng với vật cầm dựa hợp. Như thức thấy rõ cảnh giới của Đề-bà-đạt-đa, nên cùng với vật cầm dựa hợp cũng như thế. Ở trên sắc khởi hiện tại là thức của hiện tại. Ngoài sắc ấy có Thể riêng, gọi là thời. Thể nên riêng có thời.

Luận giả nêu rõ: Ông nói có thức khởi làm nhân, nhận biết về duyên nơi vật cầm dựa, đối với cảnh giới của tướng phi thời dấy khởi, nên tướng thời tức hoại. Người nắm giữ là chẳng phải thường nên nghĩa của thường tức diệt. Pháp của tự thể, pháp sai biệt, các thứ như thế đều luận phá, là lỗi của ông đã lập nghĩa nêu nhân. Cùng với vật cầm dựa hòa hợp, thì thí dụ là vô thể. Trong đệ nhất nghĩa, người nắm giữ không thành nên dụ là không đúng. Nhận biết về duyên nơi sắc cùng với thời hòa hợp, nhưng sự nhận biết này không thể hiển bày rõ, thế nên không có thời. Lại nữa, ba thời thành riêng, là có cùng đối đãi, hay là không cùng đối đãi? Nếu lập thời có đối đãi thành, thì lỗi ấy như kệ của Luận nói:

*Hiện tại cùng vị lai  
Nếu đợi thời quá khứ*

*Hiện tại cùng vị lai  
Thời quá khứ đã có.*

*Giải thích:* Đây tức là thời có đối đãi. Thời có đối đãi nên ví như thời quá khứ. Lại nữa, nếu đối đãi thời quá khứ có thời hiện tại vị lai, tức 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. Cũng nên là thời hiện tại, vị lai trụ trong thời quá khứ. Như vậy, hiện tại, vị lai, đều gọi là thời quá khứ. Nếu tất cả thời đều gọi là thời quá khứ, tức không có thời hiện tại vị lai, vì đều là quá khứ. Nếu không có thời hiện tại vị lai, 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 chúng đồng thời có, không cùng đối đãi trái nhau. Ví như cha con khác nhau. Nếu không lập thời có đối đãi, thì hiện tại vị lai có lỗi khởi riêng. Nghĩa này như kệ của Luận nêu:

*Hiện tại cùng vị lai  
Trong thời quá khứ không  
Hiện tại cùng vị lai  
Đợi gì để được có?*

*Giải thích:* Đây nghĩa là trong thời quá khứ không có thời hiện tại vị lai. Nếu cho trong thời quá khứ không có thời hiện tại vị lai, nhưng nhân nơi thời quá khứ nên thành thời hiện tại vị lai, thì hai thời ấy làm sao được thành? Nếu không có thời hiện tại vị lai, thì có những lỗi gì? Tiếp theo đây là nói về nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa không có thời hiện tại vị lai vì thời của tự thể có đối đãi. Ví như thời quá khứ.

Lại nữa, người của Tỳ-bà-sa nói: Hiện tại vị lai ở trong quá khứ, được đồng thời mà có cùng đối đãi. Luận giả nêu: Cũng có khác thời cùng đối đãi. Như anh em, chẳng phải là toàn bộ, nên lời ông nói là không phải. Như vậy, có thời cùng đối đãi là không thành. Lại, nếu không có thời cùng đối đãi được thành, lỗi ấy như kệ của Luận nêu:

*Không đợi thời quá khứ  
Hai kia tức chẳng thành  
Hiện tại cùng vị lai  
Tức là không có thời.*

*Giải thích:* Hai kia là hai thời hiện tại vị lai. Không đợi thời quá khứ tức không thành thời hiện tại vị lai. Vì sao? Vì nếu không đợi thời quá khứ để có thời hiện tại vị lai, thì ở nơi xứ nào có hai thời ấy? Do không cùng đối đãi nên thời hiện tại vị lai cũng không thành. Nghĩa này là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Cùng quá khứ không khác  
Hai kia thứ lớp chuyển  
Cùng phẩm thượng trung hạ  
Một thể cùng nên quán.*

*Giải thích:* Do phương tiện này nên lần lượt nêu bày. Nghĩa ấy là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Vị lai lại quá khứ  
Nếu đợi thời hiện tại  
Vị lai cùng quá khứ  
Có trong thời hiện tại.  
Vị lai cùng quá khứ  
Trong thời hiện tại không  
Vị lai cùng quá khứ  
Đợi gì để được có?  
Không đợi thời hiện tại  
Hai kia tức chẳng thành  
Vị lai cùng quá khứ  
Tức là không có thời.  
Hiện tại cùng quá khứ  
Nếu đợi thời vị lai  
Hiện tại cùng quá khứ*

*Trong thời vị lai có.  
 Hiện tại cùng quá khứ  
 Trong thời vị lai không  
 Hiện tại cùng quá khứ  
 Đợi gì để có được?  
 Không đợi thời vị lai  
 Hai kia tức không thành  
 Hiện tại cùng quá khứ  
 Tức là không có thời.*

*Giải thích:* Đây là Kệ giải thích Luận, như trước tự thành lập, cùng với lời của Ngoại nhân. Thế nào là thứ lớp của phẩm thượng trung hạ, cho đến một thể? Ví như loài người, đồng gọi là người, trong ấy tức có sai biệt. Công đức đầy đủ gọi là người phẩm thượng. Giảm một ít gọi là người phẩm trung. Hoàn toàn không có gọi là người phẩm hạ. Như thế v.v... là đối đãi nên thành, hay là không đối đãi nên thành? Lại có bậc thượng, chẳng phải là thượng, do tự thể có là cùng đối đãi. Ví như tự thể của trung. Như vậy, bậc trung cũng chẳng phải là trung, do tự thể có là cùng đối đãi. Ví như tự thể của hạ. Bậc hạ cũng chẳng phải là hạ, do tự thể có là cùng đối đãi. Ví như tự thể của thượng. Lại nữa, do có cùng đối đãi làm nhân, tức muốn khiến ông hiểu bậc thượng trung hạ là không có tự thể. Ông không muốn có được không tự thể chẳng? Nếu muốn được có tự thể, trong đối đãi nên gọi là trên, thì cũng không đúng. Như vậy, thể của một số cùng một, hai v.v... cũng như trước đã ngăn trừ. Một số, nay sẽ nói. Trong đệ nhất nghĩa, một chẳng phải là thể của một số. Vì sao? Vì số ấy có đối đãi. Ví như hai số v.v... Như vậy, hai chẳng phải là thể của hai số. Nhiều chẳng phải là thể của nhiều số, nên như nói về một số. Trong đệ nhất nghĩa, không muốn ở nơi ngoài thể của pháp còn có số kia. Vì sao muốn được cho là một, không hai cùng không khác, nên gọi là một. Không một cùng không khác nên gọi là hai. Không hai

cùng không khác nên gọi là ba. Từ ba trở về sau gọi chung là nhiều. Cũng như trước đã ngăn trừ. Nhưng khiến mở bày, hiểu rõ, nên nay sẽ nói lại. Trong đệ nhất nghĩa, một cũng chẳng phải là một, là có thể tính đếm. Ví như khác. Như thế, hai cũng chẳng phải là hai, nhiều cũng chẳng phải là nhiều, cũng như nói về một số. Nên tạo nghiệm xét này. Vì sao Nghĩa là một trần chẳng phải là một trần, là có thể tính đếm. Ví như khác. Như vậy hai trần chẳng phải là hai trần. Nhiều trần chẳng phải là nhiều trần. Cũng như trên đã nói. Cùng nhân quả của dài ngắn xa gần trước sau, chẳng phải là nhân quả của dài ngắn xa gần trước sau. Cho đến hữu vi, vô vi, chẳng phải là hữu vi, chẳng phải là vô vi, cũng nói như thế. Người của Tỳ-thế-sư nói: Trong đệ nhất nghĩa có thời như vậy. Vì sao? Vì có phần lượng. Nếu không có thời tức không có phần lượng. Như ngựa không có sừng, không thể nói là có phần lượng. Do có thời, nên tức có các phần lượng như sát-na, La-bà-mô-hô-đa, ngày đêm, nửa tháng, một tháng, mùa, năm v.v... Nếu có phần lượng, tức là có thời. Ví như lúa thóc v.v... là có, nên có phần lượng, tức biết là có thời. Luận giả nêu rõ: Nghĩa của ông đã nói là không tương ưng. Vì sao? Như kệ của Luận nói:

*Thời chẳng giữ chẳng trụ  
 Thời trụ cũng chẳng có  
 Có thể giữ, chẳng giữ  
 Làm sao thiết lập được?*

*Giải thích:* Chẳng trụ: Nghĩa là các hành tụ là pháp sinh diệt, gọi là chẳng trụ. Trong thế đế, hành tụ cùng gọi là thời. Thời này gọi là không thể giữ lấy. Thời trụ: Là cũng không ở nơi ngoài thể của pháp có thời của phi sắc có thể giữ lấy. Đó gọi là thời trụ. Thế nào là có thể giữ lấy, không thể giữ lấy? Thế nào là thiết lập? Thời nếu có thể giữ lấy tức có thể thiết lập. Thời không thể giữ lấy thì không thể thiết lập. Do vậy nên các hành như thế, gọi là hành cùng tạo tác có sai biệt. Vì các hành có sinh trụ diệt. Các pháp như Mô-hô-đa v.v...

có phần lượng nên gọi là thời. Như ông đã nói về nhân, nghĩa ấy là không thành. Vì sao? Vì không có chỗ dựa. Ví như vô thể. Người của Tỳ-thế-sư nói: Có thời là thường. Do có sát-na, La-bà-mô-hô-đa, quá khứ vị lai với vô số sai biệt. Ví như ngọc ma ni tịnh, nhân nơi các sắc ấy mà có vô số tướng hiện.

Luận giả nói: Thể này đối đãi với thể kia nên có được tên gọi như sát-na v.v... Nghĩa của Tôi là như thể. Như kệ của Luận nói:

*Thể đây kia cùng đối  
Pháp thể để như vậy  
Đệ nhất nghĩa vô Thể  
Lìa Thể sao có thời?*

*Giải thích:* Cùng đối: Nghĩa là Ngoại nhân ở trong thể để lập có cùng đối đãi. Nghĩa của Tôi cũng thế. Trong đệ nhất nghĩa không có thời thường. Như Tôi đã nói về lỗi, tức ông không thể tránh khỏi. Người của Tỳ-thế-sư nói: Trong đệ nhất nghĩa là có Thể của thời thật. Như chẳng phải tha cùng tha nơi một thời cùng chẳng phải một thời có nhanh chậm, tức là tướng của thời. Chẳng phải vô thể mà có tướng. Luận giả nêu: Trong đệ nhất nghĩa không có một chút thừa nhận về thể. Trong thể để thì có các hành sai biệt cùng đối đãi, nối tiếp. Các thức như chẳng phải tha cùng tha sinh khởi nơi một thời, nghĩa là sát-na không sai biệt của các hành cùng đối đãi chẳng phải là nơi một thời có chậm có nhanh. Chậm là thời sau nối tiếp tùy chuyển. Nhanh là không nối tiếp tùy chuyển, chẳng phải là tha thức khởi, chỉ là các hành không riêng có thời. Tức nhân đã lập của ông là vô thể, xứ nào có Thể của thời để có thể đạt được? Hoặc ý của Ngoại nhân cho các thức như tha v.v... khởi duyên nơi pháp của các hành, chẳng phải là thời, thì xứ nào có thể đạt được thời? Luận giả nói: Ông cho thời là thường là một, khiến người khác hiểu, nghiệm xét ấy là không có. Tôi nay nói nghiệm xét, ở trong thể để, thời của thường, một, chẳng phải là thức như tha v.v... khởi, nhân nơi thức v.v... Ví như



sắc cùng thức. Người của Tỳ-thế-sư lại nói: Nhất định có thời thật, vì có giả nêu về thể. Luận giả nói: Giống với những vật gì? Người Tỳ-thế-sư đáp: Như sắc v.v... Luận giả nói: Trong đệ nhất nghĩa, thể như sắc v.v... là không thành, như trước đã nêu. Có thể khiến cho vật được giải thích, lãnh hội về tướng của sắc vô thể. Tướng của sắc là vô thể nên thí dụ vô thể. Thí dụ vô thể nên thời cũng chẳng thành. Ngã cũng không mà nói có. Ví như xe cộ, quân binh, rừng cây, tuy không có Thể thật, nhưng có thiết lập, nên chẳng phải là toàn bộ. Có người ý cho: Dựa nơi pháp của các hành thiết lập có thời. Như nói ban ngày trụ. Mô-hô-lật-đa trụ. Người nói như thế, nên đáp lại: Như kệ của Luận nêu:

*Nhân vật nên có thời  
Lìa vật không có thời  
Cũng không chút Thể vật  
Xứ nào thời có được?*

*Giải thích:* Đây nghĩa là nhân nơi vật sinh, tức gọi là thời. Lìa pháp của hành này là không có Thể của thời riêng. Người chấp thời nói nhất định là có thời, có sinh khởi sai biệt, là nhân của ngôn thuyết. Chẳng thấy không pháp có thể khởi ngôn thuyết. Nhân thấy có rồi, tạo hiện tại tạo vị lai, tạo các vật như bình chén v.v... tức nhận biết có thời. Luận giả nói: Lời của ông không đúng. Đã tạo tác các thứ bình chén v.v..., là có thể khởi nhân của ngôn thuyết, thì pháp của các hành ấy cũng chẳng phải là thời. Tức nhân của ông không thành, do có lỗi trái nhau. Có thể khởi nhân của ngôn thuyết, là pháp của thể đế, ông nói có nhiều thứ thời đều không thành, như trước nói về liễu nhân, nghĩa cũng chẳng thành. Từ phần đầu của phẩm này đến giờ, đã cùng với Ngoại nhân nêu rõ về lỗi. Tự nói thành lập không lỗi. Ngăn trừ đối tượng đối trị của không là thời, làm rõ thời không có tự thể, để khiến tin hiểu. Ý nghĩa của phẩm này là như thế. Do đây nên từ đây trở xuống là nêu dẫn kinh làm rõ về sự thành tựu.

Như nơi Kinh Phóng Quang nói: Đức Phật nói với Tôn giả Tu-bồ-đề: Thời chẳng phải là pháp sắc, chẳng phải là pháp không sắc. Chẳng phải là pháp thọ tướng hành thức, chẳng phải là pháp không thọ tướng hành thức. Chẳng phải là pháp sinh, chẳng phải là pháp không sinh. Chẳng phải là pháp trụ, chẳng phải là pháp không trụ. Chẳng phải là pháp diệt, chẳng phải là pháp không diệt. Chẳng phải là pháp thọ, chẳng phải là pháp trụ, chẳng phải là pháp xuất. Chẳng phải là pháp không thọ không trụ không xuất. Cho đến chẳng phải là tướng già, chẳng phải là tướng bệnh, chẳng phải là tướng chết, chẳng phải là tướng màu xanh bầm, chẳng phải là tướng bị ăn nuốt, chẳng phải là tướng bị hủy hoại tan lìa. Chẳng phải là tướng không già, không bệnh, không chết, không màu xanh bầm, không bị ăn nuốt, không bị hủy hoại tan lìa. Này Tu-bồ-đề! Nếu tướng chẳng phải là sắc, chẳng phải là sinh trụ dị diệt, thì đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật. Lại nữa, này Tu-bồ-đề! Nếu chẳng phải là sắc, chẳng phải là phi sắc, cho đến chẳng phải là thọ tướng hành thức, chẳng phải là phi thọ tướng hành thức, thì thời tức chẳng phải là thời, cũng chẳng phải là phi thời. Nếu thời, chẳng phải là thời, chẳng phải là phi thời đều không thể ngôn thuyết, thì đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật.

Lại như trong Kinh Diệu Tỳ đã nói: Bồ-tát Ma-ha-tát nhận biết rõ về các hành hiện có của ba đời, đã khởi nên gọi là đời quá khứ, chưa khởi nên gọi là đời vị lai, đang lúc khởi nên gọi là đời hiện tại. Nơi đời hiện tại này, các ám giới nhập cùng trụ nhận biết rõ là chẳng trụ. Vì sao? Vì thời của một sát-na là không trụ. Một sát-na này tức có thời sinh thời trụ sai biệt. Do sát-na chẳng trụ, mau chóng diệt nên nhất định không có thời.

Các Kinh như thế ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Thời.

**HẾT - QUYỂN 11**

## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỂN 12

#### Phẩm thứ 20: QUÁN VỀ NHÂN QUẢ HÒA HỢP

Nay nơi Phẩm này, cũng là nhằm ngăn trừ về đối tượng đối trị của không, do người của Tỳ-thế-sur v.v... Ở trong phẩm trước đã lập thời không thành, nên nêu bày.

Người của Tỳ Bà Sa và người của Tăng khư cùng nói: Trong đệ nhất nghĩa có thời như thế, vì quả có sinh diệt. Như hạt giống cùng với nước đất hòa hợp, do thời tiết có thể nên mầm được sinh. Nếu không có nhân, thì quả tức không sinh. Do đây nên như trước đã nói, nhân có sức mạnh, nên biết là có thời.

Luận giả nêu: Nếu có thuyết nói nhân duyên hòa hợp nên có quả sinh, nay sẽ đáp lại, như kệ của Luận nói:

*Nếu cho các nhân duyên  
Hòa hợp nên quả sinh  
Quả ấy trước đã có  
Đâu cần hòa hợp sinh.*

*Giải thích:* Trong hòa hợp nếu có quả, thì mắc phải lỗi như thế. Vì sao? Vì có chẳng sinh. Nếu có từ trong hòa hợp sinh, thì có làm sao sinh? Nếu nói là sinh thì trong hòa hợp tức không. Vì sao? Vì có cùng với sinh, hai pháp là trái nhau. Lại nữa, nếu có quả tức không sinh, do đã có. Quả nếu đã có thì không cần sinh nữa. Vì sao? Vì sinh

cùng với chẳng sinh, hai pháp là trái nhau. Nếu có người nói trong nhân duyên hòa hợp không có quả, nhưng có thể sinh quả, nay nên đáp lại, như kệ của Luận nói:

*Nếu cho các nhân duyên  
Hòa hợp nên quả sinh  
Trong hòa hợp không quả  
Sao cần hòa hợp sinh.*

*Giải thích:* Đây cho quả chẳng sinh, do không có sinh. Ví như sừng thỏ. Nếu không sinh thì thể của pháp sinh hoại. Là nghĩa của ông có lỗi. Nếu lập trong nhân duyên hòa hợp có quả, nay nên luận phá lần nữa. Như kệ của Luận nói:

*Nếu cho các nhân duyên  
Hòa hợp nên có quả  
Quả ấy có thể lấy  
Nhưng thật không thể lấy.*

*Giải thích:* Đây tức là quả không thể giữ lấy. Vì sao? Vì một tâm muốn giữ lấy nhưng không thể giữ lấy, vì quả là không. Từ đây tiếp xuống là tạo nghiệm xét. Trong hòa hợp có mầm gọi là quả, cũng không thể giữ lấy. Vì sao? Vì trong hòa hợp không có quả nên không thể giữ lấy. Nếu không thể giữ lấy, thì trong ấy tức không. Ví như trong chủng loại không có bình chén, vải lụa. Như thế, ở trong hòa hợp không có mầm gọi là quả, nên không thể giữ lấy. Người của Tăng khư nói: Người kia cho trong hòa hợp không thể giữ lấy, là cũng có nghĩa ấy. Đó là rất xa, rất gần, cùng các căn bị tổn hại. Lúc tâm mê muội, có chướng ngại ngăn cách đối với giữ lấy, nên tuy có Thể của vật, nhưng không thể giữ lấy, chẳng phải toàn bộ là không nên không thể giữ lấy. Nếu nói là không tức lỗi của người kia nên nhân lập nghĩa.

Lại nữa, lại có người của Tăng khư khác nói: Như trước đã nêu về lỗi, nay nên nói lại. Trên kia đã nêu ra nhân nói không thể

giữ lấy, vậy nhân này có những nghĩa gì? Tức là hiện lượng không thể giữ lấy chăng? Như các căn thức mà thật là có, cũng không là đối tượng được giữ lấy của hiện lượng, nên người kia lập nhân chẳng phải là toàn bộ. Nếu do nghiệm xét về lượng không thể giữ lấy, thì nghĩa của nhân không thành, cũng như nghiệm xét về quả trong nhân, có giữ lấy có thể lường tính. Nếu có thể lường tính, thì nhân tức chẳng không. Ví như có Thể của quả. Như thế hai thứ khổ vui có thể làm nhân của ba phiền não như tham sân các kiến. Năm thứ như sắc, thanh, cũng có thể làm nhân của ba phiền não như tham sân v.v... Do nhân ấy cùng có nghiệm xét về lượng, nên quả trong nhân có giữ lấy. Ông tuy nói hiện lượng không thể giữ lấy, nhưng nay nghiệm xét về lượng là có thể giữ lấy, nên người kia nêu ra nghĩa của nhân là chẳng thành. Nếu hiện lượng cùng nghiệm xét về lượng đều không thể giữ lấy, thì điều ấy trái với nghĩa của Tôi và nhân không thành.

Luận giả nói: Đạo của Tôi cho là không thể giữ lấy, nghĩa là ở trong nhân duyên hòa hợp, rốt ráo là không có quả, nên không thể giữ lấy. Ông cho là rất xa v.v... cũng không thể giữ lấy, chẳng phải toàn bộ là không, thì trong thế đế cũng không có lý ấy, hưởng hồ là nơi đệ nhất nghĩa. Ở trong đệ nhất nghĩa cũng không có các vật rất xa v.v... Như khổ vui sắc thanh v.v... nêu trên, ở trong đệ nhất nghĩa cũng không. Tức là nghĩa của nhân không thành, nên nói về quả, thì quả cũng không tự thể. Nếu trong nhân không quả, thì trong thế đế quả cũng chẳng sinh. Ví như cái khuôn không thể sinh ra nhân của khuôn, cũng không thể sinh ra nhân. Ông nói nhân có thể sinh ra quả, ở trong thế đế cũng đã bị luận phá. Lại có người của Tăng khư khác nói: Nếu lúc nhân chưa sinh, trước không có Thể của nhân, quả cũng trước không có, nhưng sau mới sinh. Luận giả nêu: Nay nên nói về nghiệm xét. Nếu trước không nhân, sau cũng chẳng sinh, vì không có. Ví như hoa nơi hư không, Thạch nữ v.v... nói rộng như trước nói

về nghiệm xét. Nay lại đáp chung. Người của Kinh Bộ cùng Tỳ-thế-sư cùng cho trong nhân không có quả. Như kệ của Luận nói:

*Nếu cho các nhân duyên  
Hòa hợp không có quả  
Tức là các nhân duyên  
Cùng phi nhân duyên đồng.*

*Giải thích:* Đây nói không có quả, nghĩa là quả không. Vậy nhân cùng với quả, thế nào là sai biệt? Tướng của nhân: Nghĩa là từ quả sinh, vô gián sinh, tự phần sinh cùng sai biệt. Đó là tướng của nhân. Tướng của duyên: Nghĩa là sinh chung vô số quả, có thể nuôi lớn tha khiến tha nối tiếp, cho đến nơi xứ xa sinh chung các quả, chẳng phải tự phần sinh có thể tạo lợi ích rộng. Như vậy cùng gọi là tướng sai biệt của nhân duyên. Cùng phi nhân duyên đồng: Nghĩa là phi nhân duyên không sinh quả. Vì sao? Vì quả là không. Do đấy nên nhân duyên cùng với phi nhân duyên đồng.

Lại nữa, nay vì người chấp trong nhân không có quả, nên nêu ra nghiệm xét, trong đệ nhất nghĩa, hạt giống cùng các nhân duyên không thể sinh quả. Vì sao? Vì quả là không. Ví như phi nhân duyên. Lại như người của Kinh Bộ nói: Duyên có thể sinh quả. Vì sao? Vì có duyên quyết định có thể sinh quả. Nếu quả là không, thì nghĩa không tương ưng.

Luận giả nêu rõ: Trong đệ nhất nghĩa không có nghiệm xét như thế, trở lại đồng với lỗi phi nhân duyên ở trên. Muốn khiến kẻ khác tin hiểu, sự nghiệm xét của ông là không có sức mạnh.

Người của Kinh Bộ lại nói: Thấy hạt giống lúa mạch có thể sinh mầm lúa mạch. Do đấy nên người kia nêu ra nhân là không có nghĩa lý. Luận giả nói: Trong thế đế, thật sự là thấy hạt giống lúa mạch sinh ra mầm lúa mạch, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Nếu ở trong đệ nhất nghĩa, lúa mạch sinh ra mầm, nghĩa ấy là không đúng. Quán xét như

thể cho là có quả sinh, là không đúng. Như trước đã đáp. Ông lập quả sinh diệt, dùng làm nhân, cho quả có sinh diệt là không đúng. Lại nữa, nay xin hỏi: Cho trong nhân không có quả, thì nhân sinh quả rồi diệt, hay là chưa sinh quả mà diệt trước? Người kia đáp: Tôi có lỗi gì vì hai câu hỏi ấy? Luận giả nói: Nghĩa không tương ưng. Như kệ của Luận nói:

*Cho quả tạo công năng  
Rồi nhân mới hoại diệt  
Cho nhân cùng diệt nhân  
Tức nên có hai Thể.*

*Giải thích:* Đây tức cho ở trong thể để cũng không muốn khiến người cho, người diệt, một pháp mà có lỗi có hai thể.

Lại nữa, nếu chưa cho quả, tạo công năng mà đã diệt trước, nay sẽ đáp tiếp theo. Như kệ của Luận nói:

*Nếu nhân chưa cho công  
Nhưng nhân đã diệt trước  
Nhân diệt mà quả khởi  
Quả ấy tức không nhân.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là chẳng muốn không nhân mà có quả. Vì thể nên chẳng phải nhân diệt rồi mà quả mới sinh. Vì sao? Vì đã diệt. Ví như từ lâu đã diệt. Nghĩa này thì tất cả thể gian cùng hiểu rõ, nên cũng không cần khiến vật được giải thích lãnh hội lần nữa. Người của Kinh Bộ lại nói: Pháp hòa hợp khởi có đồng thời có thể sinh quả. Như đèn cùng với ánh sáng đồng thời sinh khởi. Nghĩa này nên như thể. Luận giả nói: Nếu cho đồng thời mà sinh quả, thì cũng không đúng. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu đồng thời hòa hợp  
Mà có thể sinh quả*

*Chủ thể, đối tượng sinh  
Cùng rơi trong một thời.*

*Giải thích:* Đây cho là có lỗi đồng thời, nhưng không muốn khiến hai pháp chủ thể sinh cùng đối tượng được sinh có lỗi ấy. Như hai cha con đồng thời sinh khởi, tức có lỗi như trên.

Lại nữa, thế nào là khác thời sinh khởi? Nghĩa là nhân quả của đối tượng được sinh và chủ thể sinh là hai. Nay tiếp tục tạo nghiệm xét. Chẳng phải là quả cùng với nhân hòa hợp đồng thời cùng khởi. Vì sao? Vì đối tượng được sinh và chủ thể sinh là hai. Ví như hai cha con. Như trước đã nói, có bầu đèn, tim đèn, dầu cùng hòa hợp có sức mạnh. Trong thế đế, đèn cùng với ánh sáng đồng thời khởi. Chẳng phải là đèn cùng với ánh sáng hướng vào nhau làm nhân quả. Thế nên ông nói là không phải.

Lại có người của Tăng khư khác cho: Trước, chưa hòa hợp, quả đã khởi trước. Sau, vào lúc hòa hợp là mới hiển hiện. Luận giả đáp nói: Không có nghĩa này. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu trước chưa hòa hợp  
Đã có quả sinh khởi  
Lìa nhân duyên ấy rồi  
Quả khởi tức không nhân.*

*Giải thích:* Đây tức cho lìa nhân duyên hòa hợp mà trước có quả, trong thế đế thật cũng không thấy có sự việc như thế. Do đây, trong pháp Phật của Tôi không có quả khởi trước. Ông nói về sau thì hiển bày rõ, việc ấy trước đã đáp xong.

Lại có người của Tăng khư khác nói: Pháp của nhân tuy đã diệt, nhưng đến lúc quả khởi thì cũng có Thể của nhân trụ.

Luận giả nêu rõ: Nếu nhân diệt rồi nhưng thể không xả bỏ, tức trụ là thể của quả, không có nghĩa như vậy. Vì sao? Như kệ của Luận nói:



*Nếu nhân biến làm quả  
 Nhân tức có hướng đến  
 Trước có mà lại sinh  
 Tức có lỗi sinh nữa.*

*Giải thích:* Ở đây cho thể của nhân là quả, nhưng thể không bỏ. Như ĐỀ-bà-đạt-đa không bỏ ngôi nhà này để đến ngôi nhà kia. Vì sao? Vì thể của nhân đã có, nhưng lại khởi nữa, tức là sinh lần nữa. Đã không sinh quả, là hoàn toàn không tạo tác. Lại nữa, nếu cho tức nhân biến làm quả: Tức là không gọi là biến đổi. Biến đổi không gọi là tức là. Như khối đất bùn không tức là bình chén. Khối đất bùn diệt rồi mà có bình chén sinh, thì không thể xưng là biến đổi, chẳng biến đổi. Ví như tự thể của đất bùn. Người của Tăng khư lại nói: Nhân có thể sinh quả. Nghĩa của Tôi là như thế, nên không có lỗi như trên.

Luận giả nói: Nếu không bỏ thể của nhân mà gọi là quả: Là chỉ có danh tự sai biệt, nhưng không có Thể của quả. Như trên đã nói về lỗi, ông không thể tránh khỏi. Nếu bỏ thể của nhân, thể của quả lúc khởi mà nhân trở lại trụ trong thể của quả, nghĩa ấy là không đúng. Ông không lường xét nên nói như thế.

Lại nữa, nay nêu câu hỏi về người của Tăng khư khác chấp có như ông: Nhân có thể khởi, là nhân đã diệt rồi có thể khởi quả? Hay là nhân chưa diệt có thể khởi quả chăng? Cả hai đều không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Là đã diệt sinh quả  
 Là chưa diệt sinh quả  
 Nhân diệt rồi là hoại  
 Sao có thể sinh quả?*

*Giải thích:* Đây tức cho đã diệt rồi thì không còn là nhân, sao có thể sinh quả? Hoặc nhân khởi rồi, nhưng thể không diệt, sao có thể sinh quả? Những điều ông đã nói, nghĩa không tương ưng. Lại có

người của Tăng khư khác nói: Pháp thật luôn trụ, nhưng thể của vật trước diệt, thì thể của vật sau sinh, là có sự biến chuyển đổi khác ấy. Do nghĩa này nên thể của nhân không sinh, có thể sinh quả.

Luận giả nói: Điều ấy cũng có lỗi. Lúc thể trước diệt, thì pháp thật cũng diệt. Vì sao? Vì pháp thật cùng với thể của vật là không khác. Ví như thể của pháp đã diệt. Thể của pháp sau lúc khởi thì pháp thật cũng khởi. Vì sao? Vì pháp thật cùng với thể của vật là không khác. Ví như thể của pháp đã khởi. Như ông đã nêu, cùng với đạo lý của thế đế là mâu thuẫn. Nếu dựa nơi đạo lý của đệ nhất nghĩa, thì có Thể của pháp nào diệt? Có Thể của pháp nào sinh? Để nói là có biến chuyển đổi khác! Vì sao? Vì tất cả thời gian là không có. Do vậy, thí dụ ông đã nói, người ấy tức không đúng.

Lại nữa, ông nói thể của pháp trước diệt, thì thể ấy là thể của nhân hay là thể của chẳng phải nhân? Nếu là thể của nhân thì thể của pháp trước diệt, thể của nhân cũng diệt. Kệ nói nhân diệt, nghĩa là chẳng phải nhân đã diệt ấy, có thể khởi sức mạnh của quả. Lại, nếu pháp trước diệt chẳng phải là thể của nhân, như kệ của Luận nói:

*Nhân quả hòa hợp trụ  
 Vì sao được sinh quả  
 Không cùng quả hòa hợp  
 Vật nào có thể sinh?*

*Giải thích:* Đây tức cho nhân không sinh quả. Vì sao? Vì thể của nhân quả là chẳng khác. Như tự thể của nhân không tự sinh nhân. Nếu nhân cùng với quả hòa hợp cùng trụ, đã không sinh quả, nhân tức là vô dụng. Thể của pháp có điên đảo, là lỗi nơi nghĩa của ông đã lập. Hoặc có kẻ nói: Nhân không cùng với quả hòa hợp, thì cũng đáp lại như trên. Vật chẳng sinh quả. Vì sao? Vì quả là không. Ví như quả khác. Lại đã ngăn trừ chung về nhân có thể sinh quả. Nay sẽ nêu bày riêng. Ngăn trừ chấp quả như nhãn thức v.v... kia. Nếu nhãn thức ấy

dùng mắt làm nhân, thì mắt ấy thấy rồi giữ lấy cảnh, hay là chưa thấy mà giữ lấy cảnh? Cả hai đều không đúng. Nếu mắt thấy mà giữ lấy cảnh, sau đấy thức sinh khởi, thì thức tức vô dụng. Nếu mắt không thấy cảnh mà giữ lấy, thì cảnh giới của sắc tức là vô dụng.

Lại có người nói: Trong đệ nhất nghĩa, nhân có thể sinh quả. Vì sao? Vì nhân cùng với quả tạo nhân. Nếu nhân không sinh quả tức là sữa chẳng phải là nhân của lạc (cao sữa). Ví như sữa cùng với bình chén. Luận giả nêu: Ông nói là không đúng. Vì sao? Như kệ của Luận nói:

*Không có quả quá khứ  
Cùng nhân quá khứ hợp  
Cũng không quả chưa sinh  
Cùng nhân đã sinh hợp.*

*Giải thích:* Đây cho là nhân quả cùng không. Ví như sừng thỏ. Lại, nhân quá khứ do thời khác nên tức không cùng với quả hòa hợp. Lại, quả đã sinh chưa sinh cùng với nhân đã sinh chưa sinh không hòa hợp, như kệ của Luận nói:

*Quả đã cùng nhân chưa  
Rốt ráo không hòa hợp  
Quả chưa cùng nhân đã  
Cũng lại không hòa hợp.*

*Giải thích:* Đây là nói về thời khác, vì nhân quả là hai. Nên quả đã sinh cùng với nhân đã sinh chưa sinh, quả đã hoại cùng với nhân đã hoại chưa hoại, là không hòa hợp. Như kệ của Luận nêu:

*Không có quả đã sinh  
Cùng nhân đã sinh hợp  
Cũng không quả đã hoại  
Cùng nhân đã, chưa hợp.*

*Giải thích:* Ở đây cho nhân quả hai thứ có thể đồng thời, như trước đã ngăn trừ, do thời có khác, nên nghĩa của ông nêu là chẳng thành. Tạo sự quán xét ấy, tức nhân cùng với quả hoàn toàn không hòa hợp. Như kệ của Luận nêu:

*Nhân nếu chẳng hòa hợp  
Sao có thể sinh quả?  
Nhân nếu có hòa hợp  
Sao có thể sinh quả?*

*Giải thích:* Từ đây tiếp xuống là tạo nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa nhân không sinh quả, không có hòa hợp. Ví như hạt giống ở nơi đất, mầm không sinh ra nơi núi cao. Lại nữa, nay có đạo lý, nên so với chỗ chấp kia cho trong chủng loại lúa thóc không có quả, cùng có quả, đều có lỗi. Như kệ của Luận nói:

*Trong nhân, quả nếu không  
Sao có thể sinh quả?  
Trong nhân, quả chẳng không  
Sao có thể sinh quả?*

*Giải thích:* Đây tức cho hạt giống không sinh quả, do quả là không, như trước đã đáp. Ví như quả khác. Trong nhân, quả chẳng không: Nghĩa là quả đã có, nên nhân chẳng sinh quả. Ví như nhân chẳng sinh. Nhân ấy trước đã đáp.

Người của Tỳ Bà Sa nói: Trước, quả chưa khởi, quả ấy trước đã có.

Luận giả nói: Không có nghĩa như thế. Nay vì ngăn trừ lỗi này, như kệ của Luận nêu:

*Quả chưa khởi chẳng không  
Chẳng không tức không diệt  
Do không có khởi diệt  
Quả bị lỗi chẳng không.*

*Giải thích:* Đây là cho quả chẳng từ duyên khởi, vì quả có tự thể. Nếu có tự thể mà khởi, thì không có nghĩa như vậy. Vì đã có nên không cần khởi nữa. Nếu cho không khởi nhưng có quả, tức là thể của quả nên thường, không diệt. Do đấy nên quả bị lỗi chẳng không. Nhưng người chấp không muốn khiến quả có lỗi ấy. Như kệ của Luận nói:

*Quả chẳng không, chẳng khởi  
Quả chẳng không, chẳng diệt  
Do quả chẳng không nên  
Không sinh cũng không diệt.*

*Giải thích:* Quả nếu không tức không khởi diệt. Nếu đã định là có thì không cần khởi nữa. Không sinh khởi nên không diệt. Do đấy nên quả nếu chẳng không thì làm sao có khởi diệt. Lại nữa, vì sao muốn được quả như thế? Vì là pháp khởi diệt. Quả nếu đã có tức không thấy có pháp khởi diệt. Ví như tướng hiện tại.

Lại có Lộ Già Da nói: Trước quả chưa khởi, quả không có tự thể. Vì sao thể của quả là không. Quả đã khởi, cũng không có Thể của pháp khác. Luận giả nói: Nói như thế là hư vọng, không có nghĩa lý. Tôi nay đáp lại ông. Vì sao? Như kệ của Luận nêu:

*Quả không làm sao khởi  
Quả không làm sao diệt?  
Do quả là không, nên  
Không khởi cũng không diệt.*

*Giải thích:* Đây là cho trong đệ nhất nghĩa, quả không những có sinh khởi là không đúng. Vì sao? Vì quả là vô thể. Ví như hoa nơi hư không. Trong đệ nhất nghĩa, cho ở trên mầm của lúa nếp có mầm của lúa mạch vô thể nên thể diệt, là cũng không đúng. Vì vô thể. Ví như chẳng phải là mầm của lúa nếp diệt.

Lại nữa, vật từ duyên khởi, thì tự thể đều không, là quán đệ nhất nghĩa trong pháp của Tôi. Nếu cho có một ít vật được thừa nhận

nhưng chẳng không, thì những vật ấy tức chẳng từ nhân duyên sinh. Trong thế đế cũng không có sự việc ấy. Ví như hoa nơi hư không. Như kệ ở trên nói: Quả chưa khởi chẳng không v.v... Quả bị lỗi chẳng không. Đây cho quả chẳng không, là bị lỗi không sinh diệt. Nay khiến ông lãnh hội, trong đệ nhất nghĩa, quả không nhưng có khởi, ví như huyễn v.v... Trong đệ nhất nghĩa, quả không, do có diệt nên cũng như huyễn v.v... Quả cũng như thế. Nếu quả dùng không thể khác làm thể, thì quả ấy tức không khởi không diệt. Trong thế đế cũng không có quả ấy. Ví như hoa nơi hư không. Cũng như trên đã nêu: Quả không làm sao khởi? Quả không làm sao diệt? Đây nghĩa là khởi diệt đều vô thể, quả này đã không tức không khởi diệt. Nhưng Ngoại nhân không muốn khiến quả không khởi diệt, nên ở đây lập nghiệm xét. Các quả như nội nhập v.v... chẳng phải là không tự thể, nhưng có sinh khởi, nên ví như huyễn v.v... Do nghiệm xét không khởi không diệt ấy tức phá bỏ quả có khởi có diệt của ông. Pháp sai biệt của ông đã bị phá, là lỗi của nghĩa ông đã lập. Lại nữa, nhân của chủ thể sinh, nhân ấy cùng với quả, là một chẳng, là khác chẳng? Lỗi đó, như kệ của Luận nói:

*Nhân cùng quả là một  
Trọn không có nghĩa này  
Nhân cùng quả là khác  
Cũng không có nghĩa ấy.*

*Giải thích:* Vì sao nhân quả không thể là một khác? Vì trong ấy là có lỗi. Như kệ của Luận nêu:

*Nhân quả nếu là một  
Năng sở (Chủ thể - đối tượng) tức là một  
Nhân quả nếu là khác  
Nhân tức đồng phi nhân.*

*Giải thích:* Đây tức cho ông không muốn có được hai thứ chủ thể sinh và đối tượng được sinh. Như cha và con, vì sao là một? Cũng như lửa và củi, vì sao được một? Hai dụ này thế gian cùng thấy biết.

Do đó, nên Tôi nay nêu nghiệm xét. Nhân cùng với quả không được là một. Vì sao? Vì chủ thể sinh, đối tượng được sinh có khác. Ví như cha con là hai. Đây cho nếu chấp là một tức có lỗi. Lại, chấp khác là thế nào? Nghĩa là nhân cùng với quả là khác. Ví như tất cả pháp chẳng phải là nhân. Nhưng ông không muốn nhân đồng với chẳng phải là nhân. Ý của ông là muốn có được hai pháp nhân quả nối tiếp không khác. Lại nữa, nay xin hỏi: Chấp trong nhân trước có quả, thì quả ấy là trước có rồi sinh, hay là chưa có mà sinh? Cả hai đều không đúng. Lỗi ấy như kệ của Luận nêu:

*Quả nếu đã có trước  
Đâu cần từ nhân sinh  
Quả nếu như chưa có  
Nhân sao có thể sinh?*

*Giải thích:* Ở đây, quả nếu có tự thể, thì đâu nhờ nơi nhân sinh. Trong thế đế cũng lại không thể khiến người tin hiểu. Quả nếu không có tự thể, thì như hoa nơi hư không. Ở trong thế đế cũng không thể khiến người hiểu. Như kệ trên nói: *Quả không làm sao khởi?* Do quán xét này, trong đệ nhất nghĩa nhân có thể sinh quả là không đúng. Nếu nhân không sinh quả, tức không là nhân. Như Ngoại nhân đã lập ở trước. Nếu nhân có thể sinh quả, thì nhân tức nên xú xú làm nhân. Nay đã bị luận phá, nên nghĩa của nhân này là không thành. Tức ông cũng trái với những điều đã nói ở trước: Ở trong đệ nhất nghĩa thành lập nghĩa nhân sinh quả. Lại nữa, nay nói là trái, tức ở trong đệ nhất nghĩa, nhân không sinh quả. Trong thế đế là có các thứ sinh như huyễn hóa.

Người Tỳ-thế-sur 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 không sinh quả, thì trọn không có ngôn thuyết chỉ rõ đây là nhân của quả. Ví như sừng lạc đà hình cánh cung, do không có nên không nói. Nay do có nên nói. Như nói mắt là

nhân, thức là quả. Hạt lúa là nhân, mầm là quả. Do có nên nói. Nếu cho dụ về thức cùng với mầm được thành, tức là nghĩa đã lập của Tôi được thành. Nghiệm xét ấy là như vậy. Luận giả nêu bày: Nếu từng có một ít quả sinh được thừa nhận là đệ nhất nghĩa, thì có thể được nói đây là nhân, đây là quả. Có thể tạo sự chỉ rõ như thế. Nay, nhân của chủ thể sinh là không, nên chỗ nêu dẫn của ông ở trên về người thế gian đều nói: Là nhân của quả này, chỗ lập ấy là không thành, cũng trái với nghĩa của ông.

Lại có người của Tăng khư nói: Pháp được hòa hợp nên quả sinh. Pháp hòa hợp này do có được thời tiết, nên có thể sinh quả. Nhưng nơi phần đầu của phẩm này, vị kia đã ngăn trừ kiến giải của Tôi, nói: Quả có sinh diệt làm nhân, nên nhân không thành, thật chẳng phải là không thành, cũng chẳng phải là riêng nhân có thể sinh quả. Lại do hòa hợp cùng có được thời tiết mới có thể sinh quả. Như vị kia đã nói nhân không sinh quả, chính là thành nghĩa của Tôi. Luận giả nói: Nhân duyên hòa hợp chẳng phải là tự thể của pháp thật có thể sinh. Nếu tự thể sinh rồi, là có thể sinh quả, nay tức không đúng. Vì sao? Vì lỗi ấy như kệ của Luận nói:

*Tự Thể cùng các duyên  
Hòa hợp không thể sinh  
Tự Thể đã chẳng sinh  
Sao có thể sinh quả?*

*Giải thích:* Đây tức cho hòa hợp không sinh quả. Vì sao? Vì chẳng phải là pháp thật. Ví như huyễn v.v... Cũng như Bồ-tát Đề-đà, trong Bách Luận đã ngăn trừ về hòa hợp, kệ nói:

*Một hòa hợp là không  
Nhiều hòa hợp cũng không.*

Nếu nói là một, tức nên lia nhân duyên có. Nay sẽ vì ông phân biệt về nghĩa chính. Như kệ của Luận nói:



*Thế nên quả chẳng từ  
 Duyên hợp không hợp sinh  
 Do quả là không có  
 Pháp hòa hợp cũng không.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là lia các duyên không có pháp hòa hợp. Như trước đã ngăn trừ, làm rõ là nhân không sinh quả. Nay ngăn trừ, làm rõ hòa hợp cũng không sinh quả. Vì sao không sinh? Nghĩa là sự hòa hợp ấy chẳng phải là từ gần sinh, cũng chẳng phải là từ xa sinh. Trong đệ nhất nghĩa là không sinh. Như trước đã ngăn trừ trong nhân duyên khiến tin hiểu. Như thế, pháp hòa hợp không sinh quả, chẳng phải là pháp hòa hợp cũng không sinh quả.

Lại như trong Bách Luận nói: Danh tự của thế gian, do hòa hợp có. Thế của pháp chẳng phải có. Thế chẳng phải là có, nên cũng không hòa hợp. Do đây nên nơi phần đầu của phẩm, Ngoại nhân đã nói về nhân cùng nêu ra nhân là có lỗi. Ngăn trừ về pháp của thời kia, là khiến tin hiểu nhân quả không có tự tánh. Đó là ý nghĩa của phẩm này. Vì thế, nên nghĩa của Tôi được thành. Như trong Kinh Bát Nhã nói: Này Bồ-tát Cự Dũng Mạnh! Sắc chẳng phải là nhân, chẳng phải là quả. Nếu sắc chẳng phải là nhân chẳng phải là quả, thì cho đến thọ tướng hành thức cũng chẳng phải là nhân chẳng phải là quả. Vì sao? Vì sắc không hòa hợp. Nếu sắc không hòa hợp, cho đến thọ tướng hành thức cũng không hòa hợp. Không thấy sắc. Không thấy thọ tướng hành thức. Không có đối tượng hành trì, thì đó gọi là Bát-nhã Ba-la-mật.

Như Đức Thế Tôn trong Kinh Thức Thú Hậu Thế, nói kệ:

*Nếu nói xử hòa hợp  
 Là nói môn phương tiện  
 Là hướng đệ nhất nghĩa  
 Người trí hiểu như thế.*

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Nhân Quả Hòa Hợp.

## Phẩm thứ 21: QUÁN VỀ THÀNH HOẠI

Nay nơi phẩm này cũng nhằm ngăn trừ về đối tượng đối trị của không. Như phẩm trước, do nhân quả không có tự tánh đã khiến tin hiểu, nay là hiển bày chỉ rõ các pháp không thành hoại, nên nêu bày.

Người của Tăng khư nói: Trong đệ nhất nghĩa là có thời gian. Vì sao? Vì thời gian là nhân của thành hoại. Nếu không có thời gian thì không là nhân. Ví như chân của rắn. Do có thời gian nên hai pháp thành hoại theo thời gian mà chuyển. Vì vậy nói thời gian là nhân. Nhân được thành, tức là nghĩa đã lập của Tôi được thành.

Luận giả nêu rõ: Hai pháp thành hoại, là lia thành có hoại, hay là không lia thành có hoại, hay là cùng cả hai nên có hoại? Các trường hợp ấy đều không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Lìa thành không có hoại  
Cùng đều cũng không hoại  
Lìa hoại không có thành  
Cùng đều cũng không thành.*

*Giải thích:* Nghĩa nơi pháp Phật của Tôi là như thế như thế. Như ông đã nói, thời gian là nhân, nghĩa ấy không thành. Vì sao? Vì nếu lia thành có hoại, tức không nhân nơi thành có hoại, hoại tức không có nhân. Lại, pháp không thành là có thể hoại. Thế nào là thành? Nghĩa là các duyên hợp. Thế nào là hoại? Nghĩa là các duyên tan.

Lại nữa, nếu lia thành có hoại, thì không có thành, cái gì sẽ hoại? Ví như không có bình chén v.v... Thế nên, lia thành không hoại. Nếu cho cùng đều nên có hoại, là cũng không đúng. Vì sao? Vì pháp riêng thành trước, sau đấy có hợp, thì pháp hợp ấy không lia nơi khác. Nếu lia khác, thì hoại tức không nhân. Do vậy, cùng đều cũng không hoại. Như thế, nếu lia hoại cùng hoại, thì không có thành. Vì sao? Vì nếu lia hoại có thành, thì thành tức là thường. Thường là tướng chẳng hoại.

Nhưng thật sự không thấy có pháp là thường. Do đây nên lia hoại cũng không có thành. Nếu cho cùng đều là có thành, thì cũng không đúng, vì thành hoại cùng trái nhau, làm sao có thể một thời cùng hợp.

Người của Tăng khư nói: Sao chỉ có cùng với tha lập lỗi, nghĩa của tự được thành. Tự nếu thành, nên nói về đạo lý.

Luận giả đáp: Nghĩa của ông là sai trái. Lỗi ấy, như kệ của Luận nêu:

*Lìa thành tức không hoại  
Làm sao được có hoại?  
Lìa chết tức không sinh  
Không hoại sao có thành?*

*Giải thích:* Đây tức cho lìa thành không có pháp hoại, người thế gian đều cùng hiểu, không cần nói rộng. Giải thích lìa thành không có hoại xong.

Lại nữa, cùng đều cũng không hoại. Như kệ của Luận nói:

*Nếu thành cùng hoại hợp  
Làm sao có thể được?  
Cũng như sinh cùng tử  
Không thể được đồng thời.*

*Giải thích:* Ở đây nói nghiệm xét về hoại cùng với thành chẳng phải đồng thời có. Vì sao? Vì thành là duyên của hoại. Ví như tử cùng với sinh không thể được kết hợp. Giải thích về không kết hợp xong.

Lại nữa, phân biệt lần thứ hai, lìa hoại không có thành. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu lìa hoại có thành  
Sao có thể đạt được?  
Các Thể trên vô thường  
Trong tất cả thời có.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là lia hoại không thành. Vì sao? Vì như trong lập nghĩa, các thể vô thường, nghĩa là tự thể như sắc pháp v.v... là vô thường. Ví như tự thể của vô thường.

Lại có người của Chánh Lượng Bộ nói: Pháp tuy vô thường, nhưng có được nhân của hoại đến nơi thể của pháp, tức hoại. Chẳng phải tất cả thời đều có vô thường.

Luận giả nêu: Nếu thế, ví như có người uống thuốc trừ bệnh tả xong liền tả, nên nói với người khác: Là thần linh khiến tôi tả, không nói là thuốc trừ tả. Ông cũng như thế. Pháp vô thường, trong tất cả thời đều có thể hủy hoại thể của pháp, nhưng nói là đợi nhân của hoại tới, sự việc ấy là không đúng. Nếu được nhân của hoại là vô thường mới có thể hoại thể của pháp, thì chỉ là nhân của hoại có thể hoại thể của pháp, sao lại nói vô thường có thể hoại? Nay xin hỏi Ngoại nhân: Thể của pháp, là tánh hoại được nhân của hoại đến nên hoại, hay là chẳng phải tánh hoại được nhân của hoại tới nên hoại? Thể của pháp ấy nếu là tánh hoại, được nhân của hoại tới nên hoại, là không đúng. Vì sao không đúng? Vì thể của pháp lúc khởi vô gián tức hoại. Cũng có khởi liền diệt, không đến sát-na thứ hai, làm sao có thể đợi nhân của hoại đến mới hoại? Nếu tự thể của pháp chẳng phải là tánh hoại, ví như Niết-bàn, cũng không đợi nhân của hoại kia đến mới hoại.

Lại nữa, hoại không có nhân, là hoại không nhân, nên pháp tức không hoại. Ví như vô vi. Do nghiệm xét ấy nên phá bỏ nhân của hoại kia. Nhân đã bị phá, tức phá thể của pháp, là lỗi của nghĩa do ông lập. Lại cho hai pháp thành hoại trước sau mà có, là không đúng. Giải thích lia hoại không có thành xong.

Lại nữa, đồng thời có thành hoại, nghĩa cũng không đúng. Vì sao? Như kệ của Luận nêu:

*Thành cùng hoại đồng thời  
Làm sao có thể được?*

*Cũng như sinh và tử  
Đồng thời là không đúng.*

*Giải thích:* Đây tức cho lúc tạo quán này, nghĩa đồng với trước đã giải thích. Lại nữa, hễ tương cũng không thành. Như kệ của Luận nói:

*Thành hoại đều cùng thành  
Hai ấy không có thành  
Lìa hai ấy đều thành  
Hai pháp làm sao thành?*

*Giải thích:* Đây nghĩa là hai pháp thành hoại không thể được thành. Như Ngoại nhân trước nói có thời gian là nhân của thành hoại, nhân ấy tức không thành. Người của Tỳ-bà-sa Tát-bà-đa lại nói: Tự tánh nơi pháp hoại này chẳng phải là khởi, nhưng tức diệt. Do khởi không gián đoạn nên có trụ. Trụ này không gián đoạn nên có diệt.

Luận giả nêu rõ: Sự việc ấy không đúng. Nghĩa đó như kệ của Luận nêu:

*Sự tận, không có khởi  
Không tận cũng không khởi  
Sự có tận, không hoại  
Không tận cũng không hoại.*

*Giải thích:* Đây tức cho nếu pháp có vô thường, gọi là tận. Có tận tức không khởi. Hai pháp khởi tận (sinh diệt) là cùng trái nhau. Ví như sinh cùng tử. Nếu nói khởi rồi mà không gián đoạn, chẳng diệt, thì đây chẳng phải là pháp tận. Ví thế nên, như đã nói về pháp khởi tận, ở trong thế giới là không thành, nên pháp có tận không cần tư duy phân biệt. Vô tận, là chẳng phải hủy hoại tự thể. Ví như giải thoát. Người của Tỳ-thế-sư nói: Nên có thành hoại, vì có pháp thể. Nếu không thành hoại, thì cũng không có pháp thể, ví như lông của

con cóc. Nhưng thành hoại là pháp của vật thể, nên tất có thành hoại. Luận giả nêu bày: Trong đệ nhất nghĩa, nếu có một vật thật có thành hoại, tức nên nói là pháp thành hoại. Nhưng không có thành hoại để có thể nêu. Nghĩa ấy như kệ của Luận nói:

*Nếu là thành hoại kia  
Tức không có vật Thể  
Là hai pháp thành hoại  
Là vật Thể cũng không.*

*Giải thích:* Vật thể: Do thành làm thể. Thành đã không Thể, như ông vừa nói pháp thể là có nên làm nhân, là không thành. Vì sao? Vì đối tượng dựa là vô thể, nên chủ thể dựa cũng không thành. Lại nữa, ông dùng vật thể làm nhân, nay là nói về lỗi ấy.

Người của Kinh Bộ nói: Vật thể không thật, tự tánh là không. Nhưng ở trên vật có pháp thành hoại. Người của Tát-bà-đa lại nói: Vật có Thể thật, tự tánh chẳng không, ở trên vật ấy nhưng có thành hoại. Nay đáp chung về thành hoại của hai Bộ kia. Như kệ của Luận nêu:

*Có hai pháp thành hoại  
Thể vật không, chẳng đúng  
Có hai pháp thành hoại  
Thể chẳng không, chẳng đúng.*

*Giải thích:* Ở đây lập nghiệm xét như trên. Pháp thể là có. Nếu nói tự thể có, tức nên chẳng hoại. Do vậy, các ông lập nhân chẳng thành. Lại nữa, lại so với đạo lý là có lỗi. Pháp thành hoại này là một chẳng, là khác chẳng? Cả hai đều không đúng. Nghĩa này là thể nào? Như kệ của Luận nêu:

*Hai pháp thành hoại này  
Một Thể là không đúng  
Hai pháp thành hoại này  
Khác Thể là không đúng.*

*Giải thích:* Đây là cho cùng trái nhau. Ví như ngu và trí. Nhưng hai pháp này đồng dựa nơi một vật. Ví như thể của vật khác. Ở đây, nghĩa của nhân cùng có lỗi chẳng thành. Người của Tỳ-thế-sư nói kệ:

*Tôi thường thấy vật Thể  
Có thành cũng có hoại  
Thể nên biết pháp Thể  
Nhất định có chẳng không.*

Luận giả nói: Ông nói là thật thấy, chỉ là đồng với trí của phạm phu, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Nay sẽ vì ông phân biệt về ý ấy. Như kệ của Luận nêu:

*Về khởi trước đã ngăn  
Pháp không khởi cũng ngăn  
Thấy thành là ngu si  
Kẻ thấy hoại cũng thể.*

*Giải thích:* Đây là nêu thể không có thành hoại. Ngoại nhân hoặc nói thấy thành hoại, vì sao biết là ngu si, chẳng phải là đệ nhất nghĩa? Luận giả nêu rõ: Điều này trước đã đáp. Nếu ý của ông do không nhận biết đầy đủ, nay lại vì ông nói. Trong đệ nhất nghĩa, nếu thấy có Thể của vật, chỉ thành cùng với hoại này có thể dựa vào thể kia. Nhưng vật ấy là có Thể nên có thể sinh thể, hay là không Thể nên có thể sinh thể? Cả hai đều không đúng. Vì sao? Nghĩa ấy như kệ của Luận nói:

*Có Thể không sinh Thể  
Cũng chẳng sinh không Thể  
Không Thể không sinh Thể  
Cũng chẳng sinh không Thể.*

*Giải thích:* Có Thể không sinh Thể: Tức trong đệ nhất nghĩa là không Thể. Ví như thể đã sinh. Hoặc Ngoại nhân nói: Như thể của hạt giống, thời gian sau có thể sinh mầm. Nghĩa là thể có thể sinh

thể, là cũng có lỗi. Vì sao? Vì mầm lúc chưa sinh cũng không có Thể của mầm, do thể của lúa thóc là chẳng sinh, nên lúc mầm chưa sinh không có danh tự. Ở đây tức là chưa có ngôn thuyết. Ví như vật khác chưa sinh. Thể không sinh vô thể: Là thể không có. Ví như sừng thỏ. Vô thể không sinh thể: Nghĩa là thể không có nhân nên thể không sinh. Cũng như sừng thỏ. Vô thể không sinh vô thể: Trước đã nói nghiệm xét để luận phá. Nay hỏi về thể: Là tự sinh chẳng? Là tha sinh chẳng? Đều có lỗi. Nghĩa ấy như kệ của Luận nêu:

*Thể pháp không tự sinh  
Cũng không từ tha sinh  
Cũng không tự – tha sinh  
Nay nói xử nào sinh?*

*Giải thích:* Chẳng sinh như thể là trước đã nói rộng. Đây tức là rốt ráo không sinh, do thành hoại không có Thể, nên nghĩa của nhân căn bản theo ông là không thành. Nếu trong đệ nhất nghĩa muốn được có Thể, nay sẽ nói về lỗi. Như kệ của Luận nêu:

*Các pháp nếu có Thể  
Tức rơi kiến đoạn thường  
Nên biết pháp được thọ  
Hoặc thường hoặc vô thường.*

*Giải thích:* Vì sao như thế? Nghĩa là pháp này hoặc thường hoặc vô thường. Vì sao? Vì thường là không hoại, nên là lỗi về thường kiến. Vô thường là hoại diệt, nên là lỗi về đoạn kiến.

Có Ngoại nhân nói: Tôi không có lỗi ấy. Nghĩa này là thế nào? Tức nên dẫn kệ bản ở trên nói:

*Các pháp nếu có Thể  
Chẳng phải là thường, đoạn.*

Luận giả hỏi: Vì sao như thế? Ngoại nhân lại dẫn kệ của Luận đáp:



*Khởi tận cùng nói tiếp  
Do quả cùng với nhân  
Nhân diệt nhưng quả khởi  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường.*

*Giải thích:* Ý của Ngoại nhân cho: Lúc nhân vừa diệt là có quả khởi nên là chẳng đoạn. Lúc quả mới khởi thì có nhân diệt nên là chẳng thường. Cũng như kinh nói: Năm âm là vô thường khổ không vô ngã, nhưng không đoạn diệt. Do nghĩa ấy, nên nhân cùng với quả chẳng phải là đoạn, chẳng phải là thường. Luận giả nêu bày: Nếu như thế thì nghĩa không tương ưng: Vì trước diệt sau khởi. Nay nói về lỗi ấy, như kệ của Luận nêu:

*Khởi tận ấy nói tiếp  
Do nhân cùng với quả  
Nhân diệt nhưng quả khởi  
Hoặc đoạn cùng hoặc thường.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là, nếu nhân diệt, lại chẳng sinh tức rơi vào lỗi về đoạn, vì đã diệt, không khởi. Ví như hạt giống bị cháy. Người của Tỳ-thế-sur v.v... nói với Luận giả: Như trong Luận kia kệ nói:

*Nếu vật từ duyên khởi  
Quả ấy chẳng tức duyên  
Cũng chẳng là duyên kia  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường.*

Đây tức cho Luận giả, chỗ mong muốn trước có được, nay lại nói là lỗi, là không đúng. Luận giả nêu: Lời ấy là chẳng phải. Vì sao? Vì kệ này là ở trong thế để nói chẳng phải đoạn, chẳng phải thường, không phải là đệ nhất nghĩa. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, tất cả pháp không có lỗi về đoạn thường.

Người của Tăng khư nói: Nhân biến làm quả. Quả trụ nên được nói là có Thể, không có lỗi về đoạn thường.

Luận giả nêu rõ: Nghĩa ấy không đúng. Chuyển biến của ông là không nghiệm xét, không khiến người hiểu. Nghĩa của chuyển biến trước đã ngăn trừ. Ông nay lại khởi phân biệt về chuyển biến, nên nay lại nói về nghiệm xét. Nếu vật không thể biến đổi, thì trọn không có biến chuyển. Vì sao? Vì không thể biến đổi. Ví như sừng thỏ. Lại nữa, nếu các thể có tự thể, thì nghĩa không tương ưng. Lỗi ấy, như kệ của Luận nói:

*Trước đã có tự Thể  
Sau không tức chẳng đúng  
Lúc Niết-bàn liền đoạn  
Tức có lỗi đoạn diệt.*

*Giải thích:* Nay hiện thấy thể ấy có khởi có diệt, thể nên các thể không có tự thể. Vì sao? Vì là pháp sinh diệt. Nghĩa này trước đã nêu. Lại nữa, nếu các thể trước có tự thể, thì tâm tâm số pháp của A-la-hán, thời gian sau lại chẳng sinh, nên tức là lỗi đoạn diệt. Lỗi ấy ông không thể tránh. Nếu ý của ông nói, lúc Niết-bàn là đoạn, thì cũng từ đoạn ấy, trước chưa Niết-bàn, là lúc các hữu nối tiếp, Tôi sao có lỗi đoạn diệt. Nhưng cho nối tiếp không có lỗi về đoạn, nói như ông là không đúng. Tôi trước nói lúc Niết-bàn là đoạn, chính là ngăn trừ lời ông nói: Các hữu nối tiếp trước, lúc chưa nhập Niết-bàn. Như trước nói lúc Niết-bàn liền đoạn, điều ấy đã khiến hiểu là lỗi của đoạn kiến. Nếu thời gian sau là đoạn, thì chướng ngại đối với giải thoát. Vì sao như thế? Vì do đoạn kiến này nên không được giải thoát. Như thế là đáp lại ông. Tâm của ông cũng không hội đủ, nay lại nên lắng nghe. Hữu hiện tại này, lúc mạng chung sau cùng, đó gọi là tử hữu. Tâm thọ sinh đầu tiên trong hữu vị lai, đó gọi là hữu đầu. Ý nghĩa ở đây, như kệ của Luận nói:

*Tử hữu tức là diệt  
Nhận hữu đầu, chẳng đúng  
Tử hữu lúc chưa diệt  
Nhận hữu đầu, chẳng đúng.*

*Giải thích:* Ở đây nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, tử hữu là diệt: Là không nhận lấy hữu vị lai. Vì là diệt nên là tử hữu. Ví như tử hữu của A-la-hán. Lại nữa, tử hữu gọi là hữu quá khứ. Hữu đầu gọi là hữu hiện tại. Nếu tử hữu diệt, tiếp theo khởi hữu đầu, tức là không có nhân. Nếu cho tử hữu này lúc chưa diệt, có thể nhận lấy hữu đầu, là hữu, nên không có lỗi. Ở đây nói nghiệm xét. Tử hữu chưa diệt, không thể nhận lấy hữu đầu, vì chưa diệt. Ví như hữu hiện tại.

Ngoại nhân lại nói: Tử hữu sắp diệt, tức có thể nhận lấy hữu đầu. Luận giả nói: Nêu bày cũng không đúng. Lỗi ấy như kệ của Luận nêu:

*Tử hữu ấy lúc diệt  
Có thể sinh hữu đầu  
Lúc diệt là một hữu  
Lúc sinh là khác hữu.*

*Giải thích:* Đây tức là lúc diệt lúc sinh, hai hữu đều khác, làm sao có thể nhận lấy? Ngoại nhân đáp nói: Như vị kia đã nêu bày, có nói tiếp nhưng thể là khác. Tôi cũng nói như thế. Luận giả nói: Tử hữu của Đề-bà-đạt-đa không nhận lấy hữu đầu của Đề-bà-đạt-đa vì có khác. Ví như tử hữu của Da-nhã-đạt-đa.

Lại nữa, ông cho: Đã diệt, chưa diệt, lúc diệt đều nhận lấy hữu đầu, là không đúng. Như lỗi của hai hữu ở trên.

Lại nữa, ông cho: Nếu diệt chưa hiện tiền thì có thể nhận lấy hữu đầu, là đồng với lỗi của hai hữu trước. Như vậy, lúc sinh cùng đã sinh nhận lấy hữu đầu, cũng không đúng, là trở lại lỗi như trước. Do đấy nên, như kệ của Luận nói:

*Lúc diệt cùng lúc sinh  
Nhận hữu đầu, không đúng  
Nhưng nếu ám này diệt  
Sau lại sinh nữa chăng?*

*Giải thích:* Đây tức là Ngoại nhân không muốn có được âm đã diệt trở lại sinh lần nữa. Như một người nơi một lúc có hai tự thể, là không có. Nếu cho lúc hữu đầu diệt tức hữu sau sinh, nay nên tùy theo ở trong âm nào chết, tức ở trong âm ấy sinh, không nên ở trong âm khác sinh. Như thế tử hữu diệt rồi, có thể nhận lấy hữu đầu, là không thành. Đã khiến tin hiểu lúc tử hữu diệt có thể nhận lấy hữu đầu, cũng không thành. Thế nên, đã diệt cùng lúc diệt đều không thành, như đạo lý Tôi đã nói. Lúc qua đời, các âm diệt rồi, trở lại dùng sự nối tiếp của âm ấy sinh, cũng không đúng. Lỗi kia, như kệ của Luận nêu:

*Như thế trong ba thời  
Có nối tiếp không đúng  
Nếu không có ba thời  
Sao có hữu nối tiếp?*

*Giải thích:* Đây tức cho tử hữu nối tiếp sinh hữu đầu là không đúng, vì sự nối tiếp là chẳng đoạn chẳng thường. Ngôn ngữ là thế đế, chẳng phải là đệ nhất nghĩa đế. Thế nên điều Tôi đã lập là không bị phá. Như nơi phần đầu của Phẩm, Ngoại nhân nói có thời gian như thế, là nhân của thành hoại. Nay nói rộng về lỗi của nhân ấy, tức lập thời chẳng thành, do thành hoại là không tự tánh, khiến vật tin hiểu, là ý nghĩa của phẩm này. Từ đây tiếp xuống là nêu dẫn kinh, làm rõ sự thành tựu. Như trong Kinh Bát Nhã nói: Đức Thế Tôn nói với Bồ-tát Cự Dũng Mãnh: Sắc là chẳng tử chẳng sinh. Thọ tướng hành thức là chẳng tử chẳng sinh. Nếu sắc, thọ tướng hành thức là không tử không sinh, thì đó gọi là Bát-nhã Ba-la-mật.

Các Kinh như vậy, ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Thành Hoại.

**HẾT - QUYỂN 12**

## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỀN 13

#### Phẩm thứ 22: QUÁN VỀ NHƯ LAI

Nay nơi Phẩm này cũng là nhằm ngăn trừ về đối tượng đối trị của không, khiến quyết định hiểu rõ về thân Như Lai của đệ nhất nghĩa để nên nêu bày.

Người của Kinh Bộ cùng Tỳ-thế-sư nói: Các thể như sắc v.v... có tự thể là thể. Ví như Như Lai. Những gì là Như Lai? Nghĩa là tam muội kim cương, đạo giải thoát cùng khởi tâm sát-na thứ mười sáu không gián đoạn. Sát-na đầu khởi của môn sai biệt kia, tức gọi là trí. Trí này là trí của Như Lai nơi đệ nhất nghĩa. Đối tượng được nương dựa là ám cũng gọi là Như Lai.

Luận giả nêu rõ: Nếu nương dựa nơi các thể của trí thuộc thể đế cùng Như Lai có tự tánh, điều ông muốn được nhận lấy, ở đây thành nghĩa của Tôi. Nay căn cứ theo đệ nhất nghĩa để quán về Như Lai. Nếu trí ấy là tự thể của ám, là đã gồm thâu trong các ám. Nay ngăn trừ chấp về Như Lai, cũng là ngăn trừ chấp về trí kia. Như kệ của Luận nói:

*Phi ám, chẳng là ám  
 Ám, Như Lai đều không  
 Phi Như Lai có ám  
 Những gì là Như Lai?*

*Giải thích:* Âm là nghĩa tích tụ. Âm chẳng phải là Như Lai: Tức tự Thể của Như Lai chẳng phải là âm. Ở đây nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, âm chẳng phải là Như Lai. Vì âm là pháp sinh diệt. Ví như các âm của phàm phu. Lại như bốn đại bên ngoài. Như thế, do tạo tác nên là nhân, tức nên nói rộng về nghiệm xét.

Lại nữa, các âm chẳng phải là Như Lai. Tức đã ngăn trừ pháp sinh khởi của âm này, là cũng ngăn trừ về pháp thật, cũng ngăn trừ về các âm như sắc v.v... Lại nữa, nay đem trí làm một môn để ngăn trừ riêng về trí, theo trong đệ nhất nghĩa, chẳng phải là Như Lai. Vì là pháp sinh diệt. Vì là trí. Ví như trí của phàm phu.

Các ngoại đạo v.v... cho ngoài âm có Như Lai. Do phương tiện này, thành lập ngã. Nay đáp lại chấp ấy. Nếu lìa ngoài âm có Như Lai, là không nghiệm xét để có thể khiến tin hiểu. Như vậy, lìa âm có Như Lai là không đúng. Điều không: Nghĩa là trong Như Lai không có âm, trong âm không có Như Lai. Trong Như Lai không có âm: Ví như trong núi Tuyết không có cây thuốc, thì không được nói là có cây thuốc. Trong âm không có Như Lai: Ví như trong rừng không có sư tử, thì không được nói là có sư tử. Phi Như Lai có âm: Như người có đầy đủ tài sản gọi là có tài sản, không cho người không có đầy đủ gọi là có tài sản. Như thế, dùng năm thứ quán xét về Như Lai là chẳng thành. Như đã nói về phương tiện quán xét thời không có Như Lai. Ví như bắt được nhiều giặc, nhiều người cùng gọi đây là giặc, nhưng khi nghiệm xét kỹ, lại là người tốt, không có giặc thật. Như thế thì lìa ngoài âm, những gì là trượng phu? Những gì là tự tại? Tức ông đã nói về Như Lai là không thành. Điều được nêu bày không thành, nên cũng thiếu thí dụ. Thí dụ thiếu là lập nghĩa có lỗi.

Người của Kinh Bộ lại nói: Nhân nơi âm nên giả nêu gọi là Như Lai. Tức điều nêu bày của chúng tôi là không có lỗi. Luận giả nêu rõ: Nghĩa này là không đúng. Điều ông nói tức có lỗi. Như kệ của Luận nêu:

*Nhân âm có Như Lai  
 Tức không có tự Thể  
 Nếu không có tự Thể  
 Sao nhân nơi tha có?*

*Giải thích:* Đây tức cho có tự Thể, là bị lỗi như thể, nên tạo là nhận biết Như Lai không có tự thể. Ở đây nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, Như Lai không có tự thể, do là giả thiết lập. Ví như vòng lửa quay tròn. Là không thật. Ví như bình chén.

Người của A-tỳ-đàm nói: Trong đệ nhất nghĩa, bình chén có Thể thật. Vì có thể nhận biết. Ví như sắc.

Luận giả nói: Bình chén v.v... là thật, cũng không thành, vì không có thí dụ. Nhưng bình chén cùng với nước v.v... là trong thể để có sắc, trong đệ nhất nghĩa là không thật. Vì sao? Vì nếu pháp phân biệt là không, là thể để. Cho đến sau cùng là chẳng không, cũng là thể để. Người của A-tỳ-đàm lại nói: Như năm âm là giả nêu, Như Lai cũng là giả nêu. Nhưng nói tự thể của Như Lai là tác giả, do lãnh hội như thể để thành lập Như Lai không có tự thể, tức trở lại thành nghĩa của Tôi. Vì sao? Vì các âm là tạo tác. Nếu nói do tha làm duyên nên có Như Lai sinh khởi, thành lập như thế cũng không thí dụ có thể làm thí dụ. Như vậy, tất cả do tha làm duyên, đều có tự thể. Cũng như màu sắc của vòng lửa, là cảnh giới của nhãn thức không phân biệt. Như vậy, tất cả các thứ do tha làm duyên đều có tự thể. Tông của Tôi lập nghĩa là như thế. Luận giả nêu bày: Lửa ở trong không, trên dưới chuyển khắp, nhưng không có Thể của vòng lửa. Do thể của vòng lửa là không mà làm dụ là không đúng. Lửa v.v... có sinh khởi, trước đã ngăn trừ. Như thế, pháp thật cùng các thức như nhãn thức, các cảnh giới như sắc v.v... trước đều đã ngăn trừ. Như mắt cho đến sắc v.v... tất cả pháp cũng ngăn trừ như vậy. Nếu đợi nhân duyên mới sinh khởi, thì nghĩa của tự thể là không thành. Vì sao? Như kệ của Luận nói:

*Pháp từ tha duyên khởi  
 Có ngã là chẳng đúng  
 Nếu đã không có ngã  
 Làm sao có Như Lai?*

*Giải thích:* Đây tức cho do tha làm duyên, là giả nêu. Ví như người huyễn. Nếu Như Lai không có tự thể, thì sao có thể thành lập các thể là có tự thể. Thí dụ do ý như thể nên thí dụ được nêu ở trước tức là có lỗi. Lại nữa, ông nói Như Lai có tự thể, nên tất cả các thể được có tự thể, là cũng không đúng.

Ngoại nhân nói: Tuy không một vật có thể làm Như Lai, nhưng Như Lai là có, nên dụ của Tôi được thành, không có lỗi như trên.

Luận giả nêu rõ: Nghĩa này không đúng. Vì sao? Như kệ của Luận nói:

*Nếu không có tự Thể  
 Làm sao có tha Thể  
 Nếu là tự tha Thể  
 Những gì là Như Lai?*

*Giải thích:* Đây nghĩa là rốt ráo không có Như Lai. Nếu nói ngoài tự Thể tha Thể, riêng có Thể của Như Lai: Là trong đệ nhất nghĩa không thành, nên ông chẳng phải là không lỗi.

Độc-tử-bộ nói: Nhân nơi ấm thiết lập có Như Lai, nhưng không thể nói cùng với ấm là một, khác. Vì sao? Vì chẳng phải là tự thể của ấm nên chẳng một. Chẳng phải là không có tự thể của ấm, nên chẳng khác. Nếu nói như thế là Như Lai, thì nghĩa ấy được thành.

Luận giả nêu bày: Là thủ ấm của Như Lai nơi đệ nhất nghĩa được thiết lập chăng? Hay là chẳng phải thủ ấm của Như Lai nơi đệ nhất nghĩa được thiết lập? Nếu thủ ấm kia là Như Lai, thì thủ tức vô nghĩa. Nếu chẳng phải là Như Lai, tức nay nên hỏi về nghĩa ấy. Như kệ của Luận nói:



*Trước, chưa thủ ấm kia  
 Đã có phi Như Lai  
 Nhưng nay là thủ ấm  
 Mới là Như Lai chăng?*

*Giải thích:* Đây tức cho: Trước chưa thủ ấm, đã có ngã, ý của Ngoại nhân nêu bày là như thế. Luận giả nói: Nếu như vậy, như kệ của Luận nói:

*Lúc chưa thủ ấm kia  
 Tức không có Như Lai  
 Chưa thủ: Không tự Thể  
 Làm sao sau thủ ấm?*

*Giải thích:* Đây là lìa thủ thì Như Lai không thành. Vì sao? Vì Như Lai không có tự thể. Như Ngoại nhân đã chấp về ngã, không có Thể của ấm, thì ngã nơi thời gian sau thủ ấm của Như Lai là Như Lai. Luận giả nói: Nay ngăn trừ ngã này không thủ ấm của Như Lai vì ngã chẳng phải là Như Lai. Ví như vật khác không thủ ấm của Như Lai là Như Lai. Nếu chấp thủ ấm của Như Lai rồi, sau là Như Lai, thì các ông muốn được như thế chăng? Như kệ trên đã nói về lỗi. Nay nêu hỏi về Như Lai: Là thể của ấm hay là chẳng phải thể của ấm? Nếu là thể của ấm, thì đã đáp như trước. Nếu khác với thể của ấm, tức không có Như Lai. Vì sao? Vì chẳng phải là tự thể của ấm. Ví như sừng thỏ. Cũng như trước đã nêu: Trong đệ nhất nghĩa, Như Lai chưa khởi, trước đã có chẳng phải là Như Lai, không chấp thủ ấm của Như Lai, vì chưa khởi, trước không có Như Lai. Ví như chẳng phải là Như Lai. Như kệ của Luận nói:

*Cũng như chưa có thủ  
 Không được gọi là thủ  
 Nếu lìa nơi thủ kia  
 Không xư có Như Lai.*

*Giải thích:* Đây tức cho lia thủ không có Thể của Như Lai. Nay nên nói nghiệm xét. Trong năm âm không có trượng phu, vì là tạo tác. Ví như bình chén. Như thế, pháp từ duyên khởi, không có trượng phu, vì là tạo tác. Ví như bình chén. Pháp vô thường không có trượng phu, vì là tạo tác. Ví như bình chén. Trong trí chánh trí tà trí nghi không có trượng phu, vì là tạo tác. Ví như bình chén. Trong nhân buồn vui thuộc về đế, không có trượng phu, vì là tạo tác. Ví như bình chén. Các nhân như thế nên nói nghiệm xét rộng. Độc-tử-bộ lại nói: Trong đệ nhất nghĩa có Như Lai. Nếu nói là không, thì Đức Phật đã không ghi nhận. Như ngoại đạo đã chấp về trượng phu, Như Lai tức ghi nhận nói là không. Nhưng chưa từng nói là không. Như Lai nếu nói là không, thì vì sao lại ghi nhận. Có người hỏi: Sau khi qua đời là không Như Lai chăng? Đức Phật cũng không đáp. Do đây nên có Như Lai. Luận giả nêu bày: Như trong kinh chép, có một vị quốc vương đến thưa hỏi Đức Phật: Thế Tôn! Con có điều nghi, xin thỉnh vấn Đức Thế Tôn, kính mong Đức Thế Tôn vì con giải đáp trực tiếp, không cần nói rộng: Ngã trong thân là lớn hay là nhỏ. Là dài hay là ngắn? Sắc tướng vuông tròn đều giống với những gì? Là ở một nơi hay là hiện có khắp trong thân? Đức Phật nói: Đại vương! Vua được tự tại, tùy ý. Nay trở lại xin hỏi vua: Trong cung của đại vương, quả của cây Am-la tạo ra hương vị gì? Hình trạng sắc tướng lại giống với những gì? Vua thưa: Trong cung là trụ xứ của con không có cây Am-la. Vì sao lại hỏi về hương vị hình sắc của quả ấy? Đức Phật nói: Nay đại vương! Trong thân có ngã, thì vua có thể hỏi về hình tướng lớn nhỏ dài ngắn. Nhưng trong thân này vốn không có ngã, làm sao khiến Ta trả lời về chỗ thưa hỏi của vua? Trả lời như thế tức là Đức Như Lai đã ghi nhận về vô ngã.

Ngoại đạo Đa-ma-la-bạt nói: Trong đệ nhất nghĩa có Như Lai. Vì đã nhận lấy sự thiết lập. Ở đây cho nếu nói là không, thì đối với điều trên không nhận lấy, nhưng là có thiết lập. Thế nào là có nhận lấy? Nghĩa là nhận lấy sự giải thoát vô thượng, huân tu các âm nổi

tiếp, nên gọi là Như Lai. Như kinh đã nêu: Danh hiệu của Phật chẳng phải là do cha mẹ tạo, cho đến chẳng phải là do chư thiên tạo. Nghĩa ấy là như thế. Lại nữa, vì sao gọi là Phật? Nghĩa là lúc sau cùng chứng đắc giải thoát mới gọi là Phật. Do các sự việc như thế nên có Như Lai.

Luận giả nêu rõ: Như kệ trên nói:

*Chẳng tức chẳng là ám  
Trong ám không Như Lai  
Trong Như Lai không ám v.v...  
Những gì là Như Lai?*

Đây tức cho Như Lai, ở trong đệ nhất nghĩa này, rốt ráo không thể thủ đắc. Như kệ của Luận nói:

*Một khác không Như Lai  
Năm thứ câu chẳng được  
Vì sao nên dùng thủ  
Thiết lập có Như Lai?*

*Giải thích:* Đây tức cho trong đệ nhất nghĩa có tự thể. Vì sao có thể thiết lập? Nếu có thể thiết lập, tức chẳng phải trong đệ nhất nghĩa có tự thể. Hoặc nói như bình chén là giả thiết lập. Muốn được như vậy, nên nghĩa đã thiết lập của ông tức là không thành. Như ông đã nói, do thiết lập nên có Như Lai, thì ở đây lập nhân để nghiệm xét, trong đệ nhất nghĩa là không thành. Cũng cùng với nghĩa của nhân trái nhau. Vì sao là trái nhau? Nghĩa là nhận lấy sự thiết lập nên có bình chén, chỉ là có trong thế đế, chẳng phải là đệ nhất nghĩa.

Lại có người của Tự Bộ nói với Luận giả: Như kệ kia vừa nêu, nếu không có các thủ, làm sao có Như Lai, là nói không đúng. Tôi nay nói là có người thủ để nhận lấy. Nếu không có người thủ, thì cũng không có nhận lấy. Ví như tụ lông rùa. Thế nào gọi là nhận lấy? Nghĩa là pháp giải thoát vô lậu, không chung. Do vì năm ám có đối tượng

nắm giữ, vì thế như nhân đã nêu bày. Thế nào gọi là người thủ? Nghĩa là thân Như Lai có Như Lai ấy. Nên nghĩa đã lập của Tôi được thành. Luận giả nêu rõ: Nghĩa đó là không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Như Lai nhận sở thủ  
Thủ ấy không thể đạt  
Nhận cùng người thủ không  
Cùng tất cả chúng không.*

*Giải thích:* Đây tức cho thủ không có tự thể. Nghĩa của không có tự thể, như trước đã khiến hiểu rõ, không phải nói nữa. Tất cả chúng: Là chúng loại của tự thể, tha thể đều thấy biết đúng thật. Lúc quán xét môn tất cả chúng, ở trong đệ nhất nghĩa là không thể thiết lập, chỉ thuận theo thể đế nên có thiết lập. Thế nào là thiết lập? Nghĩa là Như Lai đã huân tu biến các công đức như mười lực, bốn vô sở úy, mười tám pháp bất cộng chưa từng có, không thể nghĩ bàn, được tất cả thế gian tôn kính cúng dường. Tác giả Trung Luận, nhân nơi năm ám kia, tạo sự thiết lập ấy. Như kinh nói: Một người xuất thế, nhiều người được lợi ích, nhiều người được an lạc. Do nghĩa này nên gọi là giả thiết lập. Như Đức Thế Tôn nói: Ta là thiện tri thức chân thật của chúng sinh. Hết thấy chúng sinh có các thứ khổ như sinh lão v.v... Ta đều khiến được giải thoát. Lại nói: Những gì nên hiểu rõ, Ta đã hiểu rõ. Những gì nên nhận biết, Ta đã nhận biết. Những gì nên tu tập, Ta đã tu tập. Trong Kinh A Hàm nói như vậy: Nghĩa của Ta đã lập không cùng trái nhau với Như Lai. Thế nên trong thể đế đã tạo sự thiết lập ấy, không phải là đệ nhất nghĩa.

Ngoại nhân lại nói: Trong đệ nhất nghĩa không muốn đạt được, là tự trái với tông kia. Luận giả nêu rõ: Nếu trong đệ nhất nghĩa có Như Lai khiến người tin hiểu, là ông không nêu ra nghiệm xét, nhưng cũng không thể phá bỏ điều Tôi đã lập. Tôi không phải trước đã thọ nhận đệ nhất nghĩa, sau đấy mới nói về ngăn trừ. Đối với các ngoại đạo đáng thương xót, như kệ của kinh nói:

*Mười lực, luân vô cầu  
Mặt trời toàn ba cõi  
Vô lượng chúng quy ngưỡng  
Chiếu khắp tới vô minh.*

Ở đây, tức như người mắt bị bệnh, không tin có mặt trời. Hoặc có kẻ nói: Như Lai không có Nhất thiết trí, vì là người. Ví như những người khác. Lại có thuyết nói: Trí của Như Lai, chẳng phải là Nhất thiết trí, vì là trí. Ví như trí của phàm phu. Lại có người cho: Thân của Như Lai chẳng phải là nơi chôn nương dựa của Nhất thiết trí, vì là thân. Ví như thân của phàm phu. Luận giả nêu bày: Những lời nói ấy là sai trái. Nếu trong đệ nhất nghĩa, Như Lai không có Nhất thiết trí, nhưng khiến tin hiểu, là người, là trí của phàm phu, là thân phàm phu nhưng lại làm nhân, thì nghĩa của những nhân ấy đều cùng không thành. Vì pháp thân: Là vĩnh viễn lìa phận người, trí, thân, các thứ có hý luận, không thuộc về ba cõi. Là tự pháp vô lậu xuất thế gian nên gọi là pháp thân.

Lại nữa, như lại có người nói: Như Lai không có Nhất thiết trí, vì là tạo tác, nói rộng như thế. Về các nhân, như trước đã lập cùng với những lỗi của chúng. Hoặc lại có người tạo thí dụ, nói: Thân của Như Lai, chẳng phải là nơi chôn nương dựa của Nhất thiết trí, vì là thân có hoại diệt. Ví như tử thi của phàm phu. Dụ này có lỗi, cũng đồng với trước đã ngăn trừ về thí dụ của môn trí nêu ra nhân. Nếu nói là chủ thể nhận lấy cùng có đối tượng duyên, tức cũng do nơi lỗi này nên nói.

Lại nữa, ông nói Như Lai không có Nhất thiết trí, ở đây có nghĩa gì? Là tất cả không nhận biết, có ít đối tượng nhận biết chăng? Hay là chỉ một thứ không nhận biết? Nếu Ngoại nhân nhận lấy câu hỏi trước, tức nên hỏi lại họ: Do đâu không nhận biết? Nếu ý của Ngoại nhân cho: Không thể nhận biết cảnh giới của các căn, thế nên nói là không nhận biết. Luận giả nói: Các căn ấy v.v... cũng có thể

nhận biết. Vì sao? Vì có thể nhận biết về cảnh giới. Ví như cánh tay của mình. Nếu nhận câu hỏi sau: Ông trước lập nghĩa tức là tự phá bỏ. Vì sao? Vì ông trước dùng người để làm nhân. Há có người một sự việc không nhận biết chẳng? Lại nữa, thế gian đều nhận biết, nên thế nào là nhận biết? Nghĩa là nhận biết Như Lai có sự hiểu biết chân thật. Thế nên ông dùng phàm phu v.v... làm dụ, là đều không đúng. Phàm phu của thế gian cũng ít có đối tượng nhận biết. Lại nữa, như chư thiên v.v... có thể nhận biết các sự việc quá khứ hiện tại vị lai thuộc về ba cõi cùng không thuộc về, và cho là Như Lai không nhận biết về sự việc này chẳng? Nếu không nhận biết, thì trở lại thành nghĩa của Tôi. Vì sao thành nghĩa của Tôi? Tức chư thiên của ông do là đối tượng nhận biết của trí tà, nên so với Như Lai là chẳng đồng. Lại nữa, do trí này là ác nên gọi là vô trí chẳng? Như ông đã thờ kính vị Đại sư, là có Nhất thiết trí hay là không có Nhất thiết trí? Nếu là vị Nhất thiết trí, thì Như Lai cũng là Nhất thiết trí. Nếu Sư của ông không có Nhất thiết trí mà nói Như Lai là người không có Nhất thiết trí, thì lời nói như thế là không thể tin. Vì sao? Vì Sư của ông chẳng phải là Nhất thiết trí.

Lại có ngoại đạo hiệu là Thông Mạn, nói: Như Lai không có Nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai không ghi nhận về mười bốn mạn. Lại nói: Như Lai không có Nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai không ghi nhận về cái chết của Tôn-đà-lợi. Lại nói: Như Lai không có Nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai không ghi nhận sự việc Bà-la-môn nữ là Chiên-già đã tạo hủy báng đối với chính mình.

Lại nói: Như Lai không có Nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai đã không quyết định ghi nhận thành Hoa Thị bị hoại. Lại nói: Như Lai không có Nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai không nhận biết về sinh tử nơi đời trước, tự ngăn che vì không nhận biết. Lại nói: Như Lai không có Nhất thiết trí. Vì sao? Vì Như Lai không nhận biết sự việc như Đề-bà-đạt-đa sẽ phá hoại Tăng đoàn, nên đã độ cho xuất

gia. Những sự việc không ghi nhận ấy là không nhận biết nên Như Lai không có Nhất thiết trí.

Luận giả nói rõ: Người Thông Mạn của ông đã lập nghĩa, nêu ra nhân cùng thí dụ là những nêu bày hư vọng. Nay so với lỗi kia, sao ông không nói? Ngoại đạo Ni Càn chấp có ngã, nhân, chúng sinh, thọ mạng, ông sao không nói? Người của Tỳ-thế-sư cho là có pháp thật, ông sao không nói? Người của Tăng khư cho là có tự tánh, ông sao không nói? Trong Vi Đà đã thuyết giảng về trượng phu với những sự việc như thế v.v... không thể ghi nhận, không thể nói rõ, nên gọi là không có Nhất thiết trí chẳng? Vì là đều không nên không ghi nhận chẳng? Lại nữa, ông nói: Không nhận biết về phần chung nên gọi là không nhận biết chẳng? Đây tức là nhận biết. Những gì là phần chung? Là hết thấy các pháp đều không có tự thể, nhưng đã khiến vật được lãnh hội. Nên sau Phật Bát Niết-bàn, vào đời vị lai, các vị đệ tử Phật cũng dùng nghĩa không có tự thể để khiến chúng sinh hiểu.

Lại có ngoại đạo Di-tức-già nói: Nhà Phật đã nói về mười hai Bộ Kinh, chẳng phải là sự thuyết giảng của người Nhất thiết trí. Vì có tác giả. Ví như các Luận của Tỳ-thế-sư.

Luận giả nêu bày: Nếu có tác giả, ông nêu ra nghĩa của nhân là không thành. Vì sao? Vì thấy có chúng sinh có thể hóa độ. Như Lai không dụng công, tự nhiên hiện ra ngôn thuyết, cũng như trống trời, nơi không trung tự vang lên. Như trong pháp của Tôi, người tạo tác, người thọ nhận đều là không. Ông lập nghĩa có người tạo tác, nhân ấy là không thành. Vi Đà của ông có người tạo tác, tụng tập, ví như các Luận của Tỳ-thế-sư. Nhân đã lập của ông tức chẳng phải là toàn bộ. Nếu Ngoại nhân có ý như thế, cho văn nghĩa của Vi Đà không có người tạo tác. Nghĩa ấy là thế nào? Người tạo tác, về thời gian xa, không thể nhớ nghĩ. Luận giả nói: Nói như thế là không phải. Ông chỉ nói về 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. Xứ Ca rô tạo A thát tỳ đà. Vì sao nói là không có người tạo tác? Thế nên, nghĩa của Tông ông lập là không thành. Nếu nói hiểu rõ ấy, chẳng phải là người tạo tác, thì nghĩa hiểu rõ này trước đã ngăn trừ. Ông lập nghĩa hiểu rõ là không thể thành tựu. Vì sao? Vì văn nghĩa là pháp tạo tác. Như người theo thứ lớp thọ học, mở đọc văn tự, chương câu. Ví như văn câu nơi Luận của Tăng khư.

Lại nữa, văn câu của ông là pháp tạo tác, vì có vui thích, mong muốn. Ví như văn câu nơi Luận của Tăng khư. Lại, văn câu là pháp tạo tác, vì có thọ trì. Ví như văn câu nơi Luận của Tăng khư. Lại, văn câu là pháp tạo tác, vì có tụng tập. Ví như văn câu nơi Luận của Tăng khư. Các nhân như thế nên rộng làm nghiệm xét. Như ngoại đạo Di-tức-già đã cho âm thanh của Vi Đà là thường, nay là ngăn trừ nghĩa ấy. Ông đã phân biệt về âm thanh, chẳng phải là tự thể của âm thanh. Vì sao? Vì là đối tượng giữ lấy của căn. Ví như sắc v.v...

Lại nữa, âm thanh chẳng phải là pháp liễu xuất, là nhân của hành có thể nương dựa. Như nói Đề-bà-đạt-đa đem bình chén đến. Tức dựa nơi âm thanh đem bình chén đến, không dựa nơi vật khác để đến. Ví như nói về đầu, nói về tay. Như thế là có. Lại nữa, âm thanh chẳng phải là pháp liễu xuất, là pháp của đối tượng được triệu tập. Ví như nói về đầu v.v... Như thế là có. Lại nữa, âm thanh chẳng phải là liễu xuất, là pháp của chủ thể thành lập. Ví như nói về đầu. Như thế là có. Lại nữa, âm thanh chẳng phải là pháp xuất sinh, là nhân của vui mừng giận dữ. Ví như nói về đầu v.v... Như thế là có. Do những nhân ấy, tức nên rộng làm nghiệm xét. Hoặc có người nói: Vào thời kiếp sơ, là các Thiên tử, cũng đồng với trước đã ngăn trừ.

Lại nữa, Vi Đà là sự tạo tác của người ác phá giới, nói sát sinh để tế trời. Là xứ thân thuộc hành tà, uống rượu v.v... Ví như Luận Ba Tây Mục Già. Ngoại nhân nói: Trong Vi Đà nói kẻ sát sinh chẳng



là phi pháp, do sức mạnh của chú, tế cầu tai ương được tiêu trừ nên không sợ tội sát sinh. Ví như dùng chú độc không hại người. Luận giả nêu rõ: Không cho mà lấy, hành hạnh tà v.v... là pháp cực ác. Nhưng chẳng phải là toàn bộ. Thế nên tạo tội sát sinh ấy là nhân dẫn đến đường ác. Tác ý sát sinh, chẳng phải là do lúc cuồng loạn giết hại. Ví như không đi vào nơi chốn dùng dê để cúng tế. Lại nữa, nếu nói dê v.v... là Phạm thiên sai khiến đến để làm vật cúng tế, thì nghĩa này không đúng. Vì chẳng phải vì cúng tế mà đến để nhận lấy sự sát hại. Vì sao? Vì là vật thọ thực. Ví như quả báo của nghiệp. Như thế là có, các nhân được quảng diễn như trên đã nói. Người kia như vậy là không điên đảo nơi tất cả pháp không có tự thể. Như Lai đã nói về sự cúng dường của hết thầy hàng trời người. Như Lai có đầy đủ các công đức như Nhất thiết trí, mười lực, bốn vô sở úy. Nên đề sự việc này qua một bên. Nay trở lại nói về Tông gốc của Tôi. Như kệ của Luận nói:

*Năm ám đã thủ kia  
Không từ tự Thể có  
Nếu không có tự Thể  
Làm sao có tha Thể?*

*Giải thích:* Đây tức cho: Nếu không từ tự thể có, làm sao từ tha thể có. Vì sao? Vì không có tự thể, nên cũng không có tha thể. Nghĩa ấy như kệ của Luận nói:

*Thể của pháp như thể  
Thủ cùng người thủ không  
Vì sao nên lấy không  
Mà nói không Như Lai?*

*Giải thích:* Tư duy quán xét về nhận lấy (thủ) cùng người nhận lấy, cả hai đều không, vì sao lấy không nói không là Như Lai, là không có sự việc ấy. Ngoại nhân nói: Vị kia trước đã nói: Tất cả các pháp đều không hý luận. Nay lại nói hết thầy pháp là không, trở lại là

hý luận, tức trái với gốc đã nêu bày. Luận giả nêu rõ: Thật như điều đã hỏi. Vì sao? Như kệ của Luận nói:

*Không tức chẳng nên nói  
Phi không chẳng nên nói  
Cùng chẳng cùng cũng thế  
Thế để nên có nói.*

*Giải thích:* Nếu có người nói lìa nơi văn tuệ, nhưng có thể đối với tất cả cảnh giới đạt được đệ nhất nghĩa không, tức không nói hết thấy pháp là không, vì không có người như thế. Do nhằm tùy thuận nơi tụ phước trí của chúng sinh được hóa độ, nên nói các lời như không v.v..., là chỉ do thế để thiết lập nên nói. Vì nhằm rửa sạch các thứ cấu uế của sự phân biệt bất thiện. Vì để phá trừ màng che của mắt nơi tà kiến si mê, nên nói tất cả cảnh giới là chẳng không. Vì sao? Vì nếu nói không là tăng trưởng tà kiến. Lại, vì nhằm phá trừ các màng che như chấp ngã v.v... nên nói tất cả cảnh giới là không. Trong đệ nhất nghĩa là như huyền, như dọn nắng. Tự thể vô sinh, nên cả hai cùng không nói. Vì ngăn trừ kẻ khác lập nghiệm xét. Vì dứt bỏ lỗi đối với cảnh giới đầy khởi hai kiến. Vì nhằm đạt được đệ nhất nghĩa, nên nói là không hai. Như thế là để rửa sạch cấu uế của phân biệt bất thiện, nên nói các lời như không, vô tướng, vô tác, huyền mộng v.v... Thế nên nói không diệt trừ tất cả kiến chấp. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu pháp có tự Thể  
Thấy không có ích gì  
Các kiến phân biệt buộc  
Vì ngăn trừ kiến ấy.*

*Giải thích:* Đây tức cho vật có tự thể thì thấy không là vô ích. Vì để phá trừ kiến chấp ấy, nên tán thán về không.

Ngoại nhân nói: Nếu cho cả hai cùng không nói, thì lời ấy tức có lỗi của hý luận. Luận giả nêu bày: Ông nói là sai trái. Vì nhằm

ngăn trừ người khác phân biệt, nên nói cả hai đều không thể nêu bày. Không thể nêu bày nên không có lỗi. Ví như dùng âm thanh để ngăn dứt âm thanh. Lại nữa, nếu do đệ nhất nghĩa khiến tin hiểu, thì không có nghiệm xét như vậy. Nếu trụ nơi tâm của đệ nhất nghĩa, dùng trí của thế đế để nêu bày. Tức trong đệ nhất nghĩa, tất cả pháp là không. Người nói như thế là không lỗi. Như kệ sau nói:

*Nếu không dựa thế đế  
Không hiểu đệ nhất nghĩa.*

Đây là nhằm ngăn trừ về chấp chẳng không nên nói không, nhưng chẳng chấp giữ không, thế nên không lỗi. Như vậy, tự thể của Như Lai cũng không. Nếu có người nói: Như Lai hoặc thường hoặc vô thường, cũng thường cũng vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường. Thế gian là hữu biên, thế gian là vô biên, cũng hữu biên cũng vô biên, chẳng phải là hữu biên chẳng phải là vô biên. Nếu nghĩa của Như Lai được thành, thì nghĩa của Tôi cũng thành như thế. Nay nên đáp lại lời ấy, như kệ của Luận nói:

*Ở trong pháp tịch diệt  
Bốn lỗi như vô thường v.v...  
Cũng ở trong tịch diệt  
Bốn lỗi như vô biên v.v...*

*Giải thích:* Ở đây tức cho tự thể của Như Lai là không, nên chủ thể nương dựa là vô thể, sự phân biệt của đối tượng nương dựa cũng là vô thể. Nếu ý của Ngoại nhân muốn dùng Như Lai nêu ra nhân, dẫn dụ để thành lập ngã, thì nghĩa ấy chẳng thành. Do đây nên nhân, dụ chẳng đồng, cũng trái với nghĩa ở trước. Như nơi Kinh Văn Thù Sở Vấn nói: Đức Thế Tôn nói với Bồ-tát Văn-thù-sur-lợi: Chẳng sinh chẳng diệt gọi là Như Lai. Nếu có người cho: Trong đệ nhất nghĩa, Như Lai sau khi diệt độ không ghi nhận về có không. Thế nên có Như Lai. Không như Thạch nữ. Ở đây không có con, nói là không có

con. Tôi nay đáp lại lời ấy. Ông dùng vô số tập khí phân biệt, huân tập nơi trí tuệ, nên chấp nói về Như Lai, là đều không đúng. Như kệ của Luận nêu:

*Người kiến chấp thô trọng  
Nói Như Lai có không  
Như Lai sau diệt độ  
Vì sao không phân biệt?*

*Giải thích:* Đây tức cho Như Lai sau khi diệt độ, Như Lai là có chẳng? Như Lai là không chẳng? Cũng có cũng không chẳng? Chẳng phải là có, chẳng phải là không chẳng? Nghĩa ấy là chẳng đúng. Người hành tập đúng đắn, mắt trí được mở rộng, như kệ của Luận nói:

*Tự Thể Như Lai không  
Chẳng nên khởi tư duy  
Sau diệt có Như Lai  
Cùng không có Như Lai.*

*Giải thích:* Đây tức là tuệ không phân biệt của cảnh giới vô thể. Do đây nên ông trước nêu ra nhân, thí dụ là có lỗi. Vì sao? Vì có sắc thân là vô thường, thân ngôn giáo, pháp thân. Nhân quả của chủ thể hiện tượng, đối tượng hiện tượng, chủ thể giác ngộ, đối tượng được giác ngộ, không, vô tướng, vô tác, như huyền, như mộng v.v... đều là phân biệt. Như kệ của Luận nêu:

*Hý luận sinh phân biệt  
Như Lai vượt phân biệt  
Bị hý luận che ngăn  
Không thể thấy Như Lai.*

*Giải thích:* Ví như người mù bẩm sinh không thấy vàng mặt trời, kẻ không thấy Như Lai cũng lại như thế. Vì sao không thấy? Vì hý luận phân biệt đã ngăn che mắt tuệ. Đó gọi là chẳng thấy. Thế nào

là thấy? Là có thể thấy pháp tánh là thấy Như Lai. Đó gọi là thấy. Lại như kệ của Kinh nói:

*Có thể thấy duyên khởi  
Đó gọi là thấy pháp  
Nếu có thể thấy pháp  
Tức là thấy Như Lai.*

Lại nữa, sắc thân là Như Lai. Thân ngôn giáo cùng pháp thân cũng là Như Lai. Như kệ trước nói:

*Hý luận sinh phân biệt  
Như Lai vượt phân biệt.*

Lại như trong Kinh Kim Cương Bát Nhã, kệ nói:

*Nếu dùng sắc thấy Ta  
Dùng âm thanh cầu Ta  
Người ấy đi đường tà  
Không thể thấy Như Lai.*

Lúc hành quán xét như thế, Ngoại nhân đã lập tự thể của các thể, nói là có thành lập, dẫn Như Lai làm thí dụ, là không đúng. Như kệ của Luận nêu:

*Do tự Thể Như Lai  
Đồng tự Thể thế gian  
Như Lai là vô Thể  
Thế gian cũng vô Thể.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là lúc quán Như Lai, thì các âm giới nhập là không có tự thể. Phân biệt tất cả tự thể đều là vô thể. Thế nào là phân biệt? Nghĩa là các pháp như chủ thể hiện tướng đối tượng được hiện tướng của âm giới nhập, hoặc nhân hoặc quả, hữu thể vô thể, các pháp một khác v.v... phân biệt rộng như trên, thấy đều là vô thể. Các âm giới nhập v.v... vì sao là vô thể? Như trong

Phẩm Quán Về Âm đã nói: Nếu lia nhân của sắc kia mà có sắc là không đúng. Như đạo lý của đối tượng quán ấy, thì âm là vô thể. Như Lai cũng vô thể. Lại, như trong Phẩm Quán Về Giới nói không vật là hư không. Ở đây, lúc quán xét về sáu giới như hư không v.v... chẳng phải là tự thể, chẳng phải là tha thể, chẳng phải là chủ thể hiện tướng, chẳng phải là đối tượng được hiện tướng. Tất cả các thể thấy đều là không. Đã nói về sắc là không có tự thể. Tiếp theo là quán về thức giới. Thức giới như thể cùng phân biệt là Như Lai, quán thức giới ấy, chẳng phải thể, chẳng phải vô thể, chẳng phải là chủ thể hiện tướng, chẳng phải là đối tượng được hiện tướng, là không có tự thể nên cũng không Như Lai.

Lại như nơi Phẩm Quán Về Nhập nói nhập là không tự thể, đã khiến mở bày hiểu rõ. Lia các nhập này thì không có người thấy riêng được thành. Như vậy, cho cảnh giới của các nhập là Như Lai, nghĩa đều không thành. Lại như nơi Phẩm Quán Về Củi Lửa đã nêu rõ về không – khác đều ngăn trừ, tức củi cùng với lửa đều không có tự thể. Như thế, nếu cho trí là Như Lai cùng cho ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp, từ bi hỷ xả, mười lục, bốn vô sở úy, ba mươi bảy đạo phẩm, sáu Ba-la-mật, các tụ công đức là Như Lai, cho đến pháp tánh, pháp giới, pháp trụ, thật tế, chân như, Niết-bàn. Các pháp như vậy, cùng với thân Như Lai là một là khác, chẳng phải một chẳng phải khác, những pháp ấy đều không có tự thể, nên Như Lai cũng không có tự thể. Lại, như trong Phẩm Quán Về Duyên đã nói không sinh khởi tức đã ngăn trừ chấp về sinh khởi, cũng ngăn trừ chấp Như Lai có sinh khởi, vì không có tự thể. Lại, như nơi Phẩm Quán Về Đi Đến đã ngăn trừ chấp có đến đi, làm rõ là không có tự thể, nên Như Lai cũng không có tự thể. Do vậy nên Ngoại nhân lập nghĩa đều không thành, vì các pháp đều không có tự thể. Cũng trái với nghĩa của nhân đã nêu ra ở trước. Như kệ vừa dẫn nói: *Như Lai là vô Thể, Thế gian cũng vô Thể*. Vì vậy, nơi phần đầu của Phẩm đã nói về lỗi nơi nghĩa

của Ngoại nhân đã lập, để khiến tin hiểu. Tự nói về 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: Đức Phật nói với Bồ-tát Đại Tuệ: Thân của Như Lai, chẳng phải là thường, chẳng phải là vô thường, chẳng phải là nhân, chẳng phải là quả, chẳng phải là hữu vi, chẳng phải là vô vi, chẳng phải là giác, chẳng phải là giới, chẳng phải là tướng, chẳng phải là vô tướng, chẳng phải là ấm, chẳng phải là lia ấm, chẳng phải là ngôn thuyết, chẳng phải là vật của đối tượng được ngôn thuyết, chẳng phải là một, chẳng phải là khác, đều không hòa hợp, cho đến không có đối tượng chứng đắc, không có đối tượng duyên, vượt quá tất cả hý luận, nên gọi là Như Lai.

Lại như trong Kinh Như Lai Tam Mật nói: Đức Thế Tôn nói với Bồ-tát Tịch Tuệ: Thân của Như Lai là ngang bằng với thân hư không. Là thân không gì sánh. Là thân tối thắng hơn hẳn hết thảy thế gian. Là thân hiện bày khắp tất cả chúng sinh. Là thân không thể thí dụ. Là thân không tương tự. Là thân thanh tịnh không cấu uế. Là thân không nhiễm ô. Là thân tự tánh thanh tịnh. Là thân tự tánh không sinh. Là thân tự tánh không khởi. Là thân không cùng với tâm ý thức hòa hợp. Là thân của tự thể như huyền như dợn nắng, như trăng trong nước. Là thân thuộc đối tượng quán xét của không, vô tướng, vô nguyên. Là thân hiện hữu đầy khắp mười phương. Là thân bình đẳng với hết thảy chúng sinh. Là thân vô biên vô tận. Là thân không động không phân biệt. Là thân đối với trụ chẳng trụ đều đạt được không hoại. Là thân của thể vô sắc. Là thân không thọ tướng hành thức. Là thân không phải do địa giới thủy giới hỏa giới phong giới cùng hợp thành. Thân như thế, chẳng phải thật chẳng phải sinh cũng chẳng phải là đối tượng được tạo thành của các đại. Là pháp phi thật phi phi thật. Hết thảy thế gian đều không thể nhận biết. Không từ mắt sinh. Không dựa vào tai nghe. Không là đối tượng nhận biết của tỷ thức. Không phải là do lưỡi tạo thành. Cũng không cùng với thân tương ưng.

Lại như nơi Kinh Xá Lợi Phất Đà La Ni đã nói: Chỉ tu nhất tâm niệm Phật. Không do sắc để thấy Như Lai. Không do vô sắc để thấy Như Lai. Không do tướng tốt, không do vẻ đẹp, không do giới định tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến, không do sự sinh, không do gia thế, không do tộc họ, không do quyền thuộc, cho đến chẳng phải là tự tạo, chẳng phải là tha tạo. Nếu có đạt được như thế, đó gọi là niệm Phật.

Lại như trong Kinh Phật Địa, kệ nói:

*Pháp như không khởi là Như Lai  
Hết thấy pháp cùng Như Lai đồng  
Tuy trí phàm phu vọng chấp tướng  
Nhưng thường hành ở trong pháp không  
Căn lực vô lậu gương các đức  
Trong ấy hiển hiện tượng Như Lai  
Nhưng thật không có Thể chân như  
Cũng chưa từng có thân Như Lai  
Thế gian hiện thấy tượng trong gương  
Từ góc không nơi tướng qua lại.*

Lại như kệ nơi Kinh Lăng Già nói:

*Phật do âm duyên khởi  
Không xứ có người thấy  
Nếu nói không người thấy  
Sao có thể quan sát?*

Các Kinh như thế ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Như Lai.

**HẾT - QUYỂN 13**



## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỂN 14

#### Phẩm thứ 23: QUÁN VỀ ĐIÊN ĐẢO

Nay nơi Phẩm này cũng là nhằm ngăn trừ đối tượng được đối trị của không, khiến hiểu rõ điên đảo là không tự tánh nên nêu bày.

Người của Tự Bộ nói: Có phân biệt nên khởi các phiền não. Phiền não như thế là từ điên đảo sinh. Do điên đảo nên tức có tham v.v... Chúng nếu không có, thì nghĩa không tương ưng. Nên kệ của Luận nêu:

*Phân biệt khởi phiền não*

*Nói có tham sân si*

*Thiện, bất thiện, điên đảo*

*Từ duyên ấy nên khởi.*

*Giải thích:* Trong các Luận nói tham sân v.v... theo thứ lớp khởi thiện bất thiện. Nghĩa là ái, phi ái theo duyên này khởi, chẳng phải là không theo duyên. Nên biết do không chánh tư duy phân biệt nên có thể làm duyên sinh khởi phiền não. Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, các âm nhập v.v... có tự thể, là âm nhập v.v... trong đệ nhất nghĩa từ nhân duyên sinh khởi. Ví như tham v.v... Nếu không có tự thể thì không từ duyên khởi. Ví như hoa nơi hư không.

Luận giả nêu bày: Nghĩa ấy là không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Ái phi ái điên đảo  
 Đều từ duyên ấy khởi  
 Nên ngã không tự Thể  
 Phiền não cũng không thật.*

*Giải thích:* Không thật: Nghĩa là các phiền não như tham v.v... không phải sinh khởi trong đệ nhất nghĩa. Do đây nên ông đã thiếu thí dụ, nghĩa được lập ấy có lỗi. Ông nếu nói: Tôi dùng thể để làm dụ, chẳng phải là đệ nhất nghĩa, cũng là không có pháp được thành lập. Nếu ở trong thể để có sự thành lập, là trở lại thành nghĩa của Tôi. Như kệ của Luận nói:

*Ngã hoặc có hoặc không  
 Hai ấy đều chẳng thành  
 Nhân ngã có phiền não  
 Ngã không kia, chẳng khởi.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là ngã chẳng phải là từ thể để được thành, cũng chẳng phải trong đệ nhất nghĩa được thành. Do đây nên nếu lìa ngã tức phiền não không có. Vì sao? Vì chủ thể nương dựa là vô thể, nên đối tượng được nương dựa cũng là vô thể. Vì mở bày nghĩa này nên như kệ nói: *Nhân ngã có phiền não*. Phiền não là pháp của ngã, cũng là đối tượng thọ dụng. Nhưng tự thể của ngã không thành. Như trong Phẩm Quán Về Ngã đã quán xét phiền não là không có nơi chốn của chủ thể nương dựa. Sự nghiệm xét là như thế. Trong đệ nhất nghĩa, tham v.v... đều không, chỗ nương dựa của ngã là vô thể. Ví như Thạch nữ không sinh con, sao có thể nói hình sắc đen trắng của đứa con ấy? Người của Tự Bộ nói: Tuy không có ngã, song tâm cùng với phiền não hòa hợp nên có phiền não sinh khởi. Nhưng phiền não là pháp ở trên tâm. Ông lập nghĩa vô ngã, nhân ấy là không thành. Luận giả nêu rõ: Ông nói thể là sai trái. Lỗi ấy như kệ của Luận nói:

*Ai có phiền não kia  
 Nghĩa có tức không thành*

*Nếu lìa nơi chúng sinh  
Phiền não tức không thuộc.*

*Giải thích:* Đây cho phiền não là chúng sinh. Nơi tất cả xứ suy tìm chúng sinh là không thể đạt được. Nếu lìa chúng sinh thì phiền não không thuộc nơi tâm khởi. Điều này trước đã ngăn trừ, cũng ngăn trừ về tự thể của thức, cũng ngăn trừ về có thật. Thế nên nghĩa tâm của ông là không thành. Nghĩa của nhân chẳng phải ngã không thành.

Người của Tự Bộ nói: Nghĩa không phiền não của thọ kia, tức do thể vô vi, nên thể của vô thể thành. Các thể lại cùng không có tướng của thể. Luận giả nêu: Ông nay muốn có được các thể hoặc bình chén hoặc vải lụa và các vật khác v.v... là có, thì đó là thể hay là vô thể? Nhưng nói chủ thể khởi có nhân của sự hiểu biết chăng? Muốn khiến bình chén là vô thể, tức không nên nói bình chén này cùng với các sắc xanh vàng đen hòa hợp. Cũng không nên nói các sắc xanh vàng v.v... là chỉ rõ về người. Nêu có xứ không có bình chén, vải lụa không thể nói, thì các sắc xanh vàng v.v... cũng không thể chỉ rõ về người, vì không có nơi chôn nương dựa. Các phiền não này rất ráo là nghĩa không chủ không thể. Như Thạch nữ không có tướng xanh vàng có thể nêu bày. Thế nên, dùng nghĩa của thể vô vi là chẳng thành. Nay nên tiếp theo đáp lại lời của người thuộc Tự Bộ. Như kệ của Luận nêu:

*Thân khởi phiền não, kiến  
Duyên nơi ngã ngã sở  
Phiền não cùng tâm nhiễm  
Năm cầu chẳng thể đạt.*

*Giải thích:* Danh sắc tụ tập, nhân gọi là thân. Duyên nơi tự thân khởi kiến nhiễm ô, đó gọi là thân kiến. Ba thứ như tham v.v... cùng với nghĩa này đồng. Như trong Phẩm Quán Về Như Lai, kệ nói:

*Phi ám chẳng lìa ám  
Trong ám không Như Lai*

*Trong Như Lai không ám  
Phi Như Lai có ám.*

Các phiền não cũng như vậy. Trong năm thứ không có phiền não, có thể sinh khởi khổ nên gọi là phiền não. Nhiễm, chẳng phải là phiền não. Nay vì ngăn trừ nghĩa chẳng khác, nên nói nhiễm tức là phiền não. Chủ thể thiêu đốt, đối tượng bị thiêu đốt cùng mắc một lỗi. Cũng không khác với phiền não có nhiễm, nghĩa này như trước đã ngăn trừ. Lại nữa, nếu phiền não khác có thể có nhiễm, tức là phiền não riêng có lỗi của người nhiễm. Thế nên thể khác không thành. Trong người nhiễm cũng không có phiền não. Trong phiền não cũng không có người nhiễm. Cũng chẳng phải là người nhiễm có phiền não. Năm thứ như thế cầu tìm phiền não đều là vô thể. Do phiền não vô thể, tức pháp không thể thành lập, là thí dụ của ông có lỗi. Như kệ của Luận nói:

*Ái phi ái điên đảo  
Gốc không có tự Thể  
Dùng những gì làm duyên  
Có thể khởi phiền não?*

*Giải thích:* Như trong pháp của Tôi, ái phi ái điên đảo xưa nay là vô thể. Do đây nên trong đệ nhất nghĩa, phiền não không phải là pháp từ duyên khởi. Là pháp không thể thành lập. Chính là lỗi của nghĩa ông đã lập.

Lại nữa, có người của Tự Bộ nói: Sáu vật như sắc v.v... có thể đầy khởi điên đảo, vì sao là không? Vị kia cho là không, nghĩa ấy là không đúng. Nên kệ của Luận nói:

*Sắc thanh hương vị xúc  
Cùng pháp là sáu thứ  
Ái phi ái làm duyên  
Nơi vật khởi phân biệt.*

*Giải thích:* Đây cho duyên nơi sáu thứ vật có thể khởi các phiền não. Trong ấy nói nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, có ái phi ái điên đảo làm duyên, tức có thể khởi tham sân si v.v... Trong đệ nhất nghĩa, thì vật có Thể, nếu nói là không, thì chẳng phải là thể của sáu vật. Ví như nhãn thức của người mù bẩm sinh. Lại, tham, sân v.v... có thể khởi phân biệt điên đảo. Như Tôi đã nói: Nhân có lực nên có các điên đảo. Do nhân duyên ấy nên thí dụ không có lỗi.

Luận giả nêu rõ: Ông nói là sai trái, đều là hư vọng. Như kệ của Luận nói:

*Sắc thanh hương vị xúc  
Cùng thể pháp, sáu thứ  
Như thành Càn-thát-bà  
Như dạn nắng như mộng.*

*Giải thích:* Tự thể như thể v.v... đều là không có tự thể. Thể phần cũng không. Cho đến lỗi phi báng của thể đế cũng không. Vì sao không có lỗi? Là do không có vật ấy. Vì sao như thành Càn-thát-bà? Là do thời, xứ cùng nhiều người cùng thấy, đó gọi là như thành Càn-thát-bà. Vì sao gọi là như dạn nắng? Ví như kẻ ngu, vào lúc nắng nóng thấy dạn nắng cho là nước, đuổi theo không dừng, chỉ tự chuốc lấy khổ nhọc, trọn không đạt được. Như vậy, tự thể của tất cả các pháp đều là không. Phạm phu chấp trước nơi pháp cũng lại như thế, nên nói như dạn nắng. Vì sao là như mộng? Có thời gian, có đối tượng nhớ nghĩ về thể của nhân quả cùng hết thấy pháp không có tự thể, đó gọi là như mộng. Nếu trong sắc có, như kệ của Luận nói:

*Hoặc ái hoặc phi ái  
Xứ nào nên đạt được  
Cũng như người huyễn hóa  
Cũng như ảnh trong gương.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, ái phi ái đều không thể đạt được. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, tự thể của sắc tượng v.v... là không. Vì sao như là người huyễn hóa? Vì ở nơi cảnh giới chẳng thật đã hiển hiện tương tự. Vì sao như ảnh tượng? Vì không đợi công sức của người, nhưng có thể khởi hiện, cùng với hình là tương tự. Do nhân duyên ấy, nên ông nêu ra nhân, lập nghĩa ở trên là không thành. Vì sao? Vì trong đệ nhất nghĩa, thể của vật là không thành, cũng trái với nghĩa của ông. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu không nhân ái kia  
 Tức không có chẳng ái  
 Nhân ái có chẳng ái  
 Vì thế không có ái.  
 Không chẳng ái đợi ái  
 Không ái đợi chẳng ái  
 Nếu do ái làm duyên  
 Thiết lập có chẳng ái.*

*Giải thích:* Ái không có tự thể. Nghĩa ấy là như thế. Do đấy nên chẳng thể có chẳng ái. Chẳng ái là vô thể, nên ái không đợi chẳng ái để nói có ái, là cũng không đúng. Như kệ của Luận nêu:

*Không có vật đáng ái  
 Xứ nào sẽ khởi tham?  
 Chẳng ái nếu không Thể  
 Xứ nào nên khởi sân?*

*Giải thích:* Hai thứ ấy là vô thể, nên si cũng vô thể. Do đấy như đã nói về lỗi, nay trở lại ở nơi ông. Người của Kinh Bộ nói: Trong đệ nhất nghĩa có ái phi ái điên đảo như thế, như trong kinh Đức Phật đã nêu giảng. Nếu trong kinh đã nói, nên biết là có. Ví như nói vô ngã, nhất định là vô ngã. Nay trong kinh hiện có lời này. Nghĩa là vô thường cho là thường. Vô ngã cho là ngã. Vô lạc cho là lạc. Bất tịnh

cho là tịnh. Đó gọi là điên đảo. Do nghĩa ấy, nên trong đệ nhất nghĩa có ái phi ái điên đảo như thế. Luận giả nêu rõ: Ở trong thế để có ái phi ái điên đảo, chẳng phải là trong đệ nhất nghĩa. Thế nên Tôi nói là không có lỗi. Như kệ của Luận nói:

*Ở trong đệ nhất nghĩa  
Rốt ráo không điên đảo  
Như Lai trọn không nói  
Là ngã là vô ngã.*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa cũng không nói ngã vô ngã. Nên thí dụ cùng nhân được nêu ra của ông là vô thể. Lại, nếu ý của người thuộc Kinh Bộ cho: Trong đệ nhất nghĩa không muốn có điên đảo. Vì sao? Vì điên đảo có hai loại: Một là thuận theo sinh tử. Hai là thuận theo Niết-bàn. Thế nào gọi là thuận theo sinh tử? Nghĩa là vô thường, điên đảo cho là thường v.v... Thế nào gọi là thuận theo Niết-bàn? Nghĩa là đối với không chấp không. Ở nơi vô thường chấp vô thường. Có những chấp như thế nên gọi là điên đảo. Muốn đạt được trí không phân biệt, phải nên đoạn trừ hai thứ điên đảo ấy, chúng chính là chướng ngại của trí.

Người của Tỳ Bô nói: Nếu đối với vật vô thường khởi kiến chấp về vô thường là điên đảo, thì nghĩa ấy không đúng.

Luận giả nói: Điên đảo, nghĩa ấy là gì? Người của Tỳ Bô đáp: Thật sự là vô thường, nhưng cho là thường tức gọi là điên đảo.

Luận giả nêu rõ: Nói như thế là không phải. Lỗi ấy như kệ của Luận nói:

*Vô thường cho là thường  
Gọi là chấp điên đảo  
Vô thường cũng là chấp  
Không, vì sao phi chấp?*

*Giải thích:* Nghĩa là cảnh giới điên đảo nơi đối tượng duyên của trí kia. Lời này tức là nghĩa điên đảo. Ví như người nói: Lìa dục của ba cõi rồi, vì sao không gọi là giải thoát? Lời nói như thế tức là giải thoát.

Người của Tự Bộ nói: Ông nay lại nói vô thường cũng là không. Vì sao chẳng là đệ nhất nghĩa? Luận giả nói: Vì không sinh khởi. Nghĩa không sinh khởi này, theo đạo lý, như trước đã ngăn trừ. Ví như Niết-bàn không sinh khởi cũng không vô thường. Lại, thể của vô thường này có Thể khởi trí phân biệt về thường. Nếu nói chấp thường là điên đảo, nhận biết về cảnh giới của đối tượng duyên tức không có Thể. Thế nên như kệ trước nói: *Vô thường cũng là chấp, Không, vì sao phi chấp?* Đây tức là điên đảo. Vì sao? Vì có phân biệt. Ví như kẻ chấp thường ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, sắc là vô thường, tức là điên đảo, là phân biệt. Ví như chấp sắc là thường.

Người của Tự Bộ nói: Trí phân biệt, nói các hành là không, trí ấy chẳng phải là điên đảo toàn bộ.

Luận giả cho: Cũng là điên đảo. Nên Tôi nói không có lỗi. Người của Tự Bộ nói: Nếu như thế thì trí không ấy, chẳng phải là nhân đạt được giải thoát, là điên đảo. Ví như các nhập bên trong là cảnh giới của trí khổ vui. Luận giả hỏi: Trong nghĩa đã lập của ông là nghĩa gì? Người của Tự Bộ nói: Trí không duyên nơi mắt chẳng phải là nhân đạt được giải thoát chẳng? Luận giả nói: Nếu như thế thì trở lại thành nghĩa của Tôi. Vì sao thành nghĩa của Tôi? Vì do trí không phân biệt được giải thoát. Nếu nói mắt không, thì trí của mắt không là có phân biệt. Nên đặt vấn đề này qua một bên. Nay trở lại vì ông nói về Tông gốc của Tôi. Như chấp vô thường là thường, tức là điên đảo. Vô ngã là ngã, vô lạc là lạc, bất tịnh là tịnh, cũng nói như thế. Có người của Tự Bộ lập nghĩa phân biệt nói: Có chấp như thế. Do có chủ thể chấp, đối tượng bị chấp, nhưng dấy khởi chấp ấy gồm có ba loại mà chẳng là không. Luận giả nói: Nghĩa của ông là không đúng. Như kệ của Luận nói:



*Vật chấp dấy khởi chấp  
Cùng cảnh giới bị chấp  
Tất cả tướng tịch diệt  
Thế nên không có chấp.*

*Giải thích:* Chấp có ba loại: Nghĩa là vật dụng, dấy khởi cùng cảnh giới. Vật dụng chấp: Là trí của chủ thể chấp duyên chung nơi thể của vật. Dấy khởi chấp: Nghĩa là tâm đã chấp. Hoặc dẫn dắt sai lạc. Hoặc xoay chuyển sai trái. Lại nên chấp: Nghĩa là người khởi chấp. Cảnh giới của đối tượng bị chấp: Tức là cảnh giới như thường lạc ngã tịnh của đối tượng bị chấp. Ba pháp này, tự thể của chúng đều là không. Như Tôi đã nói về đạo lý, nhằm khiến mở bày, hiểu rõ về vật dụng chấp v.v... tức tất cả chúng đều là tướng tịch diệt, thế nên không có chấp. Nhưng kẻ chấp kia, do ngôn thuyết cho là có, khiến vật được lãnh hội, là không có thí dụ. Vì vậy nên như kệ của Luận nói:

*Tánh của chấp không có  
Tà chánh đều cũng không  
Nay gì là điên đảo  
Gì là không điên đảo?*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, cái gì là điên đảo, cái gì là không điên đảo? Bồ-tát Ma-ha-tát trụ nơi trí không phân biệt, không hành tất cả phân biệt. Không chánh không tà. Không điên đảo, không chẳng điên đảo. Lại nữa, nếu người nói nhất định có điên đảo, có người điên đảo gồm đủ. Ví như có lọng che tức có kẻ cầm lọng. Phàm phu có điên đảo cũng như thế. Do có người điên đảo nên có điên đảo. Luận giả nêu rõ: Nghĩa ấy là không đúng. Như kệ trên đã nói: *Tánh của chấp không có. Tà chánh đều cũng không.* Hai đạo lý này trước đã khiến mở bày hiểu rõ. Có kẻ dấy khởi cũng không thành. Như thế như thế, điên đảo cùng người điên đảo cũng chẳng thành. Như kệ trên nêu rõ: *Nay, gì là điên đảo? Gì là không điên đảo?*

Lời ấy nghĩa là không điên đảo. Do không điên đảo nên người điên đảo cũng không.

Lại nữa, nếu có điên đảo tức có không điên đảo. Do đây nên nghĩa của nhân theo ông là không thành. Trong đệ nhất nghĩa, thí dụ là vô thể, cũng trái với nghĩa của ông.

Lại nữa, người thế gian nói: Cùng với điên đảo hợp, gọi là kẻ điên đảo. Thế thì điên đảo này là cùng với người đã khởi điên đảo có hòa hợp chăng? Hay là cùng với người chưa khởi điên đảo có kết hợp? Hay là cùng với lúc khởi điên đảo có kết hợp? Nay đáp lại ba thứ cùng với điên đảo hòa hợp ấy, là đều không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Đã dậy khởi, không hợp  
 Chưa khởi cũng không hợp  
 Là đã chưa điên đảo  
 Có lúc hợp không đúng.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là đã có kẻ điên đảo, lại cùng với điên đảo kết hợp, tức là vô dụng. Vì sao? Vì kẻ điên đảo là không. Ví như kẻ không điên đảo khác. Nếu nói có điên đảo cùng với thời kết hợp: Đây tức có lỗi về cùng thời. Là điên đảo không điên đảo, cùng thời kết hợp, là không đúng. Lúc tạo quán xét ấy thấy đều không đúng. Nếu nói là có, ông nay nên đáp: Điên đảo ấy cùng với gì kết hợp? Thế nên không có cùng với điên đảo kết hợp. Do nghĩa này nên ông mắc phải lỗi như trước đã nói. Lại nữa, như trong đệ nhất nghĩa, tất cả các thể đều không có tự tánh. Nêu bày đạo lý này đã khiến hiểu rõ. Vì vậy nên như kệ của Luận nói:

*Người không khởi chưa khởi  
 Làm sao có điên đảo?  
 Các đảo đều không sinh  
 Xứ nào khởi điên đảo?*

*Giải thích:* Ý của kệ này là hiển bày về không sinh, nên không có điên đảo. Ông nêu ra nhân v.v... đều là có lỗi. Như kệ của Luận nói:

*Thường lạc ngã và tịnh  
Mà nói là thật có  
Thường lạc ngã tịnh kia  
Chuyển ngược tức điên đảo.*

*Giải thích:* Đây tức cho trong đệ nhất nghĩa, có thường lạc v.v... cũng là điên đảo. Như kệ của Luận nói:

*Ngã cùng với thường, lạc  
Nếu hiện là không có  
Vô ngã, khổ, bất tịnh  
Nên là có thể đạt.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là tự thể như vô ngã v.v... có thể trừ bỏ các thứ điên đảo như ngã v.v... Do có cùng đối đãi, nên vô ngã v.v... cũng chẳng thành. Không có vô ngã, nên xứ nào có ngã, là điên đảo kiến. Ví như không có người, thì tron không đối với gốc cây trụ khởi tương điên đảo về người. Như thế là lỗi kia như nhân v.v... là khó tránh khỏi. Do đấy, quán xét về điên đảo cùng không điên đảo như thường vô thường v.v... là không có nhân. Vì không nhân nên như kệ của Luận nói:

*Do điên đảo không nhân  
Tức vô minh, hành diệt  
Cho đến sinh lão tử  
Chúng là đồng đều diệt.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là vô minh, hành, thức cho đến sinh lão tử, do không có nhân của điên đảo, nên chúng đặc không tự thể, dứt hết các phiền não, nghĩa ấy được thành. Các thuyết nói có tự thể là các phiền não. Là có Thể thật. Là không có Thể thật. Nay nên hỏi về gì? Như kệ của Luận nói:

*Nếu người, các phiền não  
 Có một tự Thể thật  
 Làm sao có thể đoạn  
 Ai hay đoạn hữu Thể?*

*Giải thích:* Đây nghĩa là nếu có tự thể, thì không thể hủy hoại. Hoặc các phiền não là không thật như sừng thỏ, tức cũng như kệ này đã nói về lỗi. Vì sao không thể đoạn? Nghĩa là không có, nên không thể xả bỏ. Như hoa nơi hư không, chẳng thể xả bỏ. Vì không có tự thể. Như thể của ngựa là không, chẳng thể khiến xả bỏ cái không có ấy. Lại nữa, nếu tạo ra ý này, cho là có phiền não thật, lúc Thánh đạo khởi là có thể đoạn trừ, tức người nói ấy không có lỗi, thì phiền não thật này giống với những tướng gì? Đạo đối trị sinh khởi là có thể đoạn trừ chẳng? Nghĩa đã lập của ông khó khiến vật được giải thích lãnh hội. Do đây đây khởi phân biệt về phiền não có Thể thật, không có Thể thật, mà có thể đoạn trừ sự phân biệt ấy, là không đúng. Ở đây lập nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa thì phiền não là không, tự thể là đoạn. Ví như huyền tạo người nữ, tuy là huyền hóa, nhưng các phàm phu lại khởi tâm nhiễm dục. Về sau nhận biết không phải là thật thì tâm nhiễm tự bỏ. Phiền não không thật cũng lại như thế. Ở đây đã nói về Ngoại nhân với việc thành lập sự nghiệm xét có lỗi, làm rõ là Tôi thành lập sự nghiệm xét không có lỗi, khiến hiểu rõ điên đảo là không có tự thể, là ý nghĩa của phẩm này. Do đây nên từ đây tiếp xuống là nêu dẫn kinh hiển bày sự thành tựu. Như trong Kinh Kim Quang Minh Nữ, kệ nói:

*Ngôn ngữ chẳng phải sắc  
 Tất cả xứ không có  
 Rốt ráo là không có  
 Phiền não cũng như thế.  
 Như Thể ngữ không thật  
 Chẳng trụ nơi trong ngoài*

*Thê phiền nã không thật  
Cũng chẳng trụ trong ngoài.*

Đức Phật nói với Tôn giả Xá-lợi-phất: Nếu hiểu rõ nhiễm ô tức là nghĩa như thật, thì không một điên đảo nhiễm ô nào có thể thủ đắc. Chúng sinh dấy khởi nhiễm, nếu chúng là không thật, tức điên đảo, hoặc điên đảo kia là không thật, tức ở trong tướng không chân thật. Nay Tôn giả Xá-lợi-phất! Hiểu rõ như thế gọi là thanh tịnh, do phiền nã không có Thê thật. Đức Như Lai lúc thành chánh giác, đã thuyết giảng phiền nã chẳng phải là sắc, chẳng phải là không sắc. Chẳng phải là thọ tướng hành thức, chẳng phải là không thọ tướng hành thức. Chẳng phải là phi thức, chẳng phải là phi không thức. Không thể thấy. Không thể giữ lấy. Người cõi buộc, là không có đối tượng đoạn trừ. Lúc chứng đắc cũng không có đối tượng chứng đắc. Không do chứng. Không do đắc. Không chứng không đắc. Không tướng không tạo. Chỉ giả nêu danh tự. Cũng như huyền hóa. Đối với các pháp là tướng không động. Chẳng phải là giữ lấy, chẳng phải là không giữ lấy. Như hình bóng, như tiếng vang. Lia tướng lia niệm. Không sinh không diệt.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Điên Đảo.

\*\*

## **Phẩm thứ 24: QUÁN VỀ THÁNH ĐẾ**

Nay nơi Phẩm này cũng là nhằm ngăn trừ về đối tượng đối trị của không, khiến hiểu rõ về nghĩa: Bốn Thánh đế không có tự thể, nên nêu bày.

Người của Tự Bộ nói: Nếu cho Thánh đế là không, không có tự thể, thì nghĩa ấy không đúng. Nên kệ của Luận nói:

*Nếu tất cả pháp không  
Không sinh cũng không diệt*

*Nói Thánh đế vô Thể  
Ông mắc lỗi như thế.*

*Giải thích:* Như đạo lý kia đã được nêu bày khiến vật tin hiểu, thì sự việc ấy là không đúng. Vì là không nên như hoa nơi hư không. Do đây nên vị kia đã tạo nên lỗi này. Sinh diệt vô thể, tức thể của khổ đế là không. Khổ đế vô thể, nên tập đế có thể khởi cũng vô thể. Tập đế vô thể nên diệt đế cũng vô thể. Diệt đế vô thể nên đạo hướng đến diệt của đạo đế tức là vô thể. Như kệ ở trên nói, vị kia đã mắc phải lỗi ấy. Do đây nên các chúng sinh có sự sợ hãi về sinh tử, đối với cảnh giới của bốn đế, siêng năng tinh tấn hành trì: Khổ nên nhận biết. Tập nên đoạn trừ. Diệt nên chứng đắc. Đạo nên tu tập. Những thứ ấy đều là không. Vì sao là không? Như kệ của Luận nói:

*Hoặc nhận biết cùng đoạn  
Tu chứng cùng hành tác  
Thánh đế nếu vô Thể  
Là đều không thể đạt.*

*Giải thích:* Bốn Thánh đế: Nghĩa là có thể tạo nên thể nối tiếp của Thánh nhân, nên gọi là Thánh đế. Lại nữa, đế là nghĩa chân thật. Nếu nói là không, thì nghĩa ấy không đúng. Nên kệ của Luận nói:

*Thánh đế nếu vô Thể  
Bốn quả cũng không có  
Do quả không có Thể  
Người trụ quả cũng không.*

*Giải thích:* Đây tức các lỗi như thân kiến, nghi, giới thủ v.v... chúng là củi, Thánh đế là lửa. Tu-đà-hoàn, Tu-đà-hàm, A-na-hàm, A-la-hán cùng thấy rõ lửa Thánh đế có thể thiêu đốt phiền não. Người trụ nơi quả: Nghĩa là đắc đạo Tu-đà-hoàn, quả Tu-đà-hoàn. Lại gọi là không bị duyên khác hòa hợp. Các Thiên ma hiện có không thể phá hoại. Lại cùng với giới định tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến hòa

hợp, nên gọi là Tăng. Tăng ấy gọi là phước điền vô thượng. Các pháp kia nếu không thì nghĩa ấy không đúng. Nên kệ của Luận nói:

*Nếu không có Tăng bảo  
Tức không có tám người  
Thánh đế nếu vô Thế  
Cũng không có Pháp bảo.*

*Giải thích:* Nếu không có Tăng bảo tức nên không có bốn đạo bốn quả sai biệt. Lại nữa, không Tăng bảo nên cũng không có Pháp bảo. Pháp bảo không nên cũng không có Phật bảo. Kệ của Luận nói:

*Nếu không có Pháp, Tăng  
Làm sao có Phật bảo  
Nếu Tam bảo đều không  
Tức phá tất cả hữu.*

*Giải thích:* Phật: Nghĩa là tự giác về Thánh đế. Lại có thể giác tha, nên gọi là Phật. Thế nào là bảo (báu)? Nghĩa là khó được. Như kệ của kinh nói:

*Nên hiểu Ta đã hiểu  
Nên tu Ta đã tu  
Nên đoạn Ta đã đoạn  
Do đây gọi là Phật.*

Đây nghĩa là, ở trong tất cả pháp có tự thể, đạt được giác ngộ bình đẳng, thế nên gọi là Phật. Như trong kinh, kệ nói:

*Ở trong pháp vô thể  
Đều biết rõ trọn vẹn  
Biết các pháp bình đẳng  
Thế nên gọi là Phật.*

Đây là nói về cảnh giới nơi đối tượng giác ngộ của chư Phật. Nếu nói là vô thể, tức không đúng. Như kệ ở trên đã nêu: *Nếu Tam*

*bảo đều không, Tức phá tất cả hữu.* Nghĩa này là có lỗi. Nên kệ của Luận nói:

*Nếu nhân quả, Thế không  
Pháp phi pháp cũng không  
Ngôn thuyết của thế gian  
Như thế thấy đều phá.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là, người tạo ra thuyết ấy, nhưng không muốn bị có lỗi. Lỗi ấy làm sao tránh khỏi. Nếu chẳng lập không, nhưng các thể có tự thể sinh diệt, thì vị kia không có lỗi. Ở đây tạo nghiệm xét. Các thể có tự thể có sinh diệt. Nếu nói các thể không có tự thể, tức chẳng nên thấy có sinh diệt. Ví như hoa nơi hư không.

Luận giả nêu rõ: Những điều ông đã nêu dẫn, nghĩa đều không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Ông nay tự không hiểu  
**Không** cùng nơi nghĩa **không**  
Có thể diệt hý luận  
Mà muốn phá **không** sao?*

*Giải thích:* Không: Tức có thể diệt trừ tất cả hý luận chấp trước, thể nên gọi là không. Nghĩa của không: Tức là trí duyên nơi không, gọi là nghĩa không. Ông nay muốn có thể phá bỏ tướng chân thật, như người vung nắm tay để đánh vào hư không, chỉ tự chuốc lấy khổ nhọc, vì hư không hoàn toàn không bị tổn hại gì. Ông nếu nói như thế, như kệ ở trên đã nêu: *Nếu tất cả pháp không, Không sinh cũng không diệt...* tức cũng là tự chuốc lấy khổ nhọc, vì không hiểu đúng ý. Vì sao? Như kệ của Luận nêu:

*Chư Phật dựa hai đế  
Vì chúng sinh thuyết pháp  
Một là thế tục đế  
Hai là đệ nhất nghĩa.*



*Giải thích:* Thế đế: Nghĩa là ngôn thuyết của thế gian. Như nói sắc v.v... có tướng sinh trụ diệt. Như nói Đề-bà-đạt-đa đi, lại. Tỳ-sư-nô-mật-đa-la ăn uống. Tu-ma-đạt-đa tọa thiền. Phạm-ma-đạt-đa giải thoát. Những sự việc như thế là ngôn thuyết của thế gian, gọi là thế đế. Đệ nhất nghĩa là thế nào? Đó là đệ nhất nhưng có nghĩa nên gọi là đệ nhất nghĩa. Lại là nghĩa chân thật của trí không phân biệt tối thượng, gọi là đệ nhất nghĩa. Chân thật: Là không có duyên khác v.v... làm tướng. Hoặc trí không phân biệt trụ nơi cảnh giới của đối tượng duyên chân thật, gọi là đệ nhất nghĩa. Vì nhằm ngăn trừ các thứ tùy thuận như chấp về sinh khởi kia, nên đã nói không sinh khởi v.v... cùng tuệ văn tư tu, đều là đệ nhất. Tuệ vì sao là đệ nhất nghĩa? Là có thể làm sự ngăn trừ bậc nhất tạo nên nhân duyên của phương tiện không điên đảo. Vì thế lại gọi là đệ nhất nghĩa. Như kệ của Luận nói:

*Nếu người không thể hiểu  
Tướng sai biệt hai đế  
Tức không hiểu chân thật  
Nghĩa pháp Phật thâm diệu.*

*Giải thích:* Đây tức cho: Nếu người không hiểu tướng sai biệt của hai đế, ở nơi cảnh giới không tạp loạn, phần nhiều không chánh tư duy, thì người ấy không hiểu được pháp Phật thâm diệu, nhưng lại khởi tầm chấp có Thể không Thể. Thâm diệu là thế nào? Là khó lường xét. Phật: Như trước đã giải thích. Pháp: Là khiến hàng trời người chứng đắc pháp cam lồ. Hành giả đối với cảnh giới thâm diệu như thế, nên nhận biết, nên đoạn trừ, nên chứng đắc, nên tu tập. Lại nữa, thuyết giảng giáo pháp không điên đảo, gọi là pháp cam lồ. Người này ở nơi đạo lý của trí không phân biệt sâu xa bậc nhất, không hiểu, nên tuy hành không điên đảo, trụ nơi cảnh giới của pháp thật, nhưng đối với thể của pháp không sinh không diệt, nói là chúng có sinh diệt, đối với phi cảnh giới khởi kiến chấp về cảnh giới. Nêu

bày như vậy, là không hiểu về đạo lý của Trung Luận, nên nói trong thế đế, các pháp sinh diệt v.v... tất cả đều không. Người tạo phân biệt ấy, về lỗi cũng như kệ trên đã nói: *Nếu tất cả pháp không, Không sinh cũng không diệt* v.v... Người có phân biệt như thế là không hiểu chư Phật Như Lai tùy thuận nơi thế đế thuyết giảng có trì giới tu định, có Thể của các pháp như sinh trụ diệt v.v... Người không trí cho trong đệ nhất nghĩa cũng có sự việc ấy. Người tạo phân biệt hư vọng đó, là rơi trong các ảo sinh tử rộng lớn, không có kỳ hạn ra khỏi.

Người của Tự Bộ nói: Nếu do đệ nhất nghĩa để đạt được giải thoát, thì không nên tuyên thuyết hai đế. Luận giả nêu rõ: Do sự việc này nên như kệ của Luận nói:

*Nếu không dựa thế đế  
Không đạt đệ nhất nghĩa  
Không dựa đệ nhất nghĩa  
Trọn không đắc Niết-bàn.*

*Giải thích:* Thế tục đế: Là tánh không không sinh của tất cả các pháp. Nhưng chúng sinh do điên đảo nên vọng sinh chấp trước, đối với thế gian cho là thật. Các bậc Hiền Thánh thông tỏ về tánh điên đảo của thế gian, nhận biết tất cả các pháp đều là không, không có tự tánh. Đối với Thánh nhân thì đệ nhất nghĩa đế cũng gọi là thật. Đức Phật vì chúng sinh nên dựa nơi hai đế để thuyết giảng. Thế nào là đệ nhất nghĩa đế? Nghĩa là vượt quá khắp hết thấy đường ngôn ngữ. Hết thấy đối tượng phân biệt của Tiểu thừa đều khiến lìa bỏ nhân của sự phân biệt ấy.

Lại nữa, nếu không có thế đế thì không thể chứng đắc đệ nhất nghĩa đế. Do đây nên phiền não cùng các thứ sinh diệt, là tướng của Niết-bàn. Nếu không dựa nơi đệ nhất nghĩa đế, thì đạo Niết-bàn trọn không thể chứng đắc.

Lại nữa, trong ngoại đạo, nếu có kẻ thông sáng kiêu mạn, thuyết pháp như vậy: Có không, chẳng không. Thế nào là không? Là thấy

các âm không, do kẻ kia chấp thấy không có Thể. Thế nào là chẳng không? Nghĩa là thấy các âm chẳng không, nên nói: Tôi đã thấy. Tôi nay thấy. Tôi sẽ thấy. Các âm không như thế: Chẳng lia các âm có không. Trong không thấy các âm. Trong các âm thấy không. Kẻ khởi thấy biết ấy là không chánh tư duy, gọi là tăng thượng mạn. Như kệ của Luận nói:

*Kẻ trí kém, ngu tối  
Do ác kiến hoại không  
Như không khéo bắt rắn  
Không như pháp trì chú.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là cùng với tuệ mạng không phân biệt tạo chướng ngại. Như vậy là ác kiến đã tổn hoại không. Lại nữa, ở nơi các thứ vô thể, khởi kiến chấp là có Thể, cũng gọi là tổn hoại không. Ví như người không rành về việc bắt rắn, nên tự hại mạng mình. Kẻ đối với không chấp có Thể, cũng có thể hại thọ mạng giải thoát của mình. Như người trì chú, không dựa nơi pháp của chú nên tự tổn hoại. Vì vậy nên kẻ không khéo hiểu rõ về không, tức có thể gây tạo vô số sự việc không lợi ích. Như kệ của Luận nêu:

*Chư Phật do thế nên  
Xoay tâm không thuyết pháp  
Phật đã rõ pháp sâu  
Chúng sinh không thể nhập.  
Ông nay nếu như thế  
Nơi không, sinh hủy báng  
Cho pháp không sinh diệt  
Cho đến phá Tam bảo.*

*Giải thích:* Hủy báng: Nghĩa là nói tất cả là không, khiến ông giận dữ, muốn cùng với không tạo lỗi lầm. Nhưng không trọn chẳng bị lỗi của ông. Vì sao? Vì các thể là không có tự thể. Ở trong đệ nhất

nghĩa là không nên vô thể. Nghĩa vô thể, Tôi cũng không dùng để có tướng chấp trước.

Lại nữa, vì nhằm ngăn trừ người của Tự Bộ đã phân biệt về không, nay ngăn trừ chấp không ấy nên nói không không có tự thể, cũng chẳng chấp không, tạo phân biệt đó. Không, nay nên xả bỏ. Như trong Kinh Bảo Tích nói: Đức Phật bảo Tôn giả Ca-diếp: Thà đầy khởi ngã kiến như núi Tu-di, chứ không nên làm kẻ tăng thượng mạn khởi kiến chấp nơi không. Do nghĩa này nên không thấy sắc không không thấy sắc chẳng không. Như kệ của Luận nói:

*Nếu thành tựu nơi không  
Tức tất cả đều đúng  
Nếu chẳng thành nơi không  
Tức tất cả không đúng.*

*Giải thích:* Đây tức nói chánh kiến về không. Những gì là tất cả đều đúng? Nghĩa là có sinh khởi v.v... Vì sao là đúng? Tức là có không v.v... cùng với mắt v.v..., tự thể đều là không. Như người nam do huyễn hóa. Tự thể của người nam là không. Vì sao? Vì dựa vào các duyên tụ tập làm thể. Thế nào là thể? Thể nghĩa là khổ. Vì sao là khổ? Nghĩa là sự sinh khởi ấy gọi là khổ. Thấy rõ các hành như khổ v.v... gọi là khổ đế. Thế nào là tập? Nghĩa là nhân sinh khởi khổ gọi là tập. Lại nữa, tập là từ đây sinh khởi khổ nên gọi là tập. Nếu thấy rõ các hành như tập v.v... gọi là tập đế. Nhân của khổ diệt gọi đó là diệt. Thấy rõ các hành như diệt v.v... gọi là diệt đế. Vì đạt được phương tiện diệt trừ nhân của khổ nên gọi là đạo. Nếu thấy rõ các hành như đạo v.v... gọi là đạo đế. Thánh đế kia như thế là có, nên pháp ấy được thành. Do trí tự nhiên giác ngộ đối với tất cả hành, nên gọi là Phật, là tùy thuận nơi hàng Thanh văn thuyết giảng, như kinh nói: Đức Phật nói với các Tỳ-kheo: Như thế là khổ ấy, Ta vào thời xa xưa, không nghe trong các pháp có được mắt sinh khởi trí, sinh khởi minh, sinh khởi giác, sinh khởi các thể như vậy,

tự thể đều như huyễn. Trong đệ nhất nghĩa thấy không sinh khởi, gọi là thấy Thánh đế. Như Kinh Văn Thù Đạo Hành nói: Đức Phật bảo Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi: Nếu thấy tất cả các pháp không sinh khởi, tức là hiểu rõ về khổ đế. Nếu thấy tất cả các pháp không trụ, tức có thể đoạn trừ tập. Nếu thấy tất cả các pháp rớt ráo là Niết-bàn, tức có thể chứng đắc diệt. Nay Văn-thù-sư-lợi! Nếu thấy tất cả các pháp không có tự thể, tức là tu đạo. Do nghĩa ấy, nên trong Đại thừa, đạo lý Thánh đế được thành. Đạo lý thành nên trí tuệ được thành. Trí tuệ thành nên tất cả đều có thể thành tựu. Nếu hủy báng không, tức như kệ trên đã nói: *Nếu chẳng thành nơi không, Tất cả đều chẳng đúng*. Như kệ của Luận nêu rõ:

*Ông nay mang lỗi mình  
Lại muốn trao cho Tôi?  
Cũng như người cỡi ngựa  
Tự quên ngựa mình cỡi.*

*Giải thích:* Nếu ông chẳng muốn khiến không có lỗi, tức nay sẽ nêu bày. Như kệ của Luận nói:

*Ông nếu thấy các pháp  
Thấy đều có tự Thể  
Các Thể không nhân duyên  
Lại thành chấp tự nhiên.*

*Giải thích:* Nếu thấy các thể có tự thể, tức không có các thể từ nhân duyên sinh, là không đợi nhân duyên mà có Thể.

Lại nữa, nếu thấy các thể có tự thể, nay sẽ nói về lỗi. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu nhân quả không đợi  
Người tạo cùng tạo nghiệp  
Cho đến sinh khởi diệt  
Tất cả pháp đều hoại.*

*Giải thích:* Đây là cho: Không đợi nhân duyên thì nghĩa của nhân quả v.v... đều cũng không thành. Ông vì sao đối với nghĩa không vọng sinh phân biệt? Ví như đứa bé thấy hình vẽ Dạ-xoa mà sinh tâm sợ hãi, lớn tướng kêu la. Nếu sắc v.v... là không, tức không có tự thể, như hoa nơi hư không. Người tạo phân biệt ấy, chẳng nên đối với điều đó sinh sợ hãi. Do đấy, Như kệ của Luận nói:

*Pháp từ các duyên sinh  
 Tôi nói tức là không  
 Chỉ là giả danh tự  
 Cũng là nghĩa trung đạo.*

*Giải thích:* Các thể như mắt v.v... từ duyên sinh khởi. Trong các duyên, mắt v.v... chẳng phải là có, chẳng phải là không, chẳng phải là cũng có cũng không, chẳng phải là phi có, chẳng phải là phi không, chẳng phải là khác, chẳng phải là một, chẳng phải là tự, chẳng phải là tha, cũng chẳng phải là cùng cả hai, chẳng phải là không cùng cả hai. Hiện có từ duyên sinh khởi, trong đệ nhất nghĩa, tự thể là không sinh khởi. Dựa nơi thể để nên có mắt v.v... sinh khởi.

Tôi nói mọi thứ sinh khởi ấy là không: Nghĩa là tự thể không. Như kệ của Kinh nêu:

*Từ duyên chẳng gọi sinh  
 Pháp sinh không tự Thể  
 Nếu có thuộc nơi duyên  
 Đấy tức gọi là không.  
 Thế gian xuất thế gian  
 Chỉ là giả thiết lập  
 Người hiểu rõ về không  
 Gọi là chẳng phóng dật.*

Như Kinh Lăng Già nói: Tự thể không sinh khởi. Thể không sinh khởi, như Đức Phật nói với Bồ-tát Đại Tuệ: Ta nói tất cả pháp

là không. Nếu nói từ duyên sinh, cũng là tên gọi khác của không. Vì sao? Vì nhân được thiết lập, nên pháp thể gian xuất thể gian đều là đối tượng tạo tác của thể đế. Thiết lập danh tự như thể tức là trung đạo. Như nơi kinh Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật nói: Thế nào gọi là trung đạo? Nghĩa là lìa các biên có sinh không sinh cùng có không v.v... nên gọi là trung đạo. Đó là các thể không sinh không chẳng sinh. Chẳng phải là có, chẳng phải là không. Chẳng phải là thường, chẳng phải là vô thường. Chẳng phải là không, chẳng phải là chẳng không. Người tu trung đạo, lúc quán xét, không thấy mắt có Thể, không thấy mắt không Thể. Cho đến sắc thọ tướng hành thức, không thấy có Thể, không thấy không Thể. Lại như Kinh Bảo Tích, Đức Thế Tôn bảo Tôn giả Đại Ca-diếp: Có là một biên. Không là một biên. Lìa hai biên tức không có sắc, không có thọ tướng hành thức. Trung đạo như thế gọi là phương tiện chứng đắc thật tướng. Do đây nên như kệ của Luận nói:

*Chưa từng có một pháp  
Không từ nhân duyên sinh  
Như vậy tất cả pháp  
Không gì chẳng là không.*

*Giải thích:* Đây tức cho vật từ duyên sinh khởi. Ví như người huyễn v.v... rất ráo là không có Thể. Người của Tăng khư nói: Như hư không v.v... là chẳng từ duyên sinh. Pháp từ duyên sinh là nêu ra nhân. Ở trong Tông kia là nghĩa của một phần, thì nghĩa ấy chẳng thành, tức là lỗi của nhân đã nêu ra. Luận giả nêu rõ: Lỗi của hư không, như trước đã nói. Lỗi lầm lớn, nay tự nơi thân ông, khó có thể tránh khỏi. Thế nào là lỗi? Như kệ của Luận nói:

*Nếu tất cả chẳng không  
Không sinh cũng không diệt  
Không Thể bốn Thánh đế  
Lỗi lại nơi thân ông.*

*Giải thích:* Nghĩa này là thế nào? Nếu khổ chẳng phải là không, mà cho là có tự thể, tức không có người tạo. Không có người tạo, nên không từ duyên sinh. Người chấp là có, ở trong thế đế cũng không tin hiểu, hướng chi là đệ nhất nghĩa. Do đây nên như kệ của Luận nói:

*Không từ nơi duyên sinh  
Xứ nào nên có khổ  
Vô thường tức nghĩa khổ  
Khổ kia không tự Thể.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là nếu không từ nhân duyên sinh, tức là thường. Thường tức chẳng phải khổ. Người của Kinh Bộ nói: Nếu vô thường nên khổ. Khổ nên vô ngã. Nếu vô ngã tức không có tự thể. Do như thế nên khổ không có tự thể.

Luận giả nêu bày: Điều ông đã nói, nghĩa không tương ưng. Như kệ của Luận nói:

*Khổ đã không tự Thể  
Xứ nào sẽ có tập  
Do tập là không có  
Tức là phá nơi không.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là thế của khổ không sinh khởi. Vì sao? Vì nếu có tự thể thì không đợi nhân duyên để có. Như kệ của Luận nói:

*Khổ nếu định có tánh  
Trước nay là không thấy  
Hiện tại làm sao thấy  
Tánh ấy không đổi khác.*

*Giải thích:* Nếu trước không thấy tánh của khổ, thì lúc đạt được Thánh quả cũng nên không thấy. Vì sao? Vì tánh nếu cố định, làm sao có thể thấy? Như kệ của Luận nói:



*Khổ nếu như có Thể*  
*Không nên có nghĩa diệt*  
*Ông chấp trước có Thể*  
*Tức phá nơi Thể diệt.*  
*Khổ nếu có tánh định*  
*Tức không có tu đạo*  
*Đạo nếu có thể tu*  
*Tức không có tánh định.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là, nếu có Thể của diệt, tức có Thể của khổ. Người tu làm sao thường xuyên khởi chánh kiến, nên gọi là tu. Nếu thể của đạo ấy trước đã thành tựu, mà có sinh khởi, là không đúng. Nếu muốn tránh khỏi những lỗi ấy, nên nói đạo có thể tu tập. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu đạo là nên tu*  
*Tức không có tự Thể*  
*Khổ tập cho đến diệt*  
*Chúng tức đều là không.*

*Giải thích:* Đây tức cho đạo có nghĩa sinh khởi, nếu thành cũng không lia không có tự thể. Do vậy nên như kệ trên đã nêu về đạo lý, khổ là không sinh khởi, do khổ là không, nên diệt tức là vô thể. Nếu nói là đạo của diệt khổ, như kệ của Luận nêu:

*Là đạo của diệt khổ*  
*Sao có đạo nên đắc*  
*Không mở tự thể khổ*  
*Cũng không mở nhân khổ.*

*Giải thích:* Đây tức như ông đã nói về đạo lý khổ có tự thể. Nếu có tự thể tức không thể mở bỏ, cũng không mở bỏ lỗi nơi nhân của khổ. Nghĩa đoạn trừ không thành. Không đoạn trừ thể của nhân, nên đoạn trừ tức vô thể. Thể của ái không dứt hết, tức nghĩa có dứt hết

không thành, diệt gọi là vô thể. Do vô thể nên nghĩa chứng đắc diệt không thành. Nếu không chứng đắc diệt thì đạo hướng đến diệt có tự thể, tức không có tu. Nếu không tu đạo thì cũng không có người chứng bốn quả. Nếu muốn có được người chứng quả, mà kiến chấp có tự thể không bỏ, tức nay nên hỏi vì sao không bỏ? Nếu quả của đối tượng chứng đắc có tự thể, thì vì sao lại nói có người của chủ thể chứng đắc. Do đây nên như kệ của Luận nói:

*Tự Thể quả đã không  
Trụ quả hướng cũng không  
Do không có tám người  
Tức không có Tăng bảo.*

*Giải thích:* Tám người: Là bốn đạo (bốn hướng) và bốn quả, vì người có sai biệt. Người là thể nào? Nghĩa là trong hàng người, có người hơn hẳn là sĩ phu v.v... Nếu bốn Thánh đế không có tự thể, thì chẳng phải chỉ riêng là không có Tăng bảo. Như kệ của Luận nói:

*Nếu không bốn Thánh đế  
Cũng không có Pháp bảo  
Không có Pháp, Tăng bảo  
Làm sao có được Phật?*

*Giải thích:* Phật: Tức có thể dùng pháp để giác ngộ đệ tử, nên gọi là Phật. Lại nữa, nay hỏi người chấp có tự thể: Đức Phật Thế Tôn là có tự thể hay là không có tự thể?

*Hỏi:* Đây có lỗi gì mà nêu câu hỏi?

*Đáp:* Nếu ông muốn có được Phật có tự thể, tức không dựa vào sự giác ngộ về chân như để gọi là Phật. Như kệ của Luận nêu:

*Không do giác làm duyên  
Phật rơi lỗi không duyên  
Không do Phật làm duyên  
Giác rơi lỗi không duyên.*

*Phật nếu có tự Thể  
 Các Bồ-tát tu hành  
 Vì Phật sinh tinh tấn  
 Không thể được thành Phật.  
 Là pháp cùng phi pháp  
 Không người có thể tạo  
 Chẳng không đâu cần tạo  
 Có thể tạo, không đúng.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là nếu pháp có tự thể, mà khởi người tạo tác là không đúng. Lại, ý của ông cho cũng không kéo dài nhỏ khiến lớn, cũng không làm rõ tối khiến sáng. Lỗi ấy như trước đã nói. Người của Tự Bộ cho: Vì sao người tạo tác đều không có tự thể? Luận giả nói: Người tạo tác xú xú đều thấy không có tự thể. Ví như các sự việc do huyễn tạo. Những nội nhập v.v... có hành tác cũng như vậy. Nhưng những nội nhập ấy cũng không có tự thể. Nếu có một vật có tự thể, tức trái với nghĩa trước. Đây nghĩa là không có Thể của đối tượng được tạo tác. Ông chấp có tự thể. Thể nếu có, ông có thể vì tôi nêu bày phân minh. Nếu nói có tạo tác cùng có Thể, thì thể giống với những vật gì. Vì vậy những điều ông đã nói đều là tà kiến. Như kệ của Luận nêu:

*Không nhân pháp phi pháp  
 Quả bị lỗi không nhân  
 Nếu lia pháp phi pháp  
 Ông được quả không đợi.*

*Giải thích:* Nếu ý của ông cho không trái với Luận thế gian, nói như thế là muốn có được pháp, phi pháp. Như kệ của Luận nói:

*Nếu ông muốn có được  
 Nhân quả pháp phi pháp  
 Từ pháp phi pháp sinh  
 Vì sao chẳng là không?*

*Giải thích:* Đây nghĩa là phạm có sinh khởi đều là không. Ví như sự việc do duyên tạo tác. Chẳng phải riêng trái với tự tông của ông, nay lại có lỗi khác. Như kệ của Luận nói:

*Tất cả sự ngôn thuyết  
Thế gian đều bị phá  
Nếu hoại pháp duyên khởi  
Nghĩa không cũng chẳng thành.*

*Giải thích:* Ngôn thuyết: Nghĩa là tạo lời nói như thế: Tạo bình chén. Tạo y phục. Đè-bà-đạt-đa nói dẫn bò trắng đến, vì Tôi muốn uống sữa. Nếu bình chén v.v... có tự thể, vì cần có người tạo, là không đúng. Hoặc không muốn có được từ duyên khởi, tức như kệ trên đã nêu:

*Nếu hoại pháp duyên khởi  
Nghĩa không cũng chẳng thành.*

Ông hoại nghĩa không thì mắc phải những lỗi gì? Như kệ của Luận nêu rõ:

*Một vật không cần tạo  
Cũng không người khởi nghiệp  
Không tạo gọi người tạo  
Tức hoại nơi nghĩa không.  
Không sinh cũng không diệt  
Đấy tức gọi là thường  
Vô số các vật loại  
Đều trụ nơi tự Thể.*

*Giải thích:* Thế nào là vật loại? Ví như hình vẽ trên tường có nhiều thứ màu sắc, nhiều thứ hình tượng, nhiều thứ tên họ, nhiều thứ lượng v.v... có sai biệt. Thế nào gọi là trụ nơi tự thể? Nghĩa là không có người tạo tác, gọi là trụ nơi tự thể. Do chẳng hoại nên gọi là thường. Hoặc người nói thường, như kệ của Luận nêu:

*Người chưa đạt nên đạt  
Cùng tận nghiệp biên khổ  
Hết thấy phiền não đoạn  
Do không có nghĩa không.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là pháp thù thắng của thế gian xuất thế gian đã được chứng đắc. Cùng dứt hết biên vực của khổ, không cần tu pháp đối trị, theo tướng đã nêu bày nhưng không muốn được. Như thế là muốn được pháp từ duyên khởi, như huyền như dợn nắng. Vì tự thể không sinh khởi. Do có Thể không Thể v.v... đều có lỗi. Mắt tuệ bị ngăn che, tức vọng thấy các pháp không từ duyên khởi. Thấy ấy là thấy của thế đế. Vọng chấp là thuộc về đệ nhất nghĩa. Vọng chấp đó thấy những gì? Như kệ của Luận nêu:

*Đó là khổ cùng tập  
Cho đến nơi diệt, đạo  
Thấy đều có sinh diệt  
Thấy ấy gọi chẳng thấy.*

*Giải thích:* Thế nào là chẳng thấy? Nghĩa là chẳng thấy pháp duyên khởi như thật.

Người của Tự Bộ nói: Nếu lia các hành như thấy khổ v.v... thì không có pháp thấy đế riêng. Luận giả cho: Người thấy đế có những nghĩa gì? Người của Tự Bộ nói: Nghĩa là thấy các nhập bên trong v.v... có tự thể, không điên đảo.

Luận giả nêu rõ: Ông đã nói về đạo lý như sinh khởi, tức như trước nay đã ngăn trừ. Thấy khổ v.v... là không sinh khởi, là nghĩa thấy đế được thành. Ông vừa nói thấy các nhập bên trong cùng có tự thể, không điên đảo, là lời nói điên đảo. Tức điều mong muốn của ông, nghĩa ấy là chẳng thành. Phải nên quán xét kỹ. Thế nào là thấy khổ, chẳng phải như con theo mẹ để đòi có được một chút vui mừng, tay chỉ rõ, miệng nói là có được.

Trong Phẩm này, vì người của Tự Bộ đã nêu bày có lỗi lầm, nên ngăn trừ sự đối trị của không, nêu rõ Thánh đế là vô thể, khiến vật tin hiểu, là ý nghĩa của phẩm này. Từ đây tiếp xuống là nêu dẫn kinh để làm rõ sự thành tựu. Như nơi Kinh Phạm Vương Sở Vấn nói: Đức Phật nói với Phạm vương: Do môn này nên biết khổ chẳng phải là Thánh đế. Biết tập diệt đạo cũng chẳng phải là Thánh đế. Lại nữa, thế nào là Thánh đế? Này Phạm vương! Nếu khổ không sinh khởi, đó gọi là Thánh đế. Tập không thể sinh khởi, đó gọi là Thánh đế. Thấy tất cả pháp rớt ráo như Niết-bàn, không sinh diệt, đó gọi là Thánh đế. Nếu nhận biết các pháp là bình đẳng không hai để tu đạo, đó gọi là Thánh đế. Thế nên kinh nêu rõ: Nếu thấy pháp nhân duyên, người ấy có thể thấy Phật, cũng thấy Thánh đế. Có thể chứng đắc Thánh quả, diệt trừ các phiền não.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Thánh Đế.

**HẾT - QUYỂN 14**

## BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH

### QUYỂN 15

#### Phẩm thứ 25: QUÁN VỀ NIẾT BÀN

Nay nơi Phẩm này cũng là nhằm ngăn trừ về đối tượng được đối trị của không, khiến hiểu rõ nghĩa: Niết-bàn không có tự thể, nên nêu bày.

Người của Tỳ-bà-sa nói: Vị kia trước cho: Nếu tất cả chẳng phải không, tức không có sinh diệt. Đây là nghĩa không có tự thể. Không có tự thể, như Thạch nữ sinh con. Tức không có sinh diệt. Phiền não không tự thể, nên chẳng phải là sinh diệt. Nhưng phiền não cùng với nhân của danh sắc cũng chẳng phải là sinh diệt. Như kệ ở trên nói: *Không đoạn khổ chứng diệt, Còn ai đắc Niết-bàn?* Người kia trước đã nêu bày như thế. Tôi nay muốn có được sự đoạn trừ để chứng Niết-bàn. Như kinh đã nói: Nhiễm cùng người nhiễm, cùng khởi phiền não, các thứ ấy đều diệt hết, gọi là Niết-bàn. Niết-bàn như thế là tâm được giải thoát. Ví như ngọn đèn tắt. Người đắc Niết-bàn, do phiền não có tự thể. Như vị kia trước đã nói không có tự thể, nếu không có Thể của phiền não thì cũng không có Niết-bàn. Ví như con của Thạch nữ. Lại nữa, nếu dùng không có tự thể làm nghiệm xét, không đắc Niết-bàn, là cũng phá bỏ nghĩa đắc Niết-bàn, tức là phá bỏ thể của pháp có sai biệt, là lỗi của vị kia nêu ra nhân, lập nghĩa.

Luận giả nói: Ông nêu bày là không đúng. Các pháp không có tự thể, như đèn huyễn tắt, là cũng không trái với cảnh giới của trí thuộc thể đế. Không có tự thể, là từ nhân duyên vô thỉ, lần lượt sinh khởi, như huyễn, như dọn nắng. Các hành không sinh khởi tức là Niết-bàn. Chúng đắc Niết-bàn cũng lại như thế, là không có tự thể. Tôi cũng không lập vô thể là thể, nên không có lỗi về lập nghĩa. Ở trên nêu dẫn Thạch nữ làm dụ, tức ở trong đệ nhất nghĩa được thành. Ông chấp nghĩa có tự thể là không thể hoại, nên có sự đoạn trừ, là không đúng. Do đây nên nếu không thấy lý chân thật, mà nói có tự thể, thì nghĩa đắc Niết-bàn là không thành. Tự thể của pháp hoại. Sự việc này là thế nào? Ông vừa nêu ra nhân, lập nghĩa nêu thí dụ, ba pháp đều chẳng thành, nên có lỗi.

Lại nữa, người của Tỳ-bà-sa nói: Như kệ kia đã nêu rõ: “*Nếu tắt cả chẳng không, Tức không có sinh diệt, Không đoạn khổ chứng diệt, Còn ai đắc Niết-bàn?*” là không đúng. Tôi nay lập có Niết-bàn. Thế nào là Niết-bàn? Nghĩa là trong đệ nhất nghĩa, các hành có tự thể, đoạn trừ các phiền não cùng diệt danh sắc nên được Niết-bàn, chẳng phải như sừng lạc đà. Niết-bàn không như thế. Tức có Thể, có đoạn dứt, có diệt trừ, có chứng đắc.

Luận giả nêu: Như kệ trước đã nói: *Nếu tắt cả chẳng không* v.v... Ở đây cho là có tự thể, không thể hoại, nên là tự thể. Nếu là tự tông nêu ra nhân lập dụ có tương tự, thì đối tượng thành chủ thể thành tức là có sức mạnh. Nhưng nay không có sức ấy, nên nghĩa của nhân cùng với dụ cũng chẳng thành. Lại cũng trái với nghĩa của ông đã lập ở trước. Tôi nay hỏi ông về Niết-bàn đã được lập là đệ nhất nghĩa đế, hay là thể đế? Nếu muốn được là đệ nhất nghĩa đế, Tôi nay sẽ đáp, như kệ của Luận nói:

*Không thoái cũng không đắc  
Chẳng đoạn cũng chẳng thường*



*Không sinh cũng không diệt  
Nói đây là Niết-bàn.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là, Niết-bàn như thế, là điều mong muốn đạt được của Tôi. Như ông đã nêu, là đoạn, là diệt, là nêu ra nhân. Tức đoạn trừ các phiền não, đặc Niết-bàn. Những thứ ấy là nghĩa của nhân, nay đều không thành. Do tâm điên đảo nên nói như thế, nghĩa đều không đúng.

Lại nữa, những người chấp có Niết-bàn, hoặc nói Niết-bàn là pháp chân thật. Hoặc nói Niết-bàn là pháp thiết lập. Cả hai đều không đúng. Do nghĩa ấy nên tiếp theo cần quán xét. Như kệ của Luận nêu rõ:

*Niết-bàn có tự Thể  
Tức thuộc tướng già chết  
Niết-bàn nếu là Thể  
Tức là pháp hữu vi.*

*Giải thích:* Đây tức nếu Niết-bàn có tự thể, là không nghiệm xét để có thể tin hiểu. Nếu khiến Niết-bàn có Thể, tức rơi vào tướng già chết. Vì sao? Vì không có Thể lìa tướng già chết. Cũng không có tướng già tướng chết lìa thể. Người của Tiểu thừa không muốn Niết-bàn có tướng già chết. Do đây nên như Tôi nêu ra nghiệm xét. Trong đệ nhất nghĩa, Niết-bàn chẳng phải là thể, không có tướng già chết. Ví như Thạch nữ sinh con. Thể nên nghĩa của nhân nơi Tông ông là không thành. Nhân không thành nên cũng cùng với nghĩa chánh trái nhau. Lại nữa, nay lại có thêm lỗi. Nếu ông không muốn Niết-bàn là hữu vi, mà muốn có được Niết-bàn là vô vi, là không đúng. Vì không nơi chốn nào có một vật là thể, lại là vô vi. Nay nên lập nghiệm xét. Niết-bàn chẳng phải là thể, vô vi. Ví như hoa nơi hư không. Lại nói về lỗi kia. Như kệ của Luận nói:

*Niết-bàn nếu có Thể  
Vì sao là không nhân*

*Cũng không có một pháp  
Là nhân mà có được.*

*Giải thích:* Đây tức cho thể đều nhờ nơi nhân nên mới được thiết lập. Niết-bàn là thể thì không thể không có nhân. Do đây nên ở đây nêu ra nghiệm xét. Niết-bàn chẳng phải là thể, là không nhân có thể thiết lập. Ví như sừng thỏ. Đa-ma-la-bạt cùng người của Kinh Bộ nói: Như Sư của Tỳ-bà-sa nói, Niết-bàn như đèn tắt. Tôi nay nói Niết-bàn chỉ là không sinh khởi, ở trong thể để thiết lập là có. Chỗ lập của Tôi, về nghĩa là tương ưng. Luận giả nêu rõ: Nay đáp lại điều ấy, như kệ của Luận nói:

*Niết-bàn ông phi thể  
Vì sao là không Thể?  
Nếu Niết-bàn không Thể  
Vì sao là không nhân?*

*Giải thích:* Người của Tỳ-bà-sa v.v... phân biệt Niết-bàn là đệ nhất nghĩa, do khéo dứt trừ phiền não làm nhân. Nay nghĩa của ông chẳng phải là thể như vậy, nhưng nói Niết-bàn là vô thể, là không thiện v.v... chẳng? Nghĩa đều không đúng. Ví như hoa nơi hư không. Nếu nói Niết-bàn là không thật vì không có tự thể, là không có nghiệm xét như thể, có thể khiến hiểu rõ. Niết-bàn chẳng phải là vô thể, tức chỗ nêu bày của ông khó khiến người hiểu. Lại nữa, Tỳ-bà-sa phân biệt Niết-bàn, trước là có Thể, sau là không Thể, dùng đèn làm dụ: Đây là làm rõ về sự hiểu biết của thế gian. Do đèn lúc chưa tắt là có Thể. Tắt rồi là không Thể. Nếu ông cho không Thể là đồng với đèn đã tắt kia, như kệ đã nêu: *Nếu Niết-bàn không Thể, Vì sao là không nhân?* Đây nghĩa là như đèn không Thể, nhưng có nhân thiết lập làm đèn, là như phiền não của các ám là không Thể, nhưng có nhân để thiết lập làm Niết-bàn. Như kệ của Luận nói:

*Niết-bàn phi vô Thể  
Nhưng không dựa nơi nhân*

*Nếu không nhân không duyên  
Đó gọi là Niết-bàn.*

*Giải thích:* Như ông đã nói, Niết-bàn vô Thể, là đệ nhất nghĩa. Do đây nên nhân có tướng đi lại lưu chuyển để thiết lập có sinh tử, Niết-bàn, có Thể, không Thể, là trong thế đế đã nêu bày, chẳng phải là đệ nhất nghĩa. Như kệ của Luận nói:

*Đại sư đã nêu giảng  
Đoạn có đoạn phi có  
Thể nên biết Niết-bàn  
Phi không cũng phi có.*

*Giải thích:* Như kinh nói: Hoặc có người do có nên cầu ra khỏi có. Hoặc có người chẳng do có nên cầu ra khỏi có, là đều không đúng. Nếu nói Niết-bàn là thể, tức không đúng.

Độc-tử-bộ nói: Tôi nay lập Niết-bàn, cùng với vị kia không đồng. Có nghĩa là thể, có nghĩa là phi thể. Tức có hai nghĩa nên không có lỗi như trên. Nghĩa này nên ứng hợp.

Luận giả nêu rõ: Ông đã lập như thế, nghĩa ấy là không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Nếu ông nói Niết-bàn  
Là Thể là phi Thể  
Niết-bàn nếu là Thể  
Giải thoát là không đúng.*

*Giải thích:* Đây tức nói thể, phi thể là trái nhau. Nếu là thể tức chẳng phải là phi thể. Nếu là phi thể thì chẳng là thể. Nếu cùng đôi đũa, tức có tướng thể, phi thể. Người nói như vậy là nghĩa không tương ưng. Vì sao? Vì có lỗi là phân biệt chấp trước. Độc-tử-bộ nói: Niết-bàn, thể nào là phi thể? Nghĩa là thân cùng các căn là vô thể, nên gọi là phi thể. Thế nào là thể? Nghĩa là có an lạc rốt ráo vô thượng, nên gọi là thể. Luận giả nêu rõ: Lời ấy là không phải. Các

căn của thân cùng giác (tâm) đều đã ngăn trừ, cũng tức là ngăn trừ chấp không sinh khởi. An lạc rốt ráo vô thường: Như đã ngăn trừ về pháp hữu vi sinh khởi, tức cũng ngăn trừ sự an lạc kia. Nếu muốn dùng an lạc vô vi, khiến vật tin hiểu, là không có nghiệm xét về thể ấy, nên nghĩa đã lập của ông là không tương ưng. Lại nữa, nếu nói Niết-bàn có tự thể, như kệ của Luận nêu rõ:

*Nếu ông nói Niết-bàn  
Hai cùng có tự Thể  
Niết-bàn là vô vi  
Hai Thể là hữu vi.*

*Giải thích:* Kệ này hiển bày về nghĩa gì? Là hiển bày ngoài thể phi thể riêng có tướng Niết-bàn. Nếu pháp kia cùng với pháp này có tướng riêng, nhưng là thể của pháp, là không đúng. Ví như nước cùng với lửa. Như vậy, thể, phi thể là tướng của Niết-bàn, là không đúng.

Lại nữa, người của Kinh Bộ nói: Niết-bàn là phi thể, phi phi thể, nên đều không thể nêu bày. Vị kia vừa nói có lỗi của hai thể cùng hữu vi là không đúng.

Luận giả nêu rõ: Cũng không có sự việc ấy. Nay đáp lại lời này như kệ của Luận nói:

*Ông nếu nói Niết-bàn  
Phi Thể, phi phi Thể  
Thể, phi Thể nếu thành  
Hai phi Thể cũng thành.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là như sáng cùng với tối. Có sáng nên có thể nói tối. Như thế, có Thể phi thể, nên có phi thể phi phi thể được thành. Lại như kệ của Luận nói:

*Phi Thể, phi phi Thể  
Nếu chúng là Niết-bàn*

*Như vậy hai phi Thế  
Do pháp gì hiểu rõ?*

*Giải thích:* Ở đây nếu nói do trí có thể nhận biết rõ, thì trí này trước đã ngăn trừ. Như kệ của Luận nói:

*Như Lai sau diệt độ  
Chẳng nói có cùng không  
Cũng chẳng nói có không  
Phi có cùng phi không.  
Như Lai đời hiện tại  
Chẳng nói có cùng không  
Cũng chẳng nói có không  
Phi có cùng phi không.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là trong thân có thần (chấp thọ). Thần cùng với thân là một. Thần cùng với thân là khác. Lìa thân có thần, tức thân là thần. Trong các thứ không ghi nhận, đều không nói. Vì thế trong đệ nhất nghĩa, Niết-bàn không thành. Ông nêu ra nhân, nghĩa cũng không thành. Lỗi ấy ở nơi ông.

Người của Tỳ-bà-sa lại nói: Trong đệ nhất nghĩa có Niết-bàn, vì có người sợ hãi sinh tử. Do cầu Niết-bàn nên khởi siêng năng tinh tấn. Luận giả nói: Như trong Tông của Tôi không thấy có người đạt được Niết-bàn kia. Vì trong đệ nhất nghĩa, sinh tử và Niết-bàn cùng không sai biệt. Như kệ của Luận nêu:

*Biên sinh tử, Niết-bàn  
Không có chút sai biệt  
Biên Niết-bàn, sinh tử  
Cũng không chút sai biệt.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là sinh tử, Niết-bàn đồng không có đối tượng thủ đắc. Cả hai đều không thể thủ đắc. Cũng như tánh phân biệt là không. Sinh tử, Niết-bàn đều không thể thủ đắc đã khiến tin

hiểu. Thế nên như ông đã nói vì cầu đắc Niết-bàn nên khởi tinh tấn làm nhân, nghĩa ấy là không thành. Cũng trái nơi nghĩa. Nay do Niết-bàn sinh tử khiến hiểu rõ, như kệ của Luận nói:

*Biên sinh tử, Niết-bàn  
Biên Niết-bàn, sinh tử  
Ở giữa hai thứ ấy  
Không có chút pháp nào.*

*Giải thích:* Niết-bàn: Là tên gọi khác của chân như, pháp giới không. Chân như không biệt dị. Ví như hư không. Tuy có sự khác biệt của phương sở, nhưng không có dị tướng.

Người của Tỳ-bà-sa nói: Vị kia nêu tất cả ác kiến đều do có thể xuất ly không, cùng muốn có được Niết-bàn là không. Nếu cho Niết-bàn là không thể đối trị các kiến chấp, là không đúng. Thế nên có Niết-bàn là sự đối trị. Ví như ánh sáng đối trị bóng tối. Luận giả nêu rõ: Ở đây nếu cho ánh sáng của đèn có thể soi chiếu cùng có thể tánh là không thành, nên dụ của ông là vô thể, là lỗi của chủ thể thành lập. Tôi nói không, nghĩa là tất cả các pháp không thể thủ đắc. Tức là nói có sự đối trị của có sở đắc. Nhưng cảnh giới có sở đắc kia, nơi tất cả thời là không thể thủ đắc. Do không chẳng phải là có Thể, nên không sinh. Ví như hoa nơi hư không. Cũng chẳng phải là không, như trước đã nói về ngăn trừ. Kẻ chấp trước nơi không cũng là tà kiến. Vì vậy, người trí nên bỏ chấp ấy. Nếu là kẻ vô trí chấp không có Thể. Không có Thể, tức không có lợi ích. Như nơi Kinh Bảo Tích nói: Đức Phật bảo Tôn giả Đại Ca-diếp: Nếu có người nói có thể thấy không, Ta nói kẻ ấy là chẳng thể đối trị. Như thế, nên nghĩa của không chẳng thành. Ông nói đối trị làm nhân, thì nghĩa của nhân không thành.

Lại nữa, nếu trong đệ nhất nghĩa có kiến chấp ấy, thì pháp đối trị kia có thể thành. Nay quán xét các kiến chấp ấy là không có. Như kệ của Luận nêu:

*Sau diệt độ có không  
 Cùng các kiến như thường  
 Niết-bàn biên trước sau  
 Chỗ nương dựa các kiến.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là Đức Như Lai sau khi diệt độ, là có Như Lai hay là không có Như Lai. Là cũng có Như Lai, cũng không có Như Lai. Là chẳng phải có Như Lai, chẳng phải không Như Lai. Thế gian hữu biên, thế gian vô biên. Cũng hữu biên cũng vô biên. Chẳng phải là hữu biên, chẳng phải là vô biên. Cho đến thế gian là thường, thế gian là vô thường, cũng thường cũng vô thường, chẳng phải là thường, chẳng phải là vô thường. Như vậy, bốn kiến chấp có mười hai thứ. Như Lai sau diệt độ dựa nơi Niết-bàn khởi. Thế gian hữu biên v.v... là dựa nơi vị lai khởi. Thế gian là thường v.v... là dựa nơi quá khứ khởi. Những kiến chấp như thế, vì sao dấy khởi? Là do có lỗi của tập khí phân biệt hư vọng. Nhưng phân biệt ấy không có tự thể, đã khiến hiểu rõ. Do đây nên như kệ của Luận nói:

*Các thể thấy đều không  
 Sao có biên, không biên  
 Cũng biên cũng không biên  
 Phi biên phi không biên?  
 Sao có vật đây kia  
 Sao có thường vô thường  
 Cũng thường cũng vô thường  
 Phi thường phi vô thường?*

*Giải thích:* Cảnh giới nơi đối tượng nương dựa của sự phân biệt như thế v.v... là vô thể. Nơi chôn nương dựa kia đã vô thể, thì tâm phân biệt cũng vô thể. Vì sao? Vì tất cả pháp nơi tất cả thời, tất cả chủng loại, từ các duyên hòa hợp sinh, rốt ráo là không nên không có tự tánh. Như thế trong pháp, cái gì là có biên? Ai là có biên, cũng có biên cũng không biên, chẳng phải là có biên, chẳng phải là không

biên? Cho đến cái gì là thân, ai là có thân? Thân một thần một. Thân khác thần khác? Sáu mươi hai thứ kiến chấp như vậy, ở trong Tất cánh không đều không thể thủ đắc. Do đây nên như kệ trong kinh nói:

*Chón phân biệt đã không  
Phân biệt xứ nào khởi?  
Chủ thể phân biệt diệt  
Chón phân biệt cũng mất.*

Từ phân đầu của Luận đến giờ suy tìm các pháp: Có cũng không. Không cũng không. Cũng có – cũng không cũng không. Chẳng phải là có chẳng phải là không cũng không. Đó gọi là tánh không bình đẳng nơi thật tướng của các pháp, diệt trừ các hý luận đạt được đạo an ổn. Nếu dựa trong thế đế để nêu ra nhân, tức như trước đã nói về lỗi.

Người của Kinh Bộ nói: Trong đệ nhất nghĩa có Niết-bàn. Đức Phật vì khiến chúng sinh chứng đắc, nên đã quán xét về căn, về tâm, pháp, thời, phương, vì họ thuyết giảng pháp. Nếu không có Niết-bàn, thì Đức Phật không nên tạo sự nêu giảng pháp ấy, cho đến thuyết giảng tám vạn bốn ngàn môn các hành để đối trị phiền não. Vì chứng đắc Niết-bàn nên có sự thuyết giảng. Tức có Niết-bàn.

Luận giả nêu rõ: Nếu trong đệ nhất nghĩa, dùng thuyết pháp làm nhân, là ông muốn được như thế chẳng? Như kệ của Luận nói:

*Có sở đắc đều dùng  
Hý luận dứt, an lành  
Như Lai không xứ sở  
Không một pháp để thuyết.*

*Giải thích: Có sở đắc đều dùng:* Nghĩa là cảnh giới của có sở đắc là vô thể, nên tâm có sở đắc cũng vô thể. Lại nữa, cảnh giới của có sở đắc là vô vi, nên tâm có sở đắc cũng không khởi. Như vậy, hết thấy có sở đắc đều ngưng dùng. *Hý luận dứt:* Nghĩa là cảnh giới của



có sở đắc đã vô thể, nên tướng ngôn thuyết của cảnh giới ấy cũng không khởi. Do đấy nên gọi là hý luận dứt. *An lành*: Tức là tất cả tai ương đều là vô thể, nên gọi là an lành. Do tánh phân biệt đã dứt khởi kia, nơi tất cả pháp là không thành, cùng tất cả pháp là không thể nêu bày. Nên trong đệ nhất nghĩa, dùng thuyết pháp làm nhân, như kệ ở trên nói: *Như Lai không xứ sở, Không một pháp để thuyết*.

Lại nữa, nhân nơi tự giác chứng đắc pháp chân thật, là không thể ngôn thuyết. Vì ngôn thuyết này là đồng với cảnh giới phân biệt, nên pháp chân thật được chứng đắc, là không thể ngôn thuyết. Như kệ trên đã nói.

Lại nữa, Như Lai thuyết pháp là thể nào? Vì gồm thâu các hữu, nên trong vô lượng trăm ngàn kiếp đã tích tập các tụ phước trí. Thân Phật từ tụ phước trí ấy sinh. Ví như ngọc báu Như ý đều có thể hiển hiện tất cả hình sắc. Do nguyện lực tự tại đối với tâm của tất cả chúng sinh, nên Đức Như Lai không dụng công, nhưng có âm thanh phát ra gồm thâu cả ba Thừa, là từ diệu lực của thân Phật. Người nghe hiện có, do chưa tỏ ngộ nên đều cho là Đức Như Lai thuyết pháp là vì mình. Là người thuyết pháp, tức ở trong thể để thiết lập mà có.

Lại nữa, âm chẳng phải là Như Lai. Lìa âm cũng không có Như Lai. Trước đã quán xét. Thể nên tên gọi của Như Lai, là không có một vật, không có chủ thể thuyết giảng, cũng không có người nghe, cũng không có nơi chốn giảng nói, do không có Thể thật. Như kệ trên đã nêu: *Như Lai không xứ sở v.v...*

Lại nữa, các hành là không có đối tượng tạo tác, cùng tụ của các hành là vô lậu, hai chướng đều đoạn dứt, vì tạo chỗ nương dựa cho các pháp bất cộng của Phật v.v... tức gồm đủ bốn pháp ấy nên gọi là Như Lai. Tụ của các hành kia là không có đối tượng tạo tác, nên nói có người thuyết pháp là không đúng. Cho đến người nghe, là tụ của hành hữu lậu, mà nói người nghe, người thọ nhận, đều là ngôn thuyết, không có Thể thật. Trong đệ nhất nghĩa là như huyễn như

hóa, thì ai là thuyết giảng, ai là nghe nhận? Do đây nên nói: *Như Lai không xử sở, Không một pháp để thuyết.*

Lại nữa, Như Lai, lúc hành đạo Bồ-tát đã gieo trồng nguyện lực tự tại vốn có, dùng bốn nhiếp pháp để gồm thâu các chúng sinh. Các chúng sinh ấy, do đã trồng căn thiện của định báo cùng sức mạnh của nhân duyên, do tin tưởng vui thích nơi các căn theo tâm nguyện tự tại. Vì khiến cho hết thảy chúng sinh hoan hỷ, nên có sáu mươi thứ đầy đủ. Không dụng công thuyết pháp, âm thanh dựa nơi Như Lai khởi, nhưng Đức Như Lai luôn định. Tâm lực nơi mọi tạo tác là không dụng công, giác quán (tâm tứ) là vô thể, mà nói có âm thanh phát ra, là đều không đúng. Do như thế nên như kệ nói: *Như Lai không xử sở v.v...*

Lại nữa, đối với pháp đã nêu giảng của Phật trước, tự hiểu tự chứng, tất cả các pháp đều đã được Phật trước thuyết giảng, Phật nay tùy thuận mà nói, không thêm một chữ. Do như thế nên nói: *Như Lai không xử sở v.v...*

Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, hết thảy các pháp rốt ráo là không, không có một pháp để trí của tướng chung hoặc là trí của tướng riêng có thể giữ lấy. Vì thế nên như kệ đã nêu: *Như Lai không xử sở v.v...* Như nơi Kinh Kim Cương Bát Nhã nói: Như Lai lúc làm Bồ-tát, ở nơi trụ xứ của Phật Định Quang, không có một pháp để có thể thọ nhận. Vì sao? Vì pháp là không thể giữ lấy, không thể nêu bày.

Tôi nay đem vô thể - tự thể không này, là đạo lý của Thừa tối thượng đã thuyết giảng, luận phá mọi thứ biện giải tà vạy. Nhưng các ngoại đạo kia, đã nương dựa theo những lý lẽ ác kiến, tự che giấu lỗi của Tông mình, chấp theo kiến giải sai lạc ấy, nói kệ như vậy:

*Trong đệ nhất nghĩa kia  
Phật vốn không thuyết pháp*

*Phật cũng không phân biệt  
 Nói Đại thừa chẳng đúng.  
 Vị hóa Phật thuyết pháp  
 Việc ấy tức không đúng  
 Phật không tâm thuyết pháp  
 Người hóa chẳng phải Phật.  
 Ở trong đệ nhất nghĩa  
 Vị kia cũng không thuyết  
 Tánh không không phân biệt  
 Có tâm bi chẳng đúng.  
 Chúng sinh là vô Thể  
 Cũng không có Thể Phật  
 Phật kia do vô Thể  
 Cũng không tâm từ bi.*

Ngoại đạo v.v... nói với Luận giả: Trong pháp của Phật, nếu nói trong thể để có từ bi, cũng như Thạch nữ khóc con.

Luận giả nêu bày: Ở đây nêu rõ về đệ nhất nghĩa: Là một tướng, đó là vô tướng, nên không Phật cũng không có Đại thừa. Đệ nhất nghĩa là cảnh giới của trí không hai. Ông nói kệ, chính là nói đạo lý nơi pháp Phật của Tôi. Nay sẽ vì ông nói về thân Như Lai. Thân Như Lai, tuy không phân biệt, nhưng do trước đã gieo trồng nguyện lực lợi tha, là đại thế nguyện trang nghiêm huân tu, nên có thể gồm thâu tất cả chúng sinh, nơi tất cả thời khởi hóa thân Phật. Nhân nơi hóa thân này nên có văn tự chương câu, thứ lớp phát ra âm thanh, không chung với các ngoại đạo, các hàng Thanh văn, Phật-bích-chi. Nhưng vì mở bày, diễn nói hai thứ vô ngã, vì muốn thành tựu Ba-la-mật của đệ nhất nghĩa, vì nhằm thành tựu sự hành hóa nơi Thừa tối thượng, nên gọi là Đại thừa, có Phật của đệ nhất nghĩa. Nương dựa nơi Phật ấy để khởi hóa thân. Từ hóa thân này sinh khởi sự việc thuyết giảng pháp. Do Phật của đệ nhất nghĩa làm nhân thuyết pháp nên không

hoại nghĩa của Tôi đã lập, cũng không hoại điều mong muốn của thế gian. Lại nữa, người của Tát-bà-đa (Hữu Bộ) nói: Đức Như Lai thuyết giảng pháp đều là có phân biệt nên thuyết giảng. Do nguyện lực tự tại hóa độ tâm của chúng sinh đã phát khởi nhân thuyết pháp. Ví như đã vì chúng Thanh văn v.v... thuyết giảng.

Luận giả nêu rõ: Nghĩa ấy là không đúng. Hóa Phật thuyết pháp là không phân biệt, chẳng phải như ông đã nói là hoàn toàn phân biệt. Người của Tát-bà-đa nói: Đức Phật không phân biệt mà vì chúng sinh thuyết pháp là không đúng. Không phân biệt, ví như khối đất. Luận giả nêu bày: Hóa Phật cùng với Phật của đệ nhất nghĩa không thể nói là khác, nên trong thế đế có Phật, là không ngăn trừ trong thế đế. Phật của đệ nhất nghĩa kia là nhân của sự thuyết pháp, tức cũng không ngăn trừ trong đệ nhất nghĩa. Như Lai không hý luận, nên phân biệt Như Lai hoặc có bi, hoặc không bi đều là hý luận. Hý luận như thế thấy đều vô thể. Chúng sinh của đối tượng được thương xót cùng chủ thể là người phát khởi bi, cũng đều là vô thể. Như ông trước nói: Nếu trong thế đế có bi, nghĩa là như Thạch nữ khóc con, là dụ không đúng. Tướng của bi là thế nào? Nghĩa là thấy kẻ khác có khổ, khởi tâm buồn khổ. Đó gọi là tướng của bi. Ví như người mẹ hiền hết sức yêu thương con. Chư Phật Bồ-tát đối với các chúng sinh khởi tâm thương tưởng cũng lại như vậy. Giả như khiến Thạch nữ có tâm thương xót, đối với Tôi đâu có hại gì, nhưng lại không như thế. Ví như lông rùa là không, cùng với Thái hư là không, là chẳng tương tự. Thế nên nếu như có bi, thì tâm bi của chư Phật so với tâm bi của Thạch nữ là cũng không tương tự. Tâm bi của chư Phật, là từ vô lượng kiếp nối tiếp, đã tích tập huân tu đầy đủ rốt ráo, hiện bày đầy khắp tất cả cảnh giới của các chúng sinh. Nếu Thạch nữ không có tâm bi ấy, thì chớ nên nói trong thế đế có bi cùng với tâm bi của Thạch nữ tương tự.

Phần đầu của Phẩm này, nêu dẫn người của Tỳ-bà-sa lập nghiệm xét, Luận chủ đã nói về lỗi ấy, chỉ rõ Niết-bàn là không có tự thể. Do

đấy nên từ đây tiếp xuống là dẫn kinh để hiển bày sự thành tựu. Như nơi Kinh Phạm Thiên Vương Sở Vấn, kệ nói:

*Thật không có Niết-bàn  
Như Lai nói Niết-bàn  
Như hư không tự buộc  
Như hư không tự mở.*

Phạm vương bạch Phật: Nếu có chúng sinh phân biệt, muốn đạt được tất cả pháp có sinh có diệt, thì Đức Phật đối với người ấy cũng không xuất hiện nơi thế gian. Hoặc đối với Niết-bàn khởi tướng phân biệt nói là có Thể, thì chúng sinh kia quyết định không thể ra khỏi sinh tử. Thế Tôn! Niết-bàn, nghĩa ấy là thế nào? Tất cả tướng đều vắng lặng, đó là Niết-bàn. Hết thấy sự tạo tác đều đã dừng dứt, đó là Niết-bàn. Thế Tôn! Chúng sinh ngu tối, nên ở trong pháp Phật tuy được xuất gia nhưng lại rơi trong kiên chấp của ngoại đạo cầu tìm thể của Niết-bàn. Như đối với hạt gai sợi cầu tìm dầu, chỉ tay nói là có được, đầu khác trong sữa cầu tìm sinh tô. Nếu ở trong tất cả pháp vắng lặng rốt ráo cầu tìm Niết-bàn, thì đấy là Thanh văn trong ngoại đạo tà mạn, chẳng phải là Thanh văn trong pháp Phật. Nếu là Hành giả thành tựu chánh kiến, thì không dấy khởi một pháp có sinh có diệt, cũng không muốn chứng đạt được một pháp, cũng không thấy lý của Thánh đế.

Như trong Kinh Ma Ha Bát Nhã nói: Đức Phật bảo Tôn giả Tu-bồ-đề: Niết-bàn là như huyễn như mộng, như hình bóng như dợn nắng, như hình tượng trong gương, như trăng trong nước, như thành Càn-thát-bà.

Các Kinh như thế ở đây nên nói rộng.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Niết Bàn.

## Phẩm thứ 26: QUÁN VỀ DUYÊN KHỞI CỦA THẾ ĐẾ

Nay nơi Phẩm này cũng là nhằm ngăn trừ về đối tượng đối trị của không, để nêu bày về duyên khởi của thế đế.

Người của Tự Bộ nói với Luận chủ: Kệ trước nói: *Như Lai không xú sở, Không một pháp để thuyết*, nghĩa ấy là không đúng.

Luận giả nói: Tôi nay sẽ nêu bày. Đức Như Lai vì muốn khiến cho tất cả ngoại đạo cùng các chúng sinh như hàng trời người kinh sợ về những lỗi lầm tai họa của các thứ ác kiến, mà dứt trừ chúng, nên thuyết giảng pháp duyên khởi. Đức Phật do thấu đạt về pháp duyên khởi, nên danh xưng cao xa vang khắp tất cả thế gian. Vì nhân duyên ấy nên gọi là Phật. Ông nay đối với pháp duyên khởi tạo lỗi, là tự trái với điều mong muốn. Như kệ của Luận nói:

*Bị vô minh che lấp  
Tạo tác ba thứ kia  
Các hành nghiệp hữu sau  
Do đấy đến các nẻo.*

*Giải thích:* Đối tượng được đối trị của minh gọi là vô minh. Vô minh ấy có thể ngăn che trí tuệ của chúng sinh, tạo tác các hành của hữu sau. Vì sao gọi là hữu sau? Nghĩa là người chưa thọ sinh cùng với nhân quả hòa hợp không lìa nhau, cùng hướng đến thân mạng sau, nên gọi là hữu sau. Thế nào là các hành? Hành có ba thứ: Một là pháp vô ngã. Hai là sát-na. Ba là thứ nghiệp. Ba thứ nghiệp là phước, phi phước và bất động. Lại có ba thứ nghiệp: Là thân ngữ ý. Vô minh, chẳng phải riêng là duyên của các hành, mà cũng có thể cùng với các chi sau như thức, danh sắc v.v... lần lượt làm duyên. Thế cũng chẳng phải riêng mỗi vô minh ngăn che trí tuệ của chúng sinh, mà còn có các phiền não khác. Hành: Nghĩa là pháp hữu vi tạo tác, nên gọi đấy là hành. Như kệ của Luận nêu:

*Do nhân duyên các hành  
 Thức nương nơi các nẻo  
 Thức nói tiếp dựa rồi  
 Bảy giờ danh sắc khởi.*

*Giải thích:* Thế nào là thức? Là đối với mỗi mỗi vật phân biệt giữ lấy cảnh giới, nên gọi là thức nương gá, nói là sinh. Hành duyên: Nghĩa là hành cùng với thức làm duyên, nên gọi là hành duyên. Cũng chẳng phải chỉ riêng các hành cùng với thức làm duyên. Lúc thức ấy sinh, cũng có các tâm số pháp (tâm sở) cùng sinh. Do đây nên cũng dùng các tâm số pháp làm duyên.

Lại nữa, hành duyên thức, như A-la-hán cũng có các hành, vì sao không cùng với thức làm duyên để nương gá nơi hữu sau? Là do dây ái buộc kia đã đoạn dứt, nên không cùng với thức làm duyên nương gá nơi hữu sau. Thế nên các phiền não như ái v.v... cũng cùng với thức làm duyên thọ nhận đời sau. Vì sao chỉ nói mỗi các hành? Vì các hành có sức mạnh hơn hẳn. Ví như vị vua chiến đấu được thắng trận, chẳng phải chỉ riêng mỗi vua thắng, tất cả quân binh cũng gọi là thắng, do vua là chủ, nên nói vua thắng.

Lại nữa, hoặc có người khởi ý nói như vậy: Vô minh là nhân của các hành bất thiện, là đúng. Song chỉ kẻ ngu si là bất thiện. Vì sao có thể cùng với các hành của pháp thiện làm nhân? Đây nghĩa là người chưa đoạn trừ vô minh, vì muốn thọ nhận diệu lạc nơi cõi trời, nên tạo các hành phước đức. Do đây nên vô minh cũng cùng với các hành phước đức lần lượt làm nhân.

Lại nữa, sinh tử là các hành phước đức hiện có bất thiện nơi đệ nhất nghĩa. Vì hệ thuộc nơi sinh tử đều gọi là bất thiện. Do đây nên vô minh có thể cùng chung với các hành làm duyên.

Lại nữa, ba thứ nghiệp hương thiện, bất thiện, bất động đều có thượng trung hạ sai biệt, nên các hành ấy gọi là nghiệp đi đến các

nẻo. Đi đến các nẻo, thì các Sư đều chấp chẳng đồng. Như người của Tát-bà-đa nói: Có trung âm kia, do có danh sắc nối tiếp, đi đến nương gá nơi xứ sinh. Người của Chánh Lượng Bộ, người của Đàm Vô Cúc Đa Bộ cùng nói: Không có trung âm kia. Chỉ do hành làm duyên nên thức được khởi. Bấy giờ gọi là nương gá sinh.

Lại nữa, người cho là có trung âm nói: Các chúng sinh có sắc v.v... ở một xứ diệt, thì chúng sinh có sắc ấy trở lại nối tiếp sinh, trước sau không gián đoạn, khởi đến nẻo khác, kia gọi là nương gá sinh, tương tục tùy sinh. Ví như ngọn đèn. Do đẩy nên danh sắc dựa nương nơi âm mà có nối tiếp. Từ sát-na chết đến sát-na thọ sinh, sự sinh khởi không có gián đoạn, nên gọi là thọ sinh. Ví như người hiện tại từ đây đến kia.

Lại nữa, người cho không có trung âm nói: Tử hữu, sinh hữu của cõi sắc, trung gian của hai hữu lại không có trung hữu, do là hữu lậu. Ví như cõi vô sắc, có tử hữu sinh hữu, nhưng không có trung hữu. Vì sao? Vì trung gian của tử hữu có thân sinh khởi, chẳng phải là trung âm. Thân là báo. Ví như hiện tại đã nhận được thân.

Lại nữa, có thân sinh khởi, là thuộc về khổ đế. Ví như do thể của ý làm thân đi đến xứ khác, sát-na sát-na nối tiếp, theo đây sinh khởi, nhưng không có trung hữu, chẳng phải là toàn bộ có âm. Ông lập nghĩa trung hữu, nghĩa ấy không thành.

Lại nữa, người cho có trung âm nói: Nếu không có trung âm thì làm sao có thể đến xứ thọ sinh sau? Lại, người cho không có trung âm nói: Thời gian từ tử hữu nối tiếp đến sinh hữu, như trao kính, như đèn truyền, như hành in, như ảnh gương hiện, như tiếng vang của âm thanh nơi không trung, như bóng của mặt trời mặt trăng trong nước, như hạt giống sinh mầm, như người thấy quả chua trong miệng sinh nước bọt. Như vậy, lúc âm sau nối tiếp khởi, không có trung âm qua lại truyền đây hướng đến kia. Vì thế người trí nên hiểu biết như thế. Như kệ ở trên nói: *Thức nối tiếp dựa rồi,*



*Bấy giờ danh sắc khởi.* Thế nào là danh sắc? Danh có hai loại: Một là tự đi đến các nẻo. Hai là bị phiền não sai khiến nhập trong các nẻo. Lại, danh là bốn ấm vô sắc (thọ tướng hành thức) gọi chung là danh. Thế nào là sắc? Sắc là có thể biến chuyển đổi khác nên gọi là sắc. Nghĩa là bốn đại cùng bốn trần. Chẳng phải chỉ mỗi thức làm duyên cho danh sắc. Vô minh, hành cũng làm duyên cho danh sắc. Lại nữa, thức duyên danh sắc, là thức cùng với vô minh v.v... chẳng phải là cố định cùng danh sắc làm duyên. Có xứ có hóa sinh, nên cũng cùng với sáu nhập kia làm duyên. Như người sinh nơi cõi vô sắc thì thức ấy chỉ cùng với danh làm duyên. Như kệ của Luận nói:

*Từ nơi Thế danh sắc  
Thứ lớp khởi sáu nhập  
Tình trần cùng hòa hợp  
Mà sinh khởi sáu xúc.*

*Giải thích:* Thế nào là sáu nội nhập? Nghĩa là nhãn nhập, nhĩ nhập, tỷ nhập, thiệt nhập, thân nhập, ý nhập. Nhãn nhập: Là do sắc làm cảnh giới, nên sắc thanh tịnh kia là nơi chốn nương dựa của nhãn thức, tức gọi sắc thanh tịnh dùng làm nhãn nhập. Như thế, do thanh v.v... làm cảnh giới, sắc thanh tịnh kia là nơi chốn nương dựa của các thức như nhĩ thức v.v... Gọi sắc thanh tịnh là các nhập như nhĩ nhập v.v... Do thứ lớp diệt không gián đoạn là ý nhập ấy. Thế nào là nhập? Nghĩa là thức cùng tâm tâm số pháp, từ trong sắc thanh tịnh khởi, gọi đó là nhập. Vì sao gọi là xúc? Nghĩa là cùng với thọ khổ, thọ vui, thọ không khổ không vui đều hòa hợp nên gọi là xúc. Như kệ của Luận nêu:

*Nhân nơi mắt cùng sắc  
Cùng tác ý, ba thứ  
Và danh sắc làm duyên  
Thế nên thức được sinh.*

*Giải thích:* Thức được sinh: Như mắt dùng sắc làm duyên, thức duyên nơi sắc nên thức được sinh. Như vậy, 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 kệ của Luận nói:

*Mắt, sắc cùng thức kia  
Ba thứ cùng hòa hợp  
Như thế gọi là xúc  
Từ xúc sinh khởi thọ.*

*Giải thích:* Cảnh giới cùng với căn ý, ba thứ làm một thể, nên gọi là xúc. Xúc làm duyên nên khởi ba thứ thọ. Như kệ của Luận nêu:

*Thọ làm duyên sinh ái  
Vì thọ nên khởi ái  
Ái lại làm duyên thủ  
Thủ tức có bốn thứ.*

*Giải thích:* Đây tức là tướng cầu tìm dục nên gọi là ái. Hàng phàm phu không hiểu biết, vì thọ vui nên khởi tâm tham cầu. Như dùng lưỡi liếm mật nơi dao, không biết là sau đây dao sẽ cắt vào lưỡi. Nếu vì thọ vui khởi tham, thì có thể như thế. Vì sao đối với thọ khổ, thọ không khổ không vui cũng lại khởi tham? Do vì thọ khổ thọ không khổ không vui cũng bị ái làm duyên, nên khi tiếp nhận thọ khổ cũng có tâm cầu lìa bỏ sinh, cũng là ái, vì thế không có lỗi.

Bốn thủ là dục thủ, kiến thủ, giới thủ và ngã ngữ thủ. Thế nào là thủ? Tức là nghĩa tích tập. Lại nữa, ái tăng trưởng cũng tức là thủ. Vì đạt được năm dục lạc nên khởi tâm truy cầu, cũng gọi là thủ. Như kệ của Luận nói:

*Do thủ nơi các hữu  
Nên thủ sinh khởi hữu  
Nếu không có kẻ thủ  
Thoát khỏi đoạn các hữu.*

*Giải thích:* Hữu là tướng của nghiệp. Lại nữa, hữu là tên gọi khác của sinh. Mà pháp nhân của sinh cũng gọi là hữu. Nếu như thế, vì sao tức nhân là quả? Nay hiện thấy tên gọi của quả thọ nhận từ nhân. Ví như Phật xuất thế. Vui thích nơi phần quả của năm chi như thức v.v... là thuộc về đời hiện tại, nhưng nói từ vô minh, hành sinh. Nếu được gặp bậc thiện tri thức, lắng nghe chánh pháp, khởi chánh tư duy, đối với các hành như khổ vui v.v... có thể thấy chúng là vô thường khổ không vô ngã. Lại nữa, các hành không sinh, tự thể là không, vị kia khởi trí chân thật là không còn khởi ái. Không đầy khởi ái nên không còn truy tìm. Như kệ trên nói: *Nếu không có kẻ thủ, Thoát khổ đoạn các hữu.* Nghĩa ấy là thế nào? Nghĩa là có thủ nên có hữu. Nếu không có thủ tức không có hữu. Tướng của hữu là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Năm ấm là Thể hữu  
 Từ hữu tiếp khởi sinh  
 Già bệnh chết ưu bi  
 Cùng khóc thương sầu khổ.*

*Giải thích:* Đây tức cũng nói nhân của năm ấm là thể của chi hữu. Lại nữa, nhân của năm ấm gọi là hữu, nghĩa là chẳng phải chỉ mỗi nhân của năm ấm gọi là hữu, mà nhân của bốn ấm nơi cõi vô sắc cũng gọi là hữu. Sinh: Là trước không có Thể của ấm, nay có ấm khởi. Già: Là tướng biến hoại. Chết: Là không còn thể của ấm. Bệnh: Là thân bị khổ bức bách. Ưu bi: Là từ ái biệt ly, oán ghét lại gặp gỡ v.v... Bên trong bị thiêu đốt, có tướng khởi. Khóc thương: Là những thứ yêu thương cùng quyến thuộc có phước đức bị chết mất, nhân đầy phát ra âm thanh, nói về đức hạnh của họ mà khóc than. Khổ nghĩa là thân thọ. Sầu là tâm thọ. Mệt nhọc: Là thân tâm mỗi mệt. Như thế nói rộng về sinh v.v... đều gọi là khổ, là thế nào? Như kệ của Luận nói:

*Sầu cùng với mệt nhọc  
 Đều do sinh làm nhân*

*Riêng khổ ám ấy khởi  
Hoàn toàn không tương vui.*

*Giải thích:* Riêng khổ ám khởi: Nghĩa là không cùng với vui hòa hợp. Ám nghĩa là tích tụ. Khởi: Là sinh ám. Nói tiếp: Là duyên khởi thuộc về thế đế, chẳng phải đệ nhất nghĩa. Như trong phẩm trước đã nói về không khởi khiến tin hiểu, nên chỗ lập của Tôi không bị phá. Nếu nói hành sinh tử lưu chuyển, vì sao là không khởi? Tôi nay đáp lại, như kệ của Luận nêu:

*Đó là vì sinh tử  
Căn bản của các hành  
Kẻ không trí tạo tác  
Người thấy thật, không làm.*

*Giải thích:* Các hành gốc của sinh tử, kẻ không trí tạo tác: Đây tức là kẻ không trí không thấy biết các hành từ vô thi đến nay, lần lượt từ duyên khởi, như huyễn như dợn nắng, có nhiều lỗi làm tai họa, mà lại cầu tìm vui. Vì cầu tìm vui nên tạo ra các hành phước, phi phước, bất động. Người thấy thật không tạo tác: Nghĩa là Thánh đạo đã khởi, thấy được chân thật, nên vô minh là thể của phiền não, chương ngại của trí đã đoạn trừ. Như kệ của Luận nêu:

*Vô minh nếu đã đoạn  
Các hành không còn sinh  
Tu tập về trí tuệ  
Vô minh mới được đoạn.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là các hành không sinh, là thiếu nơi duyên, như hạt giống vô thể nên mầm tức không sinh. Nay tu tập trí gì để có thể đoạn trừ vô minh? Như trong Luận này đã nói là trí chiếu duyên khởi, ngăn trừ hết thấy các thể có tự thể, hiểu rõ về cảnh giới của hai thứ vô ngã là người, pháp. Người tu trí không, là thường xuyên hành tập. Như kệ của Luận nói:

*Mỗi mỗi chi diệt rồi  
 Các chi kia không khởi  
 Chỉ riêng tụ khổ ấm  
 Gọi là vĩnh viễn diệt.*

*Giải thích:* Đây tức là mỗi mỗi hữu chi như hành v.v... khi đạo đối trị sinh khởi, tức diệt các hữu chi ấy khiến chúng không còn khởi. Do hành diệt nên thức diệt, cho đến sinh, lão tử, ưu bi cùng diệt. Chỉ riêng khổ ấm là chính thức vĩnh viễn diệt, là thuộc về thế đế. Nếu là trong đệ nhất nghĩa, thì vô minh v.v... là không sinh không diệt. Thế vì sao lại gọi là duyên khởi? Vì Đức Phật dựa nơi thế đế để nói về đệ nhất nghĩa. Nghĩa của Tôi lập là như vậy. Như kệ ở trước đã nêu: *Không dựa nơi thế đế, Không thể nói đệ nhất.* Do đây nên không hoại nghĩa của Tôi đã lập. Phần đầu của Phẩm này nêu người của Tự Bộ nói với Luận chủ về nghĩa được lập có lỗi. Nay nói rõ là không có lỗi ấy, là do duyên khởi của thế đế, khiến vật được tin hiểu, là ý nghĩa của phẩm. Như Đức Phật nói không sinh khởi gọi là duyên khởi. Ở đây cho chẳng khởi, nói là duyên khởi. Nếu các pháp kia không khởi, vì sao có diệt? Nếu có thể ở nơi không diệt hiểu rõ về không diệt, thì gọi là hiểu rõ về pháp duyên khởi.

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Duyên Khởi Của Thế Đế.

\*\*

## **Phẩm thứ 27: QUÁN VỀ TÀ KIẾN**

Nay nơi Phẩm này, cũng là nhằm ngăn trừ về đối tượng đối trị của không, khiến tin hiểu các kiến chấp là không, nên nêu bày.

Người của Tự Bộ nói: Năm thủ ấm có tự Thể, vì là kiến xứ. Ấm nếu là không, nhưng là kiến xứ thì không đúng. Năm ấm là kiến xứ

như trong Luận Câu Xá đã nói: Năm ấm kia là khô, là tập, là thế gian, là kiến xứ. Những nêu bày như vậy là có.

Luận giả nói: Điều ấy là không đúng. Nay nên quán xét về các kiến. Ở đây, như kệ của Luận nói:

*Đời quá khứ xa xưa  
Ta là có là không  
Các kiến như là thường v.v...  
Đều dựa đời trước khởi.*

*Giải thích:* Đây tức cho: Ta ở nơi quá khứ, là có chăng? Hay là không? Là cũng có cũng không? Là chẳng phải có, chẳng phải không? Các kiến chấp như thế đã dựa nơi đời quá khứ khởi. Thế gian là thường. Thế gian là vô thường. Thế gian cũng thường cũng vô thường. Thế nào là gian chẳng phải thường chẳng phải vô thường: Bốn kiến chấp ấy nhân đối đãi nơi ấm của đời hiện tại, để nêu bày về lỗi. Các kiến chấp như ấm của đời quá khứ là thường v.v... đều dựa nơi đây khởi. Dựa: Nghĩa là duyên. Là cái gì duyên? Nghĩa là các kiến chấp duyên. Kiến có nghĩa gì? Nghĩa là chấp trước nơi thủ v.v... Như kệ của Luận nói:

*Lại có các kiến khác  
Chấp vị lai chẳng khởi  
Biên vị lai có khởi  
Đều dựa vị lai sinh.*

*Giải thích:* Các kiến ấy dựa nơi đời quá khứ khởi. 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: Bốn kiến ấy là nhân nơi ấm của hiện tại. Vị lai sẽ khởi ấm, gọi là biên sau. Nay lại quán xét. Nương dựa nơi đời trước khởi các kiến, như kệ của Luận nói:

*Đời quá khứ có ngã  
Sự ấy tức không đúng*

*Chúng sinh đời trước kia  
Chẳng phải là đời nay.*

*Giải thích:* Vì sao là không đúng? Nghĩa là thời riêng khác, nên khác với nghiệp đã sinh. Ví như các chúng sinh khác. Lại nữa, thân cùng các căn cũng riêng khác. Nếu nói căn v.v... tuy khác, nhưng ngã là một, thì điều ấy cũng không đúng. Như kệ của Luận nêu:

*Trở lại là ngã xưa  
Chỉ là thủ tự Thế  
Nếu lia các thủ kia  
Lại còn có ngã nào?*

*Giải thích:* Đây nghĩa là như Đè-bà-đạt-đa là ngã của đời quá khứ, trở lại là ngã của ngày nay, là không đúng, vì thủ riêng khác. Ví như ngã của Da-nhã-đạt-đa. Do đây nên sinh của đời trước trở lại là sinh của ngày nay, là không đúng. Lại nữa, nếu muốn có được tướng của ngã khác với tướng của thủ, như kệ ở trên nêu: *Nếu lia các thủ kia, Lại còn có ngã nào?* Tức không có ngã như thế, nên lia ám có ngã trước đã ngăn trừ rộng. Người cho là có ngã, nếu khởi ý này: Không muốn khiến ngã là vô thể, tức dùng thủ làm thể của ngã, tạo phân biệt ấy, tự như kẻ nói không có ngã, cũng dùng thể của thủ làm ngã. Như kệ của Luận nói:

*Nếu thủ tức là ngã  
Xử nào lại có ngã  
Do thủ có khởi diệt  
Làm sao là người thủ?*

*Giải thích:* Trong đệ nhất nghĩa, thủ không là ngã. Thủ là pháp có khởi diệt, nên hai thể trước đã nói là không có ngã, khiến tin hiểu. Vì sao là thủ? Nghĩa là thủ cùng người thủ. Thủ là nghiệp. Người thủ là kẻ tạo nghiệp. Ví như hai thứ củi lửa

Lại nữa, như trước đã ngăn trừ, nên nghĩa của ngã là không thành. Vì sao không thành? Như kệ trước nói: *Thủ chẳng phải tức ngã, Do vì có sinh diệt*. Nên ngã cũng chẳng phải là có, cũng chẳng phải là không. Ngã như thế, trong thế đế cũng không thể khiến vật tin hiểu. Nay sẽ đáp lại người cho lia ấm có ngã. Như kệ của Luận nói:

*Nếu khác với thủ kia  
Có ngã là không đúng  
Lia ấm nên là thủ  
Nhưng không thể là thủ.*

*Giải thích:* Đây tức cho ngã nếu khác với thủ là không đúng. Vì sao? Vì nếu lia thủ có ngã, làm sao có thể nói thủ là tướng của ngã? Nếu không có tướng để có thể nêu bày, tức lia thủ không có ngã. Nếu cho lia thủ không có ngã, chỉ thủ là ngã, là cũng không đúng. Vì lia thủ không có ngã khác. Ví như vật khác. Ở đây lập nghiệm xét. Chẳng khác với thủ có ngã. Thủ là pháp có thể thủ, ngã thì không thể thủ. Ví như tự thể của thủ. Vì sao? Vì thủ có sinh diệt, ngã thì không như thế. Lại nữa, vì sao cho thủ tức là người thủ? Vì nếu cho lia thủ mà có người thủ, là cũng không đúng. Nếu không thủ năm ấm mà có người thủ, nên lia năm ấm tức có người thủ. Nghĩa kia là như thế. Tôi nay nói về đạo lý. Như kệ của Luận nêu:

*Ngã chẳng khác nơi thủ  
Cũng chẳng tức là thủ  
Nhưng lại phi không thủ  
Cũng chẳng định là không.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là ngã không lia thủ, cũng chẳng tức là thủ, nhưng chẳng phải là không thủ, cũng chẳng là không, đã khiến vật được lãnh hội.

Nếu nói nơi đời quá khứ có ngã, là không đúng. Như kệ của Luận nêu:



*Đời nay không quá khứ  
 Sự ấy cũng không đúng  
 Quá khứ nơi sinh trước  
 Cùng đời nay chẳng khác.  
 Nếu nay cùng trước khác  
 Là trước nên đứng riêng  
 Như thế nên thường trụ  
 Chẳng làm duyên hiện ám.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là người hỏi không muốn được như thế. Thế nào là muốn được? Nghĩa là muốn được năm ám của đời trước cùng với năm ám của đời nay làm duyên. Tôi nay lập nghiệm xét. Như Đề-bà-đạt-đa, năm ám của đời nay cùng với năm ám của quá khứ không được có khác, vì nối tiếp không khác, nên ám của quá khứ là nhân. Ví như Đề-bà-đạt-đa, năm ám của quá khứ chẳng phải chỉ có lỗi lia trước nên đứng riêng này, mà cũng lại có lỗi khác, như kệ ở trên nói: *Như thế nên thường trụ, Chẳng làm duyên hiện ám*. Thế nào là duyên? Nghĩa là ám sau không sinh. Nếu như thế tức không từ tử hữu sinh, nhưng đời trước kia đã thọ sinh ám, chính là ở quá khứ. Nay lại riêng có ám khác nơi hiện tại sinh. Do đây tức có lỗi lớn. Vì sao là lỗi? Như kệ của Luận nói:

*Các nghiệp đều đoạn hoại  
 Người này đã tạo nghiệp  
 Người kia sẽ thọ báo  
 Mắc lỗi lầm như thế.*

*Giải thích:* Nếu như vậy tức có lỗi lầm của đoạn, đối với quả báo của các nghiệp. Lại, kẻ kia tạo tội, người này thọ báo. Lại nữa, nếu nói nghiệp cùng với sinh một lúc khởi, là không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Phi sinh cùng nghiệp khởi  
 Ở đây nên có lỗi*

*Ngã là tạo như bình  
Trước không nhưng sau khởi.*

*Giải thích:* Ngã, vì sao là tạo tác? Nghĩa là trước không sau có. Ngã, trước không khởi nghiệp phiền não, nên như bình do pháp bên ngoài làm nhân sinh, không do nghiệp đã tích tập của đời trước làm nhân sinh. Như thế, chủ thể sinh nhân của âm sau tức là vô thể, chẳng phải là có, chẳng phải là không có. Lại nữa, đời quá khứ cũng đồng với hai thứ lỗi trước, chẳng phải là có chẳng phải là không có, là không có pháp như thế.

Quán xét về đời quá khứ, bốn trường hợp có không v.v... rồi, nay nên tiếp theo quán xét về bốn trường hợp của vị lai. Như kệ của Luận nói:

*Hoặc có kiến như thế  
Đời sau có ngã khởi  
Đời vị lai không ngã  
Đồng quá khứ có lỗi.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là đời vị lai: một – khác, cùng chẳng cùng v.v..., nay cũng ngăn trừ như thế. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu trời cùng người một  
Ngã tức rơi nơi thường  
Trời đã là không sinh  
Thường không thể là sinh.*

*Giải thích:* Ngã như thế tức rơi vào lỗi của thường. Người của Tự Bộ nói: Các nghĩa như một, khác thì có lỗi gì? Luận giả nói: Nếu chưa sinh lên cõi trời tức là trời, ngã tức không sinh khởi. Không sinh khởi tức là thường. Do vậy nên ngã lúc chưa sinh nơi cõi trời, nên có thể khởi nghiệp đã tạo tác của trời. Nhưng không có sự việc ấy. Nếu cho ngã là thường, thì lúc chưa sinh nơi cõi trời, đã có thể khởi nghiệp được tạo tác của trời, là người đời không tin. Lại nữa, nếu

ngã là vô thường, thì ngã trong người này, lúc sinh trong cõi trời, ngã trong người xưa, nay tức là hoại. Nếu ý của ông cho muốn được có khác, nhưng không như trên đã nói về một lỗi, thì sự việc ấy không đúng. Vì cho là khác cũng có lỗi. Như kệ của Luận nói:

*Nếu trời cùng người khác  
Ngã tức rơi vô thường  
Trời cùng với người khác  
Nói tiếp là không đúng.*

*Giải thích:* Lỗi ấy là thế nào? Nghĩa là có khác. Ví như Đê-bà-đạt-đa cùng với Da-nhã-đạt-đa, hai ngã nối tiếp tức là có lỗi. Lại nữa, hoặc có người nói: Ngã nối tiếp là một nửa có nghĩa là trời, một nửa có nghĩa là người. Nay sẽ đáp lại. Như kệ của Luận nói:

*Nếu trời ở một phần  
Người lại ở một phần  
Thường vô thường cùng hợp  
Một xír là không đúng.*

*Giải thích:* Vì sao không đúng? Nghĩa là có xứ trời có trời tức là thường. Xứ trời không có người. Không có người tức là vô thường. Nếu có xứ người có người tức là thường. Xứ người không có trời. Không có trời tức là vô thường. Cũng như một vật nơi một xứ cũng trắng cũng đen, nghĩa ấy là không đúng. Hoặc có kẻ nói: Ngã chẳng phải là thường, cũng chẳng phải là vô thường. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu thường cùng vô thường  
Hai nghĩa cùng được thành  
Phi thường phi vô thường  
Ý ông cũng được thành.*

*Giải thích:* Nghĩa này khó khiến người hiểu. Lại nữa, trong đệ nhất nghĩa, như kệ của Luận nói:

*Có xứ có người đến  
 Từ trụ xứ có đi  
 Sinh tử tức vô thi  
 Nhưng không có việc ấy.*

*Giải thích:* Có xứ: Là xứ của đời trời, xứ của đời người. Có người: Nghĩa là hoặc trời hoặc người. Trụ xứ: Nghĩa là trụ nơi xứ thể giới như cõi trời v.v... Có đi: Là có người hướng tới xứ của nẻo khác, đi. Nếu như vậy thì ngã này từ vô thi đến giờ là luôn có, nên tức là thường. Nhưng không có sự việc này. Vì sao không có? Nghĩa là chúng sinh cùng với người, trước đã ngăn trừ. Do nghĩa ấy nên không có ngã thường. Nếu nói là ngã vô thường nhưng có ngã vô thường, là cũng không đúng. Như kệ của Luận nêu:

*Nếu không có ngã thường  
 Gì lại là vô thường  
 Cũng thường cũng vô thường  
 Phi thường phi vô thường?*

*Giải thích:* Đây nghĩa là đối đãi thường nên nói vô thường. Vốn không có thường để đối đãi, sao nói là vô thường? Lại nữa, thường vô thường đều đã không thành. Nay nên quán xét bốn trường hợp như hữu biên v.v... Như kệ của Luận nói:

*Thế gian nếu hữu biên  
 Làm sao có đời sau?  
 Thế gian nếu vô biên  
 Làm sao có đời sau?*

*Giải thích:* Biên là thế nào? Nghĩa là xứ rốt ráo, xứ tận cùng nên gọi là biên, tựa như âm Niết-bàn của A-la-hán. Nhưng nay còn có đời sau, nghĩa là âm của đời trước là nhân, âm của đời sau là quả, lần lượt không có kết cuộc. Như thế là dựa nơi nhân của âm trước, khởi quả của âm sau. Nhưng nay có các âm ấy lần lượt nối tiếp khởi. Như kệ của Luận nói:

*Các ám này nối tiếp  
Cũng như đốt đèn cháy  
Do đấy nên thế gian  
Phi hữu biên vô biên.*

*Giải thích:* Ở đây lập nghiệm xét. Có phiền não vô minh chưa dứt hết, nên các ám nối tiếp chưa đoạn trừ, tức ám này có quả. Ví như đèn cháy nối tiếp. Do đấy nên nói thế gian hữu biên là không đúng. Vì quả tương tự này khởi, không hoại, chẳng phải ám trước không hoại mà có quả sau. Ví như lửa cháy của đèn trước. Do đấy nên nói thế gian vô biên là không đúng, như nghĩa của nghiệm xét đã nói. Nên như kệ của Luận nêu:

*Ám đời trước đã hoại  
Là ám sau riêng khởi  
Tức không nhân ám trước  
Đó gọi là hữu biên.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là ám trước khởi rồi tức diệt, không làm nhân nối tiếp của ám sau, tức là hữu biên. Như kệ của Luận nói:

*Nếu ám trước không hoại  
Thì ám sau không sinh  
Đã chẳng nhân ám trước  
Nên tức là vô biên?*

*Giải thích:* Thế nào là vô biên? Nghĩa là tất cả thời đều luôn trụ. Nghĩa ấy là chẳng đúng, như kệ của Luận nói:

*Một phần là hữu biên  
Một phần là vô biên  
Là hữu - vô biên kia  
Biên lại không cùng có.*

*Giải thích:* Đây nghĩa là không có bốn trường hợp như biên sau cùng của thế gian. Vì sao? Như kệ của Luận nói:

*Vì sao một người thử  
 Một phần là có hoại  
 Một phần là không hoại  
 Như thế là không đúng.*

*Giải thích:* Vì sao không đúng? Vì như trước, trong phần nghiệm xét hai thứ dụ về đèn, đã luận phá, nên là không đúng. Như kệ của Luận nói:

*Hữu biên cùng vô biên  
 Hai thứ ấy được thành  
 Phi hữu phi vô biên  
 Nghĩa đó cũng được thành.*

*Giải thích:* Đây tức cho, nếu một người, là cũng hữu biên cũng vô biên được thành. Do cùng đối đãi, nên chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên cũng thành. Nhưng không có sự việc ấy. Như trong đệ nhất nghĩa, nêu bày chung về tất cả kiến đều không đúng. Vì tạo như thế là khiến vật được lãnh hội. Như kệ của Luận nói:

*Là trong đệ nhất nghĩa  
 Tất cả pháp là không  
 Xứ nào nhân duyên nào  
 Người nào khởi các kiến?*

*Giải thích:* Đây tức là nếu trong đệ nhất nghĩa, tất cả các Thể đều là không, thì có người nào, duyên nơi cảnh nào, dùng gì làm nhân để khởi những kiến chấp gì? Do người kia là không, cảnh không, nhân không, kiến không, nên có người có cảnh có nhân có kiến sinh khởi là không đúng. Đó nghĩa ấy nên nơi phần đầu của Phẩm, người của Tự Bộ nói: Trong đệ nhất nghĩa, có tự thể của năm thủ ám như thế, là kiến xứ, tức nghĩa của nhân được nêu ra ấy là không đúng. Vì sao không đúng? Vì trong đệ nhất nghĩa đã khiến vật được lãnh hội là tất cả các kiến thấy đều không, nên không đúng. Nếu dựa trong thế để để lập

nhân, là tự trái với nghĩa của ông. Đức Phật Thế Tôn, vì là cứu giúp thế gian, thấy hết thấy chúng sinh do phân biệt hư vọng khởi vô số chủng tử khổ là các kiến, nên sinh khởi đại bi. Như kệ của Luận nói:

*Phật vì đoạn các khổ  
Diễn nói pháp vi diệu  
Dùng đại bi làm nhân  
Con nay lễ Cù-đàm.*

*Giải thích:* Đoạn khổ: Nghĩa là đoạn trừ hết thấy các khổ như sinh tử v.v... của tất cả chúng sinh. Pháp vi diệu: Nghĩa là thanh tịnh nên gọi là pháp vi diệu. Có thể dập tắt lửa phiền não đã xông nhiễm từ lâu nên gọi là thanh tịnh. Lại nữa, tất cả nhân của công đức được tăng trưởng viên mãn, nên cũng gọi là thanh tịnh. Pháp vi diệu, đó là Đại thừa. Như nơi Kinh Thắng Man nói: Thế Tôn! Thân nhận pháp vi diệu, nghĩa là gìn giữ Đại thừa. Vì sao? Bạch Thế Tôn! Vì hết thấy thừa Thanh văn, Phật-bích-chi đều từ trong Đại thừa xuất sinh. Cho đến tất cả pháp thiện của thế gian, xuất thế gian cũng đều từ trong Đại thừa xuất sinh. Thế Tôn! Ví như ao A-nậu-đạt là nơi chốn xuất phát bốn sông lớn. Như thế. Như thế. Bạch Đức Thế Tôn! Đại thừa có thể sinh khởi các thừa Thanh văn, Phật-bích-chi. Thừa như vậy, dùng từ bi hỷ xả làm nhân, không dùng danh lợi của thế gian làm nhân. Nay danh lễ Cù-đàm: Nghĩa là bậc có thể khai thị Pháp bảo vi diệu vô thượng, nên gọi là Cù-đàm. Lại nữa, do họ là Cù-đàm, nên gọi là Cù-đàm. Lễ là thế nào? Có hai thứ lễ: Một là miệng nói lời xưng tán. Hai là thân tướng đầu mặt đều cúi sát đất. Như kệ của Kinh Phạm Vương Sở Vấn nói:

*Hiểu sâu pháp nhân duyên  
Tức không các tà kiến  
Pháp đều thuộc nhân duyên  
Căn bản không tự định.  
Pháp nhân duyên chẳng sinh  
Pháp nhân duyên chẳng diệt*

*Nếu hiểu được như thế  
Chư Phật thường hiện tiền.*

Phần đầu của Phẩm này nêu người của Tự Bộ lập nghiệm xét có lỗi. Lại dùng các kiến chấp là không để khiến mở bày hiểu rõ, là ý nghĩa của Phẩm. Như trong Kinh Bát Nhã nói: Đức Phật nói với Đại Bồ-tát Cực Dũng Mãnh: Nhận biết sắc chẳng phải là khởi kiến xứ, cũng chẳng phải là đoạn kiến xứ. Cho đến thọ tướng hành thức chẳng phải là khởi kiến xứ, cũng chẳng phải là đoạn kiến xứ. Nếu sắc thọ tướng hành thức chẳng phải là khởi kiến xứ, cũng chẳng phải là đoạn kiến xứ, thì đó gọi là Bát nhã Ba-la-mật.

Nay do duyên khởi có sai biệt như không sinh khởi v.v... khiến mở bày hiểu rõ, đó là dứt hết tất cả hý luận cùng vô số các thứ kiến chấp như một khác v.v... thấy đều vắng lặng. Là pháp tự giác ngộ. Là pháp như hư không. Là pháp không phân biệt. Là pháp của cảnh giới đệ nhất nghĩa. Do những thứ cam lồ chân thật như vậy nên khiến mở bày hiểu rõ là ý chính của một Bộ Luận.

*Hỏi:* Chư Phật thuyết giảng, các phần đầu giữa sau đều chân thật. Trong Luận này vì sao phải lập rộng các nghiệm xét?

*Đáp:* Hoặc có các chúng sinh ngu tối, đối với giáo pháp của Phật không thể có tâm tin chân chánh. Vì nhằm thâm nhận giáo hóa những chúng sinh ấy nên đã lập rộng các nghiệm xét. Tôi nay đánh lễ A-xà-lê Long Thọ, nên tạo tụng.

*Pháp vương tử Mâu Ni  
A-xà-lê Đại trí  
Dùng diệu lý Bát nhã  
Mở diễn Trung Luận này.  
Khéo giải hành lợi tha  
Là nhật nguyệt chiếu đời  
Hiện bày pháp thâm diệu  
Nêu đặc nhân Phật đạo.*



*A-xà-lê đã tạo  
 Tôi nay đều giải thích  
 Dứt hết những kiến ác  
 Tạo Luận Bát Nhã Đăng.  
 Luận Bát Nhã Đăng ấy  
 Pháp thâm diệu vô tỷ  
 Nhưng Tôi nay giải thích  
 Nếu có chút phước đức.  
 Do Bát Nhã Đăng này  
 Nguyên gồm thâu chúng sinh  
 Thấy pháp thân Như Lai  
 Đầy khắp mười phương cõi.  
 Đắc pháp tự giác ngộ  
 Dứt các kiến, hý luận  
 Tịch diệt, không phân biệt  
 Như hư không vô tỷ.  
 Lại nguyện đèn Bát nhã  
 Chiếu khắp các thế giới  
 Người bị tối che phủ  
 Kiến lập nơi Niết-bàn.*

Đã giải thích xong Phẩm Quán Về Tà Kiến.

Tất cả Luận đạt đến bờ giác, là bậc trí tuệ lớn sâu, hành hóa nơi Đại thừa. Luận giả là Bồ-tát Phân Biệt Minh, tạo Luận thích Trung Luận này bằng văn xuôi xong, đã phát nguyện:

*Nguyện đem một niệm thiện  
 Tùy hỷ để hồi hướng  
 Cùng tất cả chúng sinh  
 Mạng chung thấy Di Lặc.*

**HẾT - QUYỂN 15**

*Lời thưa của người Việt dịch:* Nội dung của Luận này (N<sup>o</sup> **1566**, 15 quyển) là giải thích quảng diễn về **446** bài kệ nơi **27** phẩm của **Trung Luận**. Và như lời Tựa do Đại sư Tuệ Trách viết, Bát Nhã Đăng Luận là một tên gọi khác của Trung Luận. Nếu so với bản Luận Thích 1 (N<sup>o</sup> **1564**, 4 quyển, 39 trang) thì Luận này có số trang nhiều hơn hẳn (trên 85 trang), nhưng về văn nghĩa, cách diễn đạt thì rất khó đọc, khó lãnh hội, nhất là nơi 9 quyển đầu. Xin nói rõ hơn về mỗi phẩm được giải thích gồm có 3 phần: Phần mở đầu nói qua nghĩa chính của phẩm và Phần sau cùng nêu dẫn kinh để làm rõ sự thành tựu. Hai phần này đều ngắn, văn nghĩa rõ, dễ hiểu, người dịch không có khó khăn gì để Việt dịch. Nhưng Phần giải thích quảng diễn, có rất nhiều phần nhiều đoạn không hiểu tác giả nói về gì. Tham khảo nơi Bản 1 (N<sup>o</sup> **1564**) thì thấy cách diễn đạt của hai bên là hoàn toàn khác nhau. Trong khi nơi Bản 1 các luận điểm được nêu bày hợp lý, lô gích thì ở Bản này người Việt dịch có cảm tưởng là tác giả đã lạc đề, chỉ đến khi nêu dẫn kinh thì ý nghĩa mới trở lại.

Có hai lý do khiến chúng tôi cho đây không phải là lỗi của người Hán dịch:

(1) Đại sư Ba La Phả Mật Đa La (565-633) cũng là một dịch giả Hán dịch tiêu biểu ở đầu thế kỷ 7 TL đời Đường. Dịch phẩm của Đại sư, ngoài Luận này còn có Kinh Bảo Tinh Đà La Ni (N<sup>o</sup> 402, T13, 10 quyển, tương đương với phẩm thứ 9 của Kinh Đại Phương Đăng Đại Tập, N<sup>o</sup> 397, 60 quyển). Luận Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh của Bồ-tát Vô Trước (N<sup>o</sup> 1604, T31, 13 quyển). Mà dịch vào đời Đường là thời kỳ các từ ngữ, thuật ngữ Phật học đã tương đối phong phú, dồi dào, không còn những khó khăn của thời kỳ dò dẫm ở trước. Đối chiếu với Luận N<sup>o</sup> **1578** ở sau (cùng tác giả) người Việt dịch cũng gặp phải văn nghĩa rất khó đọc, khó hiểu (trừ đoạn cuối), dù vị Hán dịch Luận ấy là Pháp sư Huyền Tráng. Chẳng lẽ Pháp sư Huyền Tráng không đủ khả năng để chuyển dịch, khiến văn nghĩa

của câu văn Hán dịch tối nghĩa, khó đọc? Nhưng Luận N<sup>o</sup> **1578** chỉ có 2 quyển, hơn 12 trang!

(2) Phần nêu dẫn kinh nơi Luận này (N<sup>o</sup> **1566**) câu văn Hán dịch sáng rõ dễ hiểu, dù nội dung của những đoạn kinh ấy nêu giảng các vấn đề cao siêu vi diệu. Vậy tại sao nơi phần Nêu dẫn kinh thì dịch giả dịch được? Còn phần Giải thích quảng diễn thì người đọc không thể hiểu nổi? Đọc không hiểu mà vẫn phải Việt dịch! Đó là nỗi khổ tâm của người Việt dịch. Chúng tôi đã dịch hàng mấy ngàn trang Luận Tạng (1/4 tập 25, toàn tập 26, 27, 28 v.v... nhưng chưa gặp lối diễn giải nào như nơi Luận này!) Như vậy là chúng tôi chỉ căn cứ vào nghĩa của chữ, của câu để dịch, thêm một vài giới từ, liên từ để tạo sự thuận hợp tạm, chứ không hiểu là tác giả nói về gì. Tất nhiên cũng có những phần, những đoạn hiểu được, hoặc hiểu lơ mờ, nhưng nơi 9 quyển đầu, những phần này không nhiều. Từ quyển 10 → 15, tình hình có khá hơn, tức phần có thể hiểu được chiếm đa số. Ví như phẩm **26** (Quán Về Duyên Khởi Của Thế Đế) thì hầu hết là hiểu được. Đoạn cuối của Luận cũng như vậy.

Tóm lại, xin độc giả nên có những ghi nhận như thế trước khi đọc Luận này (N<sup>o</sup> **1566/15**) cũng như Luận sau (N<sup>o</sup> **1578**).

SỐ 1567/9  
**ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN**

*Tác giả: Bồ tát An Tuệ.*

*Hán dịch: Đời Triệu Tống, Sa môn Duy Tịnh.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyễn Huệ.*

**QUYỂN 1**

**Phẩm thứ 1: QUÁN DUYÊN, phần 1**

***Quy mạng bậc Nhất thiết trí.***

Hai đế Thế tục, Thắng nghĩa hiện có vốn không đối tượng hành. Nếu không đối tượng hành thì việc gồm thâm giáo hóa hữu tình tức sẽ lia bỏ. Bồ-tát vì nhằm khai thị nên tạo ra ***Trung Luận*** này, nhưng Luận này không đồng với tất cả ngoại đạo đã nói về duyên sinh. Phật giảng nói pháp duyên sinh để khiến cho người có nhiều tâm kiêu mạn được giác ngộ, sinh tin tưởng hoàn toàn thanh tịnh. Trong số các Luận, Luận này được trọng thị hơn hết. Tức nghĩa duyên sinh là các câu như không diệt v.v..., nhằm chỉ bày làm sáng tỏ nghĩa duyên sinh tối thắng. Cho nên mở đầu của Luận là tán thán Đức Thế Tôn. Như bản tụng nói:

*Chẳng diệt cũng chẳng sinh*

*Chẳng đoạn cũng chẳng thường.*

*Giải thích:* Diệt là tánh vô thường nên gọi là *diệt*. Do phát khởi nên gọi là *sinh*. Vì đoạn dứt sinh tử nên gọi là *đoạn*. Niết-bàn trạch

diệt tánh thường hằng nên gọi là *thường*. Như có người nói: Nếu Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, thì pháp tánh vẫn thường trụ. Pháp duyên sinh ở đây cũng tức là thường.

*Một* là nghĩa không sai biệt. Như đã nói về lìa, đây tức pháp duyên sinh đâu có thể sinh. Nghĩa vô số như chỗ đã thuyết giảng là từ nhân sinh ra, sinh rồi có quả.

Đến nghĩa là hướng tới đây gọi là *đến*. Nếu lúc chuyển nghĩa không *đến* thì ở đây tức là không *đi*. Lúc chuyển nghĩa không đi tức đối tượng hành không có đời quá khứ. Chẳng phải nay có diệt, đó tức là không diệt. Pháp này nói như vậy thì pháp đời khác cũng như thế. Nếu chấp trước vào lời giải thích tức là hý luận. Như lời giải thích ấy, người chấp có tánh đối với tánh như vậy thì sự chấp kia đều ngừng diệt, đây tức gọi là diệt. Xa lìa tánh phần nơi những phiền não của các hý luận, tự tánh phân biệt đã không mới gọi là tịch tĩnh. Nay ở đây nói mười loại câu nghĩa như không diệt v.v... như thế, như mười thứ đối trị đã nói ở trước, trong đó đều đình chỉ sự khắp cùng, Luận này đều nói về nghĩa ấy, nghĩa ấy như thế là 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, theo chỗ nắm giữ kia nên biết như vậy.

Nghĩa *thường* không đoạn dứt, như nghĩa phát khởi ở câu trước đã nói, nên chỗ thuyết này thành tựu. Nếu vì có ở trong nhân nên giả như lúc nhân hoại, về sau trở lại không lìa quả, vì tánh lúc khởi không có trước sau. Như tắm xong ăn cơm, đó là không phải duyên sinh. Nếu nói không sinh thì tự trái với lời của chính mình. Đối trị sự không hòa hợp, đây tức là duyên sinh thế tục, do không hòa hợp. Nếu Thắng nghĩa đế đã sinh thì ở đây dừng diệt hẳn. Thế tánh trong thức của Thế tục đế không hòa hợp với thế tánh của Thắng nghĩa đế. Ở đây là dừng diệt hẳn. Những gì là thế tục? Những gì là thắng nghĩa? Nếu chỗ thuyết giảng trên hết về tánh nghĩa nối tiếp,

lúc dùng sự quán sát của thể tục đế thì điều này không hòa hợp, vì sự hiện chứng kia không phải là chỗ đạt được của Niết-bàn. Vì tánh được tạo tác này không khác với Thắng nghĩa đế nên cũng không dùng dứt hẳn. Nếu trí được thành tựu tức là thể tục đế kia không khác với Thắng nghĩa đế, như sắc v.v... của bình v.v... với một loại pháp như sắc, thọ v.v... này, thì trí của cảnh giới quyết định không thể chấp thuận, vì trí kia vô tánh. Ví như cái bình v.v... rơi vào hữu tánh thể tục, tuy không có đối tượng nắm giữ nhưng chẳng phải thể tục là không. Chỗ đã nói trong đó là nghĩa của đối tượng nắm giữ theo thể tục, là tự mình không phải người khác, như lý nên biết. Thể tục tức là đối tượng giữ lấy của thể tục, như rừng cây v.v... không phải là cực vi có được, nhưng có đạo lý của đối tượng giữ lấy có thể đạt được. Nếu phân biệt sai khác, phân biệt tánh bình đẳng về phương, phần, nhưng phân biệt kia quyết định là hữu tánh thể tục, điều này không phải là đạo lý. Vì vật thể biên kế có đối ngại, như rừng, cây v.v... nhưng trong thức có rừng, cây v.v... kia làm chỗ hiện bày. Tuy nhiên tánh của vật trong thức không phải là không có đạo lý, do cây này ở nơi thức kia làm đối tượng duyên. Chủ thể biểu hiện ở trong thức như vậy là có được đối tượng biểu hiện, thế nên không phải có vật thể như cây ở trong thức. Nói về thức ấy như vậy, nên thuyết khác cũng như thế. Biên kế ở trong chủ thể biểu hiện và đối tượng biểu hiện là vô Thể, nên cũng không có chỗ thành tựu. Pháp nào có thể thành? Đó là như cảnh giới chư Phật, Như Lai. Sắc v.v... được quyết định, sắc v.v... này sao không thành? Là như cảnh giới của chư Phật kia, sắc v.v... này cũng có như thế, không phải như biên kế trong thức sinh ra ở đó, vật thể ở trong thức đã dùng dứt hẳn. Nếu có tánh thì điều này chẳng phải là đạo lý. Nếu trí thắng thượng của Như Lai theo như nghĩa đã nói nên gọi là thắng nghĩa, ngoài ra đều là thể tục. Vì tánh không thật nên thuyết này là tối thượng. Nghĩa là lời dạy của Phật là văn thiện, nghĩa thiện. Vì vậy tụng nói:

*Con cúi đầu lễ Phật  
Đệ nhất trong các thuyết.*

*Giải thích:* Nếu hai thứ vãn và nghĩa không vướng mắc nơi tánh trí thì chỉ có Đại sư Phật mới là bậc khéo tuyên thuyết. Tuyên thuyết về điều gì? Là nói về tánh không sinh. Nay vì chứng thành tánh không sinh nên các nghĩa sai biệt về không diệt v.v... kia cũng chứng thành như thế. Do kiến lập pháp không sinh như vậy tức hoặc có người nói, đã nêu bày về sinh, tôi nhận biết tánh sai biệt như thế là tự sinh. Vì để ngăn dừng thuyết kia, nên tụng nói:

*Các pháp không tự sinh.*

*Giải 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, tự nói lời trái ngược, không hòa hợp đối trị. Hoặc như cái bình v.v... tức không thấy có pháp tự sinh. Như tự thể của bình v.v... ở trước, vì không tánh nên các pháp sinh không tánh, đã sinh lại sinh cũng lại không tánh. Mất v.v... như vậy là quyết định hòa hợp. Nếu như thế tức có lỗi lầm của đối trị. Hoặc có nhân như thế tức có quả như thế, thể của quả kia có sinh, vì hai pháp nhân quả không có tánh dị biệt. Nếu nói tự sinh thì điều này phải tư duy chọn lựa.

Lại nữa, nếu nắm đất lia bình, bình lia nơi nhân, thì trong đó sắc v.v... sẽ có thể nào? Nếu lia nắm đất thì hai loại nhân quả không có tánh sai khác. Nếu nắm đất lia bình nhưng thể của quả này tức không hòa hợp thì nắm đất hoặc hoại, bình có chỗ thủ đắc, tức lúc không phải quả có tánh nhân. Người Tăng-khư (Số Luận) này nói: Ví như sắc v.v... không phải là hai pháp nhân quả có tánh sai khác. Tự thể của sắc v.v... cũng như lia bình, trước không có tánh. Nếu sắc quyết định kia thật không có chỗ thành tự, thì chỗ nói về sự không khác như việc làm ra bình, như dựa vào bánh xe quay, nước v.v... không phải là thiếu. Những vật kia không có tánh sai biệt, vì hai thứ nhân quả là không tánh. Thế nào gọi là không sai khác? Nghĩa là không

thấy chủ thể tạo ra là tự thể của nhân. Quả như vậy là có đối tượng tạo ra, cũng lại không được tánh không sai 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 người khác nói: Tôi biết sự sai khác, các pháp từ tha tánh sinh. Để đối trị thuyết kia nên tụng nói:

*Cũng không từ tha sinh.*

*Giải thích:* Tha sinh là nghĩa sai khác, như tha tánh nơi cái bình v.v... không từ mắt v.v... sinh ra, vì như vậy nên tự duyên đã không sinh, thì tha tánh cũng như vậy. Nếu dùng dứt hẳn tự tướng của các pháp, nên biết là có lỗi, trong đây hoặc có thì kia không hòa hợp. Chỗ tạo tác như vậy không phải ở trong Thắng nghĩa đế. Tha duyên (Tha duyên: Mọi vật không một vật nào có tự tánh, tất cả đều do các duyên hòa hợp mà thành) có thể sinh sáu xứ trong, là do tha tánh. Như bình v.v... này, trong đây tha tánh nơi bình v.v... như sáu xứ bên trong duyên nơi Thắng nghĩa đế sinh không tánh có thể đạt được. Trong Thế tục đế cũng như vậy. Sinh không tánh có thể đạt được trái với nghĩa tánh, tánh không nhân sinh và cùng sinh. Nếu có chỗ thủ đắc đều là tha nghĩa. Tất cả những hiện có như vậy là thành tựu Trung Luận, trong nghĩa rất ráo lìa pháp đối trị không hòa hợp. Nếu trong Thế tục đế lại như vậy tức có chỗ đạt được thì quyết định như sự đối trị trái nhau ở trước, vì duyên sinh của thế tục có chỗ thủ đắc. Đây cũng không phải là chỗ đạt được, vì có sự thành tựu như thế tức sự hòa hợp không tánh đã thành rồi thì thấy hai biên không hòa hợp. Như vậy, tức là trong các chỗ thành tựu có cùng lỗi lầm. Nếu có chỗ thành tựu sai khác thì nên biết là tự có lỗi lầm sai biệt. Văn nghĩa rộng lớn ở đây không chép, vì sợ phiền tạp nên dừng lại, không phải là chỗ nêu bày của Trung Luận, như sự đối trị ở trước. Vì sao? Vì sự đối trị ở sau cũng vậy, không ở trong đó mà thành tựu đạo lý hòa hợp. Có người khác nói: Sự nắm giữ đạo lý kia thật có nắm đất, tùy theo



các pháp tác dụng như có gây v.v... nên cùng sinh với bình v.v... Để ngăn dừng ý lạc của người này nên tụng nói:

*Cùng sinh cũng không tánh.*

*Giải thích:* Người tăng thượng kia nói: Không phải hai pháp cùng sinh. Nếu như vậy là có lỗi lầm của đối trị ngôn thuyết.

Có người khác nói: Theo như ý tôi, các pháp do không nhân như vậy sinh ra. Để trừ bỏ nghĩa ấy nên tụng nói:

*Cũng chẳng không nhân sinh.*

*Giải thích:* Theo như chỗ nói khác: Tánh không nhân sinh ra có chỗ đạt được. Nghĩa là ngay nơi thời, xứ v.v... chỗ đạt được kia có tánh cùng lia quyết định có sinh, có thể nắm bắt, vì tánh thời, xứ kia có thể không cùng lia. Điều này là nếu dừng bỏ lỗi lầm của đối trị, trong đó hoặc có tánh sinh như các Luận đều nói là nghĩa hữu lậu. Tánh có như vậy mỗi mỗi đều hệ thuộc các tánh có sinh, ở đây đều dừng. Nếu có đối tượng tạo tác tức là trái với A-hàm. Như Phật đã dạy: Có bốn thứ duyên có thể sinh các pháp. Bốn thứ 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 đó nếu có nhân thường trụ là tánh thời, xứ kia, tức có thể lia nhau thì tất cả quả mới có đồng sinh. Thời, xứ v.v... hiện thấy không có tánh lia nhau. Pháp thứ lớp sinh đồng với tác nhân kia, tức không có tánh của nhân lia nhau có thể đạt được. Điều này không có lỗi lầm, cho nên cùng làm các nhân. Ở đây không phải là nhân, tức thuyết kia nói về sự sinh tánh không, có như vậy. Nếu có nhân nên quyết định có quả. Quả kia đồng làm các nhân thì quyết định có tánh của nhân, vì điều này vốn có. Nếu đồng làm nhân thì ở đây cùng lia, tức như đã nói ở trước về đối trị trái nhau. Vì vốn hòa hợp, nhưng các nhân kia kiến lập như

vậy là nhân không tánh sai khác. Vì xứ, thời v.v... kia có tánh lia nhau có thể đồng sinh, nghĩa là phần vị của nó như sĩ phu v.v..., do như vậy nên không phải là sĩ phu v.v... Vì nhân vốn không có tánh hòa hợp nên câu nghĩa như sĩ phu v.v... cũng như tự thể, cũng không nhất định là có. Bản tánh của sĩ phu v.v... là hòa hợp tánh nhân hiện có, như hạt giống v.v... Do phần vị xưa nay của sĩ phu v.v... hoặc lia tánh đã tạo tác, như nhân của hạt giống v.v... có chỗ đạt được hoặc không có chỗ đạt được. Điều này lại là thế nào? Nếu phần vị xưa nay lia tánh đã tạo tác, hoặc có chỗ đạt được tức là vô thường. Nếu không lia tự tướng đã tạo tác cũng tức là không nhân. Như trước đã nói, không phải các sĩ phu như hạt giống kia có thể sinh nơi quả. Nếu thấy như vậy thì điều này không phải là đạo lý, do tánh biến kế kia. Thế nên trước đã nói không có duyên thứ năm, cũng không phải đoạn diệt. Các thứ chấp hiện có nơi thế gian, có người loạn ý tranh luận về không nhân, nhân ác, nên vì họ thâm phục hóa độ. Theo như phần vị của họ, ở trong Thế tục để chỉ nêu bày giảng nói các nhân duyên, điều này không phải là Thắng nghĩa đế. Hoặc có người hỏi: Tự quả ở trong duyên là có hay là không? Phân biệt vật thể thứ ba là không tánh, nên tụng đáp:

*Như tự tánh các pháp  
Không ở tại trong duyên.*

*Giải thích:* Ví như áo, bình, không phải tức có, cũng không phải là khác. Tự tánh của mắt v.v... như vậy, hoặc tự duyên, hoặc tha duyên, hoặc cùng có, nhưng các duyên kia chẳng phải tức là, chẳng phải khác. Nếu lia tự thể tức không có quả, do tự lực nên có thể liền có các duyên, tánh không khác này cần phải tư duy chọn lựa. Do như vậy nên hai pháp nhân quả không có tánh sai khác. Vì sao? Vì nếu lia nhân này thì quả không thể thành. Quả kia có thể làm nhân, nghĩa ấy cũng như vậy. Nếu nhất định có tánh khác nhưng quả của chính nó ở trong các duyên tức là không có nơi chốn sinh ra, nên tụng nói:

*Vì do không tự tánh  
Tha tánh cũng lại không.*

*Giải thích:* Nếu có hai tánh này thì cũng hỗ tương với nhau, không lia nhau. Nếu thấy có tha tánh, như hai phần vị đây, kia, không phải là trong lúc duyên có quả, không phải là 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 hai thứ sinh và không sinh có tánh được tạo tác thì cả hai đều không tánh. Nếu nhân không hoại thì vị lai có quả. Sự an lập của trí này mới nói về tha tánh như vậy. Nếu chấp trước nơi tha tánh thì không 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 nói không phải tha tánh sinh ra? Nếu tha tánh trong các duyên không sinh thì không lẽ các pháp không có tự tánh trụ ở trong duyên. Nếu như vậy thì duyên tức không phải là duyên. Nếu tự tánh không thật có, thì quả từ tha duyên sinh ra tức không phải là đạo lý, nên tụng đáp:

*Không phải duyên sinh quả.*

*Giải thích:* Nhưng chỗ hành tác của pháp sinh quả có thể thành. Để dừng 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.*

*Giải thích:* Như nói ở trước, quả không sinh, không chỗ thành tựu, nghĩa là do chủ thể sinh quả, tự nó cũng không tánh. Nếu chủ thể sinh, đối tượng được sinh và pháp sinh kia nhất định có pháp sinh sai khác có thể đạt được, thì chỗ tạo tác của pháp kia gọi là chủ thể sinh. Ở đây, pháp sinh sai khác tức không có chỗ thành tựu. Nếu quả lia nơi duyên thì đối tượng được sinh pháp sinh làm sao có thể thành, vì hệ thuộc vào chỗ khác. Hoặc có người nói: Sự tạo tác như vậy là từ

duyên được thành, không phải do tự tánh của vật thể mà thành. Cho nên không phải sáu xứ như mắt v.v... có thể thành pháp duyên có ý lạc này, nên tụng đáp:

*Quả không từ duyên sinh  
Quả này sinh trong duyên.*

*Giải thích:* Nếu quả kia quyết định khác biệt thì pháp sinh là có thể có, nghĩa là chỗ làm trung gian của pháp không sinh ấy. Nếu sinh nhưng pháp sinh quyết định như mắt v.v... kia có tánh cùng xa lìa, hoặc sinh như thế vì sao cũng không thành? Người nói như vậy vì pháp kia không có tự tánh, trong đó tức có lỗi lầm. Đây là tông khác nói nên có lỗi. Nếu từ duyên sinh quả thì tánh của quả ấy không có nương dựa, duyên cũng vô thường. Trong tánh cùng lìa quả làm sao thành? Như có tụng nói:

*Quả nếu hiểu riêng khác  
Không đạo lý nương dựa  
Nếu tác thành một pháp  
Thể quả không thể lập.*

Như tụng của Luận này nói:

*Chẳng (phải) không duyên có quả  
Không duyên quả cũng không  
Trong thể tục như vậy  
Tánh thường không thủ đắc.*

*Giải thích:* Nếu hoặc không có duyên thì quả tức không thành. Hoặc vì có quả nên Thể của các pháp kia tức có chỗ thủ đắc. Những quả nơi các pháp kia cũng không phải trước có tánh. Nghĩa này nên biết từ duyên sinh. Nếu lìa duyên sinh thì hư giả, không có quả. Ví như mầm v.v... 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 không phải duyên như hạt giống v.v... hoàn toàn là chủ thể sinh

ra, do pháp khác thành tức có thể có quả. Do như vậy nên quả không phải thường có. Hoặc có người nói: Từ duyên mà có quả, đây tức chẳng phải thường, cũng chẳng phải vô thường. Nơi tánh như thể chủ thể sinh được thành. Người giải thích nói: Như ông đã nêu, vì đây là pháp có nên đó là chỗ thành. Trong Thắng nghĩa để 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 v.v... ở đây cũng như vậy. Nơi tánh của duyên kia, nếu ngăn dừng hẳn 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 thực nhưng thể của các nhân phân biệt sai khác, cho nên chủ thể tạo ra và đối tượng được tạo ra phân biệt ở trong đó. Đây là nói quyết định có quả như vậy, lời quyết định tức là nghĩa in giữ, ở đó có quả, nghĩa ấy là sáng rõ. Trong Thế tục đế, pháp quả tăng hơn, tức có chỗ đạt 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 không phải thật có quả. Nếu quả không thật có từ duyên sinh như vậy, quả có tùy chuyển, nắm giữ lẫn nhau. Quả kia tuy phần vị đều sai khác, nhưng quả có sinh ra, đây là nói duyên sinh. Thế nên các duyên của những quả này đã sinh cũng đều có 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?

## HẾT - QUYỂN 1

# ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 2

### Phẩm thứ 1: QUÁN DUYÊN, phần 2

Lại nữa, trong đó hoặc có ý khác, nghĩa là do sát-na, tánh của duyên như vậy có thể thành nơi quả, tuy không nối tiếp, nhưng điều này không có lỗi, nên tụng nói:

*Chẳng có cũng chẳng không  
Nghĩa duyên được hòa hợp.*

*Giải thích:* Nói không: Nghĩa là như sừng thỏ v.v... duyên vì sao cũng không? Ý trong đó là như trước đã nói về tánh, tánh này không thể nói, không thể quán xét. Nghĩa là nhân của tánh kia ở trong phần vị không thể nắm giữ. Nói có: Nghĩa là các duyên ở nơi tánh nào để có chỗ nêu bày, ở đây không có một ít pháp có thể tạo tác. Nếu có nhân của tánh kia và tác dụng như trên đã nói, đây tức là có duyên của quả, như vậy nên nghĩa được sáng rõ, như bình, đèn v.v... Điều này nên tư duy lựa chọn và quyết định. Nếu có chỗ xa lìa tức không sở hữu, cũng chẳng phải không có duyên vì không hòa hợp. Như đã nói về quả hoặc phần vị của quả, tánh nơi chủ thể và đối tượng của ba loại công dụng quả kia thành tựu tốt cùng. 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 lìa, đây là nói về nghĩa thành tựu. Trong đó, không có một ít pháp không sinh và không phải

là tánh có, như thể của lượng tăng rộng không sinh, do pháp không sinh nhưng có thể tăng trưởng. Nếu các duyên có thể tánh, tức không hòa hợp sinh, ở đây thể tánh không công dụng dứt trừ hẳn. Sự 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 v.v... Hoặc trong lượng số giảm thiểu, hoặc trong việc sinh giảm một ít, không phải nhân hoại mà có, không phải nhân thường mà có, như cái bình quyết định lia tánh sai khác. Hoặc sinh trí của cảnh giới kia, lý ấy nên 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 của cảnh giới tức không thành tựu, do ở nơi Thế tục đế. Ví như đèn cùng nhân sinh ra cái bình v.v... vì có chỗ thành tựu nên phải biết, cũng không chỗ xa lia. Hoặc có người nói: Chẳng phải có, chẳng phải không có, vì lúc sinh là duyên thành. Nghĩa là do lúc sinh, chỗ phát khởi có tánh tác dụng, trong đó tuy có cũng lại không thành tánh quyết định sinh. Sự có kia tức là chỗ tạo tác tăng thượng, nên tụng nói:

*Các pháp không tự tánh  
Chẳng có cũng chẳng không.*

*Giải thích:* Nghĩa là do lúc sinh, chủng loại được tạo tác hoặc có hoặc không, sau khi sinh cũng như vậy, không lia tánh có tánh không, hoặc có chỗ đạt được. Các duyên có như thế, trong luận gọi là tướng, chẳng phải là không có. Như sừng thỏ v.v... có cũng nói là tướng. Có này nói là tướng tức Thế tục đế, không phải Thắng nghĩa đế. Chủ thể thành tựu quả kia gọi là nhân duyên. Nhưng quả kia cũng không, các pháp không có, cũng chẳng phải là không có. Nếu sự không có ấy tức là không pháp có thể thành. Nếu như vậy thì vì sao có nhân của chủ thể thành tựu này để được hòa hợp với có? Nếu thành và chẳng thành trái nhau thì không, tức quyết định sự không thành là không, vì tánh có kia sinh. Ví như sừng thỏ v.v... 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. Do nhân như vậy nên thành quả như vậy, đâu có được hòa hợp. Nếu đối với tâm tâm sở pháp kia có chấp trước thì đây tức nói là pháp của sở duyên duyên, quyết định như thế thì duyên kia không hòa hợp. Nếu trong Thắng nghĩa đế, nhãn thức v.v... như vậy là có pháp có thể nói, thì pháp kia lúc sinh không có tánh ngôn thuyết, cho nên trong đó không có pháp của đối tượng duyên được hòa hợp. Nếu có chỗ nêu bày thì pháp kia liền trái nhau, không có cũng trái nhau. Nếu có đối tượng duyên, nên biết đều là Thế tục đế, không phải là Thắng nghĩa đế. Thắng nghĩa đế là đừng diệt hẳn ở trong đó. Nếu lúc có pháp chuyển tức các tướng tùy chuyển, tức là đối tượng duyên. Ở đây là nói pháp của sở duyên duyên, nên tụng nói:

*Nơi pháp không duyên ấy  
Vì sao có Duyên duyên?*

*Giải thích:* Nếu lúc sinh pháp không duyên thì vì sao lại có sinh pháp của đối tượng duyên? Vì thể của pháp kia không thành.

Lại nữa, pháp diệt vô gián như khổ v.v..., pháp kia tức dung nạp chỗ tạo tác là đẳng vô gián duyên. Trong đó quyết định phân biệt như vậy nên tụng nói:

*Nếu lúc pháp chưa sinh  
Tức không nên có diệt  
Pháp diệt sao hay duyên  
Nên không Thứ đệ duyên.*

*Giải thích:* Nếu pháp chưa sinh thì như con của Thạch nữ chết. Nếu pháp đã sinh thì các pháp đều diệt. Thế nên không có pháp nơi thứ đệ duyên kia được hòa hợp. Do tánh sinh diệt không hòa hợp nên tức diệt tức sinh. Nhưng duyên diệt kia vì sao phải có? Vì thế, duyên diệt có tánh không ngôn thuyết, có thể chuyển. Như vậy thì lúc sinh phải là duyên. Nếu lúc sinh là duyên thì lúc sinh đã sinh lại



dùng duyên gì? Sinh là nghĩa khởi. Vì ở đây không có, nên ở kia sao có duyên? Nếu có chỗ thành tức pháp của tăng thượng duyên. Pháp duyên này nếu quyết định khởi lúc quán xét tức không sở hữu, nên các pháp này đều không tự tánh. Nếu lúc khởi ngôn thuyết và quán xét thì thật không có tự tánh có thể đạt 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.*

*Giải thích:* Pháp kia tánh như vậy, vì tánh chẳng có nên mới có duyên này. Trong luận nói về duyên là nói có quả. Như Đức Phật thuyết giảng về pháp các duyên. Nghĩa là có quả sĩ phu đã tạo, quả tăng thượng, quả thắng báo, quả bình đẳng, không phải là không có thể tánh, như sừng thỏ v.v... Hoặc nói có quả, hoặc chỗ nêu bày như thật, không phải là Thắng nghĩa đế. Vì sao? Vì quả hoặc có hoặc không, ở trong duyên đều dùng dứt hẳn. Nếu quán như thật thì không phải ngay nơi duyên có quả, cũng không lìa duyên có quả. Thế nên tụng nói:

*Nếu cho duyên không quả  
Quả từ trong duyên ra  
Sao không từ quả này  
Chẳng phải trong duyên hiện.*

*Giải thích:* Chẳng phải từ trong duyên sinh ra: Là như từ cát mà ra dầu. Hoặc dùng bỏ duyên sinh, nhất định biết là có lỗi. Lại nữa, tụng nói:

*Nếu quả từ duyên sinh.*

*Giải thích:* Có ý lạc khác: Nếu nói có quả từ duyên có thể sinh ra, thì vì sao không từ duyên mà thành tựu? Vì sự tương tự không

tánh. Nếu chính duyên có thành tựu thì không phải duyên cũng nên thành. Nếu đình chỉ sự không sinh ấy thì nhất định nhận biết có lỗi. Lại nữa, tụng nói:

*Duyên này không tự tánh.*

*Giải 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. Lại nữa, tụng nói:

*Từ không tự tánh sinh  
Sao được từ duyên sinh.*

*Giải thích:* Ý trong đó là như Tôn giả Đề-bà đã nói tụng:

*Nhân sở thành như áo  
Nhân năng thành khác biệt  
Pháp thành nếu tự không  
Nhân sai biệt sao có.*

Nay trong phẩm này đều là dùng dứt hẳn nghĩa như vậy. Hoặc có người nói:

*Quả không từ duyên sinh  
Không từ phi duyên sinh  
Vì do quả không có  
Duyên, phi duyên cũng không.*

*Giải thích:* Vì sự sinh kia không thể không tánh nên trong đó 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 đạt được, nhưng vì đình chỉ tánh định sinh của nó nên không có duyên thành, cũng không phải không có duyên thành. Không có duyên chủng loại, cũng không phải không có duyên chủng loại. Không có chủng loại không phải duyên quả có thể có quả sinh không tánh. Nghĩa là nhân và duyên có quả viên thành.

Duyên kia đã thành tựu quả không tánh này. Do quả không tánh nên duyên và phi duyên làm sao có? Ý trong đó là hoặc nói sinh, hoặc nói duyên, hoặc nói quả, nên biết chỉ là sự phân biệt của thế tục. Như vậy đều là không phải cảnh giới của Thắng nghĩa đế. Nay trong phẩm này đều là chứng thành nghĩa như vậy.

\*\*

## Phẩm thứ 2: QUÁN ĐI ĐẾN, phần 1

Phẩm trước đã dừng lại nơi nghĩa sinh. Nay sẽ lần lượt nói về vật thể của các cõi trong Thắng nghĩa đế. Nghĩa sai biệt của tụ chung như vậy đều dừng bỏ, ngoài ra có đối tượng quán thứ lớp nên phát khởi. Như phẩm trước nói chỗ phân biệt khác, vật thể của các cõi đều là không tánh. Nghĩa là trước trừ bỏ nghĩa sinh kia rồi, các câu nghĩa còn lại cũng trừ bỏ như vậy. Việc làm nơi các cõi tuy đã dừng bỏ nhiều loại như thế, nhưng trong trí thiện xảo có nghĩa đối tượng được sinh ra trở lại phát khởi, điều này không có lỗi. Có người nói đi, trong đó Thắng nghĩa đế của người đi, pháp đi có quả kia. Vì pháp này có thật tánh nên chủ thể tạo tác, đối tượng được tạo tác và pháp tạo tác không phải là không hòa hợp. Nay vì để trừ bỏ chủ thể tạo tác, đối tượng được tạo tác và pháp tạo tác kia nên khởi sinh phẩm này, trong đó nên hỏi: Đã đi gọi là đi hay chưa đi gọi là đi? Tụng đáp:

*Đã đi không có đi.*

*Giải thích:* Đã đi gọi là tạ từ. Nếu có pháp đi có thể đi, tức pháp đi kia là không thành tựu hết mức. Tức không hòa hợp, tự trái với lời mình. Lại nữa, tụng nói:

*Chưa đi cũng không đi.*

*Giải thích:* Chưa đi chưa sinh. Nếu có pháp đi có thể đi, tức như trước đã nói, không có đối trị hòa hợp, tự trái với lời mình. Lại có người

nói: Lời này nơi người đi là gồm thấu 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.*

*Giải 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 cùng có tánh trái nhau, vì pháp kia không sinh. Ở đây, nếu nói các pháp không tánh thì nghĩa này thành tựu. Nếu đem pháp ấy vào trong phi pháp có chỗ thành tựu, tức đi, lúc đi lại vì sao không thành? Thế nên lúc không đi cũng có thể đi. Lại có người nói: Hiện thấy thế gian cát chân hạ chân đều có tướng hành động, đến nơi này phương kia đều không lìa sự nhìn thấy của mình. Có tướng có thể đi nên người kia lại cho, việc làm ở đời, trước là do người làm, sau đó mới có cái được làm ra, việc làm mới thành tựu. Tướng đi cũng như vậy. Lại nữa, tụng nói:

*Xử động tức có đi  
Trong đó có lúc đi.*

*Giải thích:* Nếu lại có sai khác thì ở đây vì sao có? Lại nữa, tụng nói:

*Không đã đi, chưa đi.*

*Giải thích:* Ý khác kia nghĩa là do lúc đi có tướng hành động mới nói là lúc đi để thành nghĩa đi. Lại nữa, tụng nói:

*Cho nên lúc đi đi.*

*Giải thích:* Ý khác nghĩa là lìa đã đi, chưa đi, lúc đi là có đi. Lại nữa, tụng nói:

*Vì sao nơi lúc đi  
Phải nên có pháp đi  
Vì lìa nơi pháp đi  
Lúc đi không thể được.*

*Giải thích:* Ở trong một pháp đi, nếu lúc có đi có thể hòa hợp, tức phải là tánh có của hai loại pháp đi. Nhưng pháp đi này không thể thủ đắc. Pháp quyết định như vậy dùng bỏ hẳn sự lia nhau, điều này là có lỗi. Nếu pháp đi ấy có đi, có thể hòa hợp, tức là không phải lúc đi. Quyết định như vậy, nếu nói pháp đi, lúc đi hòa hợp với sự có đi kia thì do đâu lúc đi là có đi? Vì sao? Lại nữa, tụng nói:

*Nếu lúc đi có đi  
Tức có hai thứ đi  
Một là có lúc đi  
Hai là lúc đi đi.*

*Giải thích:* Nếu nói lúc đi được có người đi, thì nghĩa này không đúng. Là lúc không đi thì đã đi và chưa đi hòa hợp với sự có thể đi. Vì thế nếu thấy có pháp này trở lại thành có lỗi. Như đã nói về lỗi, nghĩa là lúc đi có đi, nên hai loại này quyết định lý có đi có thể thành. Tức là pháp đi kia phải ở nơi sự đi, lúc đi có thể đạt được chăng? Nếu như vậy tức có hai pháp có thể đạt được: Một là đi của pháp đi. Hai là đi của lúc đi. Như thế thì ở đây nói trở lại thành pháp đi có thể đi. Nếu có hai pháp đi thì điều này không hợp đạo lý. Vì sao? Vì nếu pháp đi, lúc đi có chỗ thành tựu, thì hai pháp kia làm sao quyết định? Hoặc có chỗ thủ đắc, thì điều này lại là thế nào? Hoặc không sở hữu thì quyết định nói pháp đi kia là vì sao có lúc đi này có thể đi? Các pháp cũng như vậy, đều dùng lại như thế. Nếu pháp quyết định nên có lúc đi như vậy có thể đi, không phải đã đi, chưa đi không thấy như thế. Thế 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.*

*Giải thích:* Điều này là vì sao? Như tụng nói:

*Do là nơi người đi  
Pháp đi không thể được.*

*Giải thích:* Nếu đã nói như vậy thì phần còn lại đều cũng như thế. Không có hai người đi có thể thấy, cũng không phải chỗ vui thích. Điều này lại là thế nào? Ở đây, không có người đi như vậy thì lúc đi, pháp đi có thể đi. Nếu có lúc đi có thể đi, thì không phải người đi kia cũng không có pháp đi có thể đạt 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 chỗ thủ đắc. Nếu có chỗ tạo tác tức có người đi, trong đó hoặc có chỗ nương dựa, tức là lúc đi, pháp đi, hoặc có sự đáng nói, vì thế không có hai pháp đi hòa hợp. Như thế, nếu đối với lỗi làm như trước đã nói được trừ bỏ tức không có một ít pháp có thể tạo tác. Hoặc có sự khác biệt thì trở lại thành lỗi lầm. Tụng nói:

*Nếu lìa nơi người đi  
Pháp đi không thể được.*

*Giải thích:* Nếu lìa pháp đi tức tác dụng của pháp đi sinh khởi đồng thời, tức sẽ phá tan. Trong đây, vì sao có người đi có thể đạt được. Nếu không có người đi thì chỗ tạo tác của tánh người đi kia là không tánh. Trong đó, người đi nếu không lìa nhau thì pháp đi kia làm sao có? Nay quán xét như thật về người đi và pháp đi này, vì sao có thể nói là có tướng đi? Trong người đi ấy, vì sao thật có người đi, pháp đi có thể hành tác? Lại nữa, hoặc người đi nếu có sự khác biệt. Điều này lại là thế nào? Tụng nói:

*Người đi tức không đi.*

*Giải thích:* Vì sao? Vì tự tướng của pháp là dừng bỏ. Lại nữa, tụng nói:

*Không người đi, không đi.*

*Giải thích:* Nghĩa là như tất cả ở trước đã nói, vì pháp trái nhau. Lại nữa, tụng nói:

*Lìa đi không người đi  
Không người thứ ba đi.*

*Giải thích:* Do người thứ ba đi kia là không tánh như vậy, cho nên trong đó không có nghĩa đi. Như trước nói, người đi không đi, theo như chỗ đã nói ấy thì dùng tự tướng của pháp là chứng thành nghĩa này. Lại nữa, tụng nói:

*Nếu nói người đi đi  
Vì sao có nghĩa này?*

*Giải thích:* Không có nghĩa ấy. Điều này lại là thế nào? Lại nữa, tụng nói:

*Nếu lìa nơi pháp đi  
Người đi không thể được.*

*Giải thích:* Do lìa pháp đi nên không hòa hợp với người đi. Nếu có pháp đi cùng với người đi kia như vậy, tức trong đó pháp đi có thể có hòa hợp, cũng không sai khác. Nếu việc đi quyết định có chỗ tạo tác, tức pháp đi kia hòa hợp với sự có đi. Tụng nói:

*Pháp đi nếu muốn đi  
Chẳng không người đi, đi.*

*Giải thích:* Nếu nói pháp khác như vậy có vướng mắc, tức lìa pháp đi, người đi có thể thấy. Do pháp đi không lìa thể của người đi, nên pháp đi, người đi kia đều là không tánh. Nếu lại dùng bỏ hẳn tự tướng của pháp thì lại thành lỗi lầm. Nếu nhất định có thì pháp đi kia có thể thành, 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, ở đây không có pháp đi có thể giữ lấy đạo lý. Nếu như vậy tức có người đi sai khác, pháp đi sai khác. Nếu không có người đi thì pháp đi có thể lập, điều này không có lỗi. Có người cho: Có sự phát khởi về sự đi tức có

thể nói là có sự đi. Trong đó, nếu hoặc là 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:

*Trong đã đi không khởi.*

*Giải thích:* Đã đi là tác dụng của việc đi và pháp đi kia đã hết, vì sao trong đó có sự phát khởi của pháp đi? Lại nữa, tụng nói:

*Trong chưa đi không khởi.*

*Giải thích:* Chưa đi, nghĩa là tác dụng của việc đi kia chưa sinh. Nếu lìa tánh đã đi và chưa đi thì cũng không phát khởi. Lại nữa, tụng nói:

*Lìa đã đi chưa đi*

*Trong lúc đi không khởi.*

*Giải thích:* Thế nên hiện nay vì sao có? Việc đi được phát khởi, do đó phát khởi pháp đi không tánh. Về người đi không tánh, nghĩa của nó cũng như vậy. Do đó nên biết, sự phân biệt về người đi và pháp đi ở trong Thắng nghĩa để đều là không. Hoặc có người nói: Trong đó phải có pháp đi như vậy thì tánh của nhân, phần vị của sự đã đi, chưa đi, lúc đi có thể thành tựu. Người ấy nói không đúng. Nếu hoặc trước có pháp đi phát khởi, tức có lúc đi, sau cũng lại có phát khởi người đi. Ở đây, do không có pháp đi, tức không có tác dụng của việc đi, tác dụng của lúc đi cũng đã diệt mất. Như trước đã nói, phát khởi pháp đi tức không có phần vị, cũng không có lúc đi có thể có, nếu lúc đi kia có chỗ phát khởi.

Lại nữa, lìa pháp đi thì lúc đi không có, vì sao phải có đã đi, chưa đi? Các pháp kia đều không tánh nên không có việc đi như vậy. Vì sao như trước pháp đi có chỗ phát khởi? Vì pháp đi kia không có sự phát khởi, nên trong việc đi đều dùng thể tánh của các cõi, vì sự đi là không tánh, tức không hòa hợp. Trong đó, người nói quyết định:



Nếu không có việc đi làm 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 làm sao có? Lại nữa, tụng nói:

*Đã, chưa đi, lúc đi  
Vì sao có phân biệt?*

*Giải thích:* Nếu không thấy có chỗ phát khởi của pháp đi như vậy, nên tất cả phần còn lại, nghĩa của nó cũng như thế. Tánh nhân của phần vị đã đi, chưa đi, lúc đi thành tựu, tất cả đều không có pháp đi có thể đạt được, vì pháp đi kia phát khởi không tánh như vậy, nên nếu có pháp đi như thế thì ở trong Thắng nghĩa đế, tư duy chọn lựa như lý, phần vị đối trị đều không sở hữu. Vì sao phải có phần vị đã đi, chưa đi, lúc đi?

**HẾT - QUYỂN 2**

## ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

### QUYỀN 3

#### Phẩm thứ 2: QUÁN ĐI ĐẾN, phần 2

Lại nữa, tụng nói:

*Người đi tức không trụ.*

*Giải thích:* Ở trong một pháp đồng sinh, chỗ tạo tác trái nhau từ hợp xen vô tánh. Tụng nói:

*Không người đi, không trụ.*

*Giải thích:* Pháp đi dừng lại gọi là trụ. Nay không người đi thì pháp đi không tánh, không phải là dừng lại. Hoặc nếu vốn có pháp trụ có thể đạt được, nhưng cũng là pháp trụ, không có hai sự hòa hợp. Nếu có hai sự hòa hợp thì nay nên quán như thật. Thế nên tụng nói:

*Lìa đi không người đi*

*Sao có trụ thứ ba?*

*Giải thích:* Sự đi và người không đi, cả hai việc này không trụ. Nghĩa như vậy tức như trước đã nêu. Tụng nói:

*Người đi nếu sẽ trụ*

*Vì sao có nghĩa này*

*Do lìa nơi pháp đi*

*Người đi không thể được.*

*Giải thích:* Đây là tổng quát về pháp dừng trụ. Lại nữa, tụng nói:

*Đã, chưa đi, lúc đi  
Các phân biệt dừng dứ.*

*Giải thích:* Nếu lúc đi kia có thể là không trụ thì người đã đi kia là cần phải dừng chẳng? Điều này cũng không đúng. Người đã đi không khác với pháp đi, vì pháp đi đã hoại nên không trụ dừng. Ở đây không có người đã đi trụ dừng, nên nay pháp trụ ấy đã dừng như thế. Ngoài ra, các lỗi đã nêu cũng đúng. Tụng nói:

*Pháp hành dừng hiện có  
Điều cùng nói nghĩa đi.*

*Giải thích:* Chỗ thuyết giảng này đã nêu, pháp còn lại đều đồng. Pháp đi, lúc đi, chưa đi, đã đi không sinh. Đã đi, chưa đi, lúc đi, pháp đi mới phát khởi. Đã đi, chưa đi, lúc đi, pháp đi dừng lại. Pháp trụ cũng như vậy. Đã trụ, chưa trụ, lúc trụ, pháp trụ không sinh. Đã trụ, chưa trụ, lúc trụ, pháp trụ bắt đầu phát khởi. Đã trụ, chưa trụ, lúc trụ, pháp trụ dừng lại. Trong đó tự tướng của pháp bình đẳng. Nếu người dừng bỏ thì sinh lỗi lầm, ở đây hai loại pháp đi và người đi hiện có ở trong Thắng nghĩa để muốn cầu thật tánh nên biết là như lý: Vật thể của các cõi một tánh khác tánh đều là pháp tánh. Trong ấy, nếu có chỗ sinh đều là việc của khách trần, là đối tượng hành và chỗ thành tựu của thể tục, nhưng không có tánh khác. Vì thế, hai loại người đi và pháp đi không có tánh khác. Điều này cần phải xét chọn. Ở đây nên biết, phong giới chuyển động tức có người đi. Tướng thân v.v... động khởi đi đến phương khác. Đây mới gọi là đi, không phải hai tánh của người đi và pháp đi khác nhau. Ở trong tự loại có dị thuyết, đều là ngăn dừng nghĩa ấy.

Lại nữa, tụng nói:

*Pháp đi tức người đi  
Việc ấy là không đúng.*

Điều này lại là thể nào? Tụng nói:

*Nếu cho nơi pháp đi  
 Tức là người đi này  
 Tác giả và tác nghiệp  
 Tức tánh một đượ lập.*

*Giải thích:* Tuy có hai tướng tác giả và tác nghiệp, nhưng tác giả và tác nghiệp kia giúp nhau, không có tánh khác. Do tự tướng của tác giả và tác nghiệp kia ngưng nghỉ, nên hoặc hòa hợp với tánh một, tức tướng có thể, dụng nơi sự thành tựu thể tục, tánh có của thể tục, vì thể tục kia thật không có thành tựu. Đối với việc làm của thể tục, quyết định có thể đạt được, thể nên không phải là không tánh, không phải là một tánh. Ở đây, nếu có chỗ đình chỉ thì trở thành lỗi, pháp sinh sáng rõ. Nếu người dùng bỏ hẳn tức thể không quả, cũng không có tướng phát khởi đi đến phương khác.

Lại nữa, người Tỳ-bà-sa và người Phệ-dạ-ca-la-noa nói: Người đi và pháp đi có sai khác. Họ cho: Người đi là chủ thể đi, không phải là vật thể. Vật thể đi do người đi nên nói là có chỗ thủ đắc. Đối tượng tạo tác như vậy thì chủ thể tạo tác cũng như thế.

Lại nữa, người Thắng luận nói: Vì tánh có của chủ thể ở trong vật như vậy nên có người đi, là dùng pháp đi kia phát động tướng đi đến phương khác. Ở đây nói như vậy, ngoài ra cũng đều như thế.

Người giải thích nói: Không đúng. Pháp đi nếu như vậy thì công năng của tác giả ở trong vật thể là có sai biệt hay không có sai biệt? Điều này lại là thể 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, không phải công năng của đối tượng tạo tác. Đây nếu là năng lực của đối tượng tạo tác, tức không phải là công năng của tác giả. Trong ấy, vì sao quyết định như thật? Hoặc nói là tự tướng sai biệt, điều này tức

trở thành bất định. Hoặc nếu tự tướng không sai biệt, tức là tất cả xứ không có tánh sai biệt. Nay vì vật thể có chỗ nương dựa tăng thượng như vậy, lửa không thể làm thành các vật như đất v.v..., cũng chẳng phải không có việc dùng của nó. Vì năng lực tương ứng của tác giả hòa hợp nên biết vật thể không phải là công năng của tác giả như thế. Đây là nói nghĩa thành tựu. Do như vậy, nên chủ thể tạo ra như vậy, đối tượng được tạo ra như vậy và tác dụng tăng thượng như vậy của vật thể hiện có, trong đó tác giả tức được hòa hợp. Vì thế không phải do công năng của tác giả kia có sai khác, cũng không phải là 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 tánh một không có khác nên biết là vật thể. Nếu là tánh một, trong đó cũng không có nhiều pháp thành tựu. Nếu tánh khác, trong đó cũng không có nhiều pháp thành tựu. Vì sao hai loại công năng nhưng có thể thành tựu? Hoặc xa lìa chỗ thủ đắc, tức hai công năng kia là việc làm của chỗ thủ đắc như thế, là công năng thiện duyên nơi pháp sai biệt. Do duyên sai khác nên có vật thể, tác giả. Đây gọi là nuôi lớn sự sai khác tăng thượng, thế nên không 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 là không thể đạt được. Tánh của chủ thể và đối tượng kia không phải là tánh của vật thể sai khác. Nếu nêu bày tánh có v.v... của chủ thể và đối tượng kia thì điều này không hòa hợp, nên gọi là người đi. Tụng nói:

*Pháp đi khác người đi  
Việc này cũng không đúng.*

*Giải thích:* Nếu lìa pháp đi thì người đi kia tức không quyết định. Nếu lìa pháp đi thì không có lúc quyết định, lại không có người đi khác nhau có thể đi. Đây là đối tượng phân biệt. Nếu có hai loại

là người đi và pháp đi có thể đạt được tức người đi và pháp đi có thể thành. Vì do có pháp đi nên tức có người đi, vì có người đi nên tức có pháp đi. Như nhân và quả, tánh không lìa nhau. Đây là nói nghĩa thành tựu. Nếu nhân quả đồng sinh tức không tánh có thể đạt được, như hạt giống được sinh mầm. Thế nên vì có pháp đi nên tức có người đi, vì có người đi nên tức có pháp đi. Nếu chỗ thành tựu của tánh một, hoặc chỗ thành tựu của tánh khác, nhưng người đi và pháp đi, cả hai đều không có. Trong Thắng nghĩa đế, điều này là nói về thành tựu. Vì sao không sở hữu? Nghĩa văn này rộng lớn, vì sợ phiền tạp nên đã dùng bỏ, ở đây đã trừ bỏ, không dẫn chứng, vì để trừ bỏ nên biểu hiện như vậy. Chỗ thuyết giảng này đã nêu, phần còn lại nên biết. Từ đây về sau sẽ dùng bỏ nghĩa gì? Nếu nhân nơi pháp đi tức nhận biết người đi. Người đi kia đi như vậy vì sao hai loại có khác nhau? Nếu như vậy thì vì sao hòa hợp? Lại nữa, tụng nói:

*Nhân đi biết người đi  
Không thể dùng đi này.*

*Giải thích:* Không tạo ra nghĩa này, trong đó nên hỏi, vô số nghĩa môn đều từ trong nghĩa giới xuất hiện, đều chuyển nghĩa này. Nay vì sao nói không tạo nghĩa ấy? Tụng đáp:

*Trước không có pháp đi  
Nên không người đi, đi.*

*Giải thích:* Vì pháp đi kia là việc làm của người đi như vậy, vì sao có một ít pháp có thể đi? Vì do như vậy nên nơi thế gian đã thấy. Những pháp gì là đã sinh từ trước nên có chỗ đi? Những pháp nào lúc sinh trở về sau nên có chỗ đi? Tụng nói:

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

*Giải thích:* Vì sao có hai việc đi? Một là nhân đi, vì nhận biết người đi. Hai là nếu có người đi lại dùng pháp đi, ở đây đã trừ bỏ. 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? Lại nữa, tụng nói:

*Pháp đi có, không có  
Người đi không dùng ba.*

*Giải thích:* Hoặc thật có, hoặc không thật có, ở đây 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 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. Thế 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 tức không có đối tượng tạo tác, không có là vì việc đi không sinh. Cũng có, cũng không có đối tượng tạo tác, vì chủ thể không tánh, vì không có nên người đi không dùng ba việc đi. Vì sao? Vì người đi như vậy, tự nó là không tánh. Nếu có và không có đều không có việc tạo tác thì người đi, pháp đi kia đều là không tánh. Nếu nói pháp đi, tức trong đó đều là tùy thuận chỗ thuyết giảng. Lại nữa, tụng nói:

*Thế nên người đi đi  
Xứ đi đến đều không.*

*Giải thích:* Đây là nói sự thành tựu trong Thắng nghĩa đế. Nói có khác biệt như vậy vì có chủ thể tạo tác, đối tượng được tạo tác và

pháp tạo tác, ở đây đều dừng bỏ. Trong đó, hoặc nói tác dụng của việc đi, phải tư duy như lý. Vì vậy nên biết, nói về tác giả, tác nghiệp và pháp tạo tác phân biệt các cõi đều không thật thể. Vì để chứng thành nghĩa ấy nên phẩm này sinh.

\*\*

### Phẩm thứ 3: QUÁN SÁU CĂN

Phẩm trước đã dứt bỏ tất cả tác giả, tác nghiệp, pháp tạo tác, các sự tạo tác có hành tướng trái nhau. Lại nữa, tụng nói:

*Thấy nghe và nghĩ nếm  
Xúc biết là sáu căn  
Sáu căn thấy nghe này  
Nói nắm giữ các cảnh.*

*Giải thích:* Chỗ nêu bày của Luận này nói: Sáu căn như thấy v.v... là hành nơi các cảnh giới như vậy. Nghĩa là mắt thấy sắc cho đến ý nhận biết pháp. Có sự nêu này nên biết đều là đạo lý thể tục và việc làm tăng thượng, ở đây không trái nhau. Nếu trong Thắng nghĩa đế, tánh của đối tượng nắm giữ và chủ thể nắm giữ thuộc sắc v.v..., mắt v.v... là không thể thủ đắc. Điều này lại là thể nào? Tụng nói:

*Mắt này tức không thể  
Tự thấy nơi Thể mình.*

*Giải thích:* Nếu mắt có thể thấy tự tánh, thì mắt kia tức phải đồng như trước là tự thấy thể của mình. Do tự tánh của các pháp không thể tự thấy, vì không có tánh khác. Như tánh nóng của lửa, cũng lại không thể tự thấy thể của mình, ở đây cũng không thể thấy tự tánh.

Lại nữa, tụng nói:



*Nếu không thể tự thấy  
Làm sao thấy cái khác?*

*Giải thích:* Vì không có tự tánh của chủ thể thấy, ví như tai v.v... Cũng không thể thấy tự tánh có thể đạt được. Mắt kia nếu do có thể nắm giữ tự tánh trong cảnh sắc có đối tượng của việc thấy, là ở đây trở lại nói mắt làm chủ thể thấy, ví như lửa biến củi thành cái khác, gọi là đốt cháy, không phải tự thể của lửa có thể đốt cháy. Lại nữa, tụng nói:

*Dụ lửa tức không thể  
Thành nơi mắt thấy pháp.*

*Giải thích:* Vì sao? 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 thì lửa này không có, vì tánh nóng không phải có thể tự đốt cháy.

Lại nữa, tụng nói:

*Đi, chưa đi, lúc đi  
Trước đã đáp việc này.*

*Giải thích:* Trong việc đã đi, chưa đi, lúc đi, không đi, như trước đã nói về việc này, nay ở đây cũng như 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 lìa chỗ cháy, không có việc đã thấy, không thấy, chưa thấy, không lìa chỗ thấy. Theo thứ lớp của nó như trước đã nói, tùy chỗ nên dừng bỏ.

Lại nữa, tụng nói:

*Thấy nếu lúc chưa thấy  
Tức không gọi là thấy.*

*Giải thích:* Nếu hoặc là thường, như áo, bình v.v... Lại nữa, tụng nói:

*Chủ thể đối tượng thấy  
Đây làm sao hòa hợp.*

*Giải thích:* Do không hòa hợp nên pháp thấy kia cũng lại dừng bỏ. Hoặc có thể hai pháp là chủ thể thấy và đối tượng được thấy hòa hợp thì pháp thấy ấy có thể nói là có chủ thể thấy và đối tượng được thấy. Nhưng hai pháp kia đã không hòa hợp. Vì sao? Vì ở trong một pháp thấy nhưng đối tượng được thấy kia không thể hòa hợp, vì không có sự khác biệt. Nếu có chủ thể thấy tức chẳng phải là không có đối tượng được thấy. Nếu có đối tượng được thấy tức chủ thể thấy phải thành. Nếu quyết định có pháp thấy ấy tức chủ thể thấy kia cũng nên thành. Chủ thể thấy nếu thành thì đối tượng được thấy cũng như thế.

Lại nữa, tụng nói:

*Chủ thể thấy cũng không  
Vì pháp thấy không tánh.*

*Giải thích:* Nếu hoặc lìa mắt thì riêng có tướng thấy, có thể nói là đối tượng được thấy, hoặc nói là chủ thể thấy. Do vì không có chủ thể thấy và đối tượng được thấy.

Lại nữa, tụng nói:

*Đối tượng thấy cũng không  
Vì pháp thấy lìa tánh.*

*Giải thích:* Trong đây, nếu các duyên dừng dứt cũng không có chủ thể thấy và đối tượng được thấy để nói. Vì sao? Vì trong đối tượng được thấy này không có chủ thể thấy. Nếu có tạo tác việc kia, tức có thấy nên gọi là đối tượng được thấy. Ở đây cũng như vậy, đồng với chỗ đã nói trên. Ở trong chủ thể thấy, không có việc thấy có thể thủ đắc. Vì sao? Vì trong đó nếu có thể tánh của các pháp sai biệt có thể thấy được nhưng đều dừng bỏ. Nếu có chủ thể thấy, đối tượng được thấy và pháp thấy như vậy phát khởi, tức không phải không có

tác giả, tác nghiệp, pháp tạo tác hòa hợp. Sự thấy và pháp thấy cũng có chỗ khởi. Điều này lại là thế nào?

Lại nữa, tụng nói:

*Lìa thấy, không lìa thấy  
Người thấy không thể được.*

*Giải thích:* Vì không có pháp thấy phát khởi, hòa hợp, pháp thấy thứ hai vốn không tánh nên cũng không quyết định để có thể phát khởi. Vì pháp thấy kia lìa tánh của đối tượng được thấy không hòa hợp, hoặc có thể cả hai chủ thể thấy và đối tượng được thấy đều không có.

Lại nữa, tụng nói:

*Vì không có người thấy  
Sao có đối tượng thấy.*

*Giải thích:* Tác dụng của tánh nơi chủ thể thấy và đối tượng được thấy là trái nhau. Nếu lìa tánh hòa hợp tức không có người thấy. Nếu không có người thấy tức tánh của đối tượng được thấy không hòa hợp. Ở đây, chủ thể thấy và đối tượng được thấy quyết định không thấy, làm sao có thể nói chủ thể thấy và đối tượng được thấy? Vì sự thấy lìa tánh nên sự thấy không tánh. Hoặc có người nói: Nếu cho các hành là không, các pháp vô ngã, vì có lý này, như đối tượng được thấy của mắt, tức chủ thể và đối tượng được thấy không có sai khác. Đối tượng và chủ thể kia không có thật quả để có thể thủ đắc, làm sao có bốn pháp như thức v.v... phát khởi? Nên tụng bác bỏ:

*Thấy, chủ thể thấy, không  
Bốn pháp như thức v.v... không.*

*Giải 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 như

thức v.v... tức có pháp nắm giữ, quả kia có thể sinh. Do thật không có nên tụng tiếp theo bác bỏ:

*Các duyên như bốn thủ  
Vì sao để được hữu?*

*Giải thích:* Vì thức cùng thủ duyên hữu sinh duyên lão tử. Do những pháp này không nơi chốn thành tựu nên không sở hữu. Nay, chỗ kiến lập của người khác nơi ban đầu của phẩm này về nghe v.v... âm thanh v.v... nên các thuyết đều dừng. Trong đó, người thấy đều không có đối tượng tạo tác. Thế nên tụng nói:

*Nghe, nghĩ, nắm, xúc, biết  
Các căn có như vậy  
Nhưng đều đồng ở trên  
Trong pháp mắt thấy nói.*

*Giải thích:* Ở đây nên biết, như mắt thấy nói là chủ thể nghe và đối tượng được nghe. Ví như chủ thể thấy nơi việc nghe hiện có, theo như chỗ ứng hợp nói rộng, trong đó đều dừng lại, vì đã trừ bỏ tất cả sự đối trị không hòa hợp. Đây là nói về sự thành tựu, ở đây sự phân biệt vật thể vô tánh của các cõi về chủ thể thấy, đối tượng được thấy và pháp thấy đều dứt. Nay, trong phẩm này đều là chứng thành nghĩa như vậy.

**HẾT - QUYỂN 3**

# ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 4

### Phẩm thứ 4: QUÁN NĂM UẨN

Thứ lớp nơi phẩm này nay nên dừng bỏ. Việc làm nơi các cõi của mười hai xứ kia, hoặc có Di tông hiện chỗ an lập. Nghĩa là ở trong thắng nghĩa để thật có mười hai pháp xứ nội ngoại, vì uẩn thâm giữ nên Luận giả nói là đúng. Đây chẳng phải là không có đạo lý thâm giữ, chỉ vì trong thế tục để có chỗ thâm giữ của nó, không phải là thắng nghĩa để, vì các uẩn kia không có thật tánh.

Lại có Di tông chấp: Tánh có của sắc được tạo có thể đạt được, muốn cho là do các đại chủng tích tập nên thành.

Nay vì đối trừ những chấp kia, nên tụng nói:

*Nếu lìa nơi nhân sắc  
Sắc tức không thể đạt.*

*Giải thích:* Nhân của sắc là đất, nước, lửa, gió, bốn đại chủng kia do nhân ấy nên có các sắc như sắc xứ v.v... có thể đạt được. Nếu lìa tự tánh tức không thể thủ đắc, nên thế tục giả nêu bày là có. Nếu tánh có của vật thể sai khác, điều này không thể nêu. Vì sao? Tụng nói:

*Lìa nhân sắc có sắc  
Sắc tức là không nhân*

*Không nhân không có nghĩa  
Pháp nào không nhân lập.*

*Giải thích:* Nếu vật thể có tánh trong nhân của sắc, tức sẽ đối thuyết quả sắc nơi vật thể có chỗ thành. Nếu không nhân có quả, tức không có nghĩa thành tựu. Thế nên không có không nhân có thể thấy, trong đó cũng không có một ít pháp có thể nêu. Lại nữa, tụng nói:

*Nếu lại là nơi sắc  
Có nhân của sắc kia  
Tức là nhân không quả  
Không quả nhân sao lập.*

*Giải thích:* Nếu vật thể có tánh trong quả sắc, tức sẽ đối nêu vật thể nhân nơi sắc nên 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 là nhân của sắc có sắc, là sắc có nhân của sắc như vậy, tức vật thể kia không có các tướng cứng (đất), ướt (nước), nóng (lửa), động (gió) là tánh, thì vì sao mắt màu xanh v.v... có thể đạt được? Do tướng như sắc, thanh v.v... là tánh nên đồng với chỗ thủ đắc các hữu cứng, ướt, nóng, động trong thân kia. Nay vì đối trừ thuyết ấy nên tụng nói:

*Nếu như đã có sắc  
Nhân của sắc không khởi  
Nếu như không có sắc  
Cũng không dùng nhân sắc.*

*Giải thích:* Nếu nói có sắc phân biệt nhân của sắc, hoặc cho là không sắc, hoặc cũng có cũng không, nói như vậy đều không hợp đạo lý. Thế nên phải biết chẳng phải có cũng chẳng phải không, duyên nơi nghĩa hòa hợp.

Có người khác nói: Nếu như vậy thì không nhân sẽ có thể đạt được chăng? Tụng bác bỏ:

*Không nhân mà có sắc  
Việc ấy cũng không đúng.*

*Giải thích:* Thành tựu hết mực trong pháp cũng không nói như vậy.

Người Thắng luận nói: Tôi muốn cho các sắc cực vi như đất v.v... kia là sắc không nhân.

Luận giả nói: Pháp vô tướng kia giống như các sắc của tự loại không có thể tướng. Phân biệt là quả, không phải quả như vậy đều không hợp đạo lý. Ví như chỗ thành tựu của đất tạo nên bình kia, chẳng phải là không có nhân, nhưng là có nhân cực vi, không thật là tánh của nhân vì là không nhân nên như hư không, không phải là một biên. Ở đây nói không phải bản tánh vô thể của tánh nhân kia có thể đạt được. Tuy bình v.v... có nhân, nhưng không phải trong ý cho nhân kia hoàn toàn có thể tánh có thể thành tựu, cũng không phải đồng tánh sinh. Vì nhân cực vi không có quả, nên không phải đồng tánh sinh, tức nhân kia không phải đạo lý. Lại nữa, nếu phân biệt hư không v.v... thường chẳng phải tất cả chỗ hướng đến. Do phân biệt phương phần của hư không v.v..., hoặc nếu có tánh khác biệt có thể lập, nên tụng bác bỏ:

*Cho nên ở trong sắc  
Là phân biệt có, không.*

*Giải thích:* Như sự phân biệt chủ thể tạo tác và đối tượng được tạo tác trong các sắc ấy, hoặc quả hoặc nhân chấp là có Thể, đều là tranh luận. Xứ sở an lập trong chỗ thành tựu của chúng có sự trái nhau. Như Đức Phật nói: Sắc xứ là đối tượng tạo tác của bốn đại, nghĩa của chủ thể tạo ấy, tức là thành tựu nghĩa của nhân, nên biết chỗ nêu bày này không phải là thắng nghĩa đế. Tụng nói:

*Quả nếu giống nơi nhân  
Thuyết ấy tức không đúng.*

*Giải thích:* Tụ tánh của các đại chủng cứng, ướt, nóng, động kia nhưng không thể thấy, không phải là sắc của tụ tánh kia có chỗ thủ đắc, thế nên không phải các đại chủng và quả hòa hợp. Có người khác nói: Nếu như vậy tức quả không giống nhân chăng? Vì để ngăn trừ nghĩa này, nên tụng đáp:

*Quả nếu không giống nhân  
Việc này cũng không đúng.*

*Giải thích:* Nếu tánh không tương tự tức không quả có thể thành. Vì tánh của quả ấy định chỉ nên nhiều nghĩa như thọ v.v... cũng đồng thuyết này. Lại nữa, tụng nói:

*Tâm thọ tướng hiện có  
Các hành tất cả loại  
Cùng hết thầy pháp khác  
Đều nói đồng pháp sắc.*

*Giải thích:* Tâm thọ tướng, hành kia đều đồng pháp sắc, đừng bỏ các tướng như chỗ ngăn trừ, nghĩa này nên biết. Vì sao tâm thọ tướng, hành như sắc kia? Nghĩa là lia các nhân tức không thể đạt được. Vì phần vị của các hữu, nhân của sắc, mắt v.v... những nhân và phần vị ấy không thật có tánh, nhân thành tụ. Nếu xa lia tánh của nhân không thật kia, trong đó cũng không có một ít pháp có thể đạt được. Cũng không phải lia quả như thọ v.v..., thấy có nhân như nhãn, sắc v.v... Vì không quả nên nhân cũng không có Thể. Nếu lia nhân của chính nó có quả như thọ v.v... mà có thể thành, tức lia quả như thọ v.v... nhân kia cũng có tâm. Nếu lia nhân của tâm, tâm có thể lập thì pháp này không có nhân, tức không có nghĩa ấy. Pháp nào không nhân mà có thể lập chăng? Nếu lại lia nơi tâm nhưng có nhân của tâm ấy, tức không có nhân của quả. Không có nhân của quả thì vì sao có chỗ nói về các cõi như vậy? Nên biết pháp hữu vi, nếu lia các uẩn mà có tánh thì đó là chỗ kế chấp về cái khác, ví như bình v.v...



Nếu tánh một, tánh khác đều dùng bỏ nghĩa này thì tất cả pháp khác cũng nêu bày như vậy. Tụng nói:

*Tất cả các pháp kia  
Đều nói đồng pháp sắc  
Nếu tranh luận an lập  
Tùy chỗ khởi tức không.*

Lại nữa, nếu có người ưa thích nói không nên dùng nghĩa không để đáp. Cho nên tụng nói:

*Tất cả chẳng lia không  
Tất cả được thành tựu.*

Lại hiển bày nghĩa không tự tánh của tất cả pháp kia, thế nên tụng nói:

*Nếu thấy tánh một vật  
Tất cả pháp cũng thế  
Nếu hiểu một pháp không  
Tất cả pháp đều không.  
Ngôn thuyết có thủ đắc  
Các việc làm đều không  
Hết thấy không thủ đắc  
Tất cả đều thành tựu.*

*Giải thích:* Tuy trong thẳng nghĩa để nói tất cả pháp kia không có tự tánh, nhưng đối tượng tạo tác chỗ thủ đắc cũng chẳng phải là không. Như trước đã nói về điều kia là đều được thành tựu, ở nơi tất cả pháp với nghĩa không thủ đắc nên có chỗ thành tựu. Trong phẩm này, ban đầu nói là thuộc về uẩn v.v... nên biết các uẩn như vậy là không tánh nên không có chỗ thành tựu.

## Phẩm thứ 5: QUÁN SÁU GIỚI

Lại nữa, Di tông chấp: Ở trong thắng nghĩa để có các giới như địa, thủy, hỏa, phong, thức đã tạo thành sĩ phu, ví như hư không. Họ dẫn chứng: Như Đức 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 là vô tướng, nghĩa là thế tục đế. Các tướng như vậy có chỗ nêu bày là không phải thắng nghĩa đế. Vì thế tụng nói:

*Lúc chưa có tướng không  
Hư không kia trước không.*

*Giải thích:* Tướng không chương ngại tức là tướng hư không. Đây là nói về nghĩa thành tựu. Nếu trước có hư không có thể thành tựu, như vậy là cũng đúng. Tướng có có thể lập là nói trước có, nếu có tướng này tức ở trong đó không có nghĩa thành tựu, nhưng tướng như vậy chẳng phải là không có nghĩa thành tựu. Ở đây chỉ là dùng bỏ hẳn tự tướng của các pháp. Thế nên tụng nói:

*Vì sao trong vô tướng  
Tướng có kia đạt được.*

*Giải thích:* Phần vị như vậy là không có nghĩa thành tựu. Lại nữa, tụng nói:

*Tướng không thật, không Thế  
Vì sao tướng chuyển biến.*

*Giải thích:* Tiếp theo nên dùng bỏ, vì sao trong vô tướng nhưng tướng chủ thể và tướng đối tượng có thể chuyển đổi. Vì sao cả hai đều nói là tướng có. Điều này lại là thế nào? Nên tụng bác bỏ:

*Ở trong vô tướng  
Tướng tức không đối tượng.*

*Giải thích:* Ở trong vô tướng, không có vật thể, không có phần vị có thể lập, vì trái nhau với tướng. Lại nữa, tụng nói:

*Lìa hữu tướng, vô tướng  
Không xú khác chuyển biến.*

*Giải thích:* Đây là ngăn bỏ sự hiện bày khắp, trong đó cũng không có nghĩa thành tựu. Lại nữa, tụng nói:

*Tướng đối tượng không Thể  
Tướng chủ thể không lập.*

*Giải thích:* Vì tánh của tướng đối tượng không lìa nhau. Lại nữa, tụng nói:

*Tướng chủ thể không có  
Tướng đối tượng cũng không.*

*Giải thích:* Vì tánh nơi tướng chủ thể không lìa nhau. Nếu cả hai đều quyết định tức thành lỗi lầm của đối trị. Cũng không phải hai tướng chủ thể và đối tượng có tánh khác nên có thể thành tựu. Nếu có lỗi lầm sinh ra như vậy thì chỗ nêu bày cũng như thế. Vì sao hai pháp có thể thành một, cũng vì sao một pháp lại thành hai? Vì thế tụng bác bỏ:

*Nên không tướng chủ thể  
Tướng đối tượng cũng không.*

*Giải thích:* Hoặc một, hoặc hai có tánh thành tựu, ở đây 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 tự thể. Nếu cả hai là tướng chủ thể và tướng đối tượng đều không có Thể thì khác nhau cũng không có thể, cho nên quyết định tướng chủ thể và tướng đối tượng này đều không có Thể.

Có người của Dị tông nói: Không có xứ chướng ngại là tướng hư không. Tướng chủ thể như vậy là tướng của tướng đối tượng kia.

Luận giả nói: Nên biết thuyết này tức là nhân một phần. Vì sao nói không xứ chướng ngại đây, kia là tướng chủ thể, trong đó cũng không có tướng chủ thể như vậy. Điều này không hợp đạo lý.

Người của Dị tông nói: Nếu tướng chủ thể và tướng đối tượng của hư không kia không hợp đạo lý thì vì sao hư không và Tam-bát-ma-đề làm tướng của đối tượng duyên. Lại nữa, đoạn xứ của dục tham làm cảnh giới, như vậy há chẳng phải là hư không có tướng chủ thể và tướng đối tượng kia chăng? Vì tướng ấy 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.*

*Giải thích:* Người của phái Thí Dụ nói: Xứ ngại không có vật và có ngại không tự thể là hư không. Điều này cũng không đúng. Nếu không có hư không ấy thì thể có của nó vì sao nên có sự không có ấy. Cũng không phải ở trong thắng nghĩa để có Thể ngăn ngại? Vì hư không kia là không tánh. Thế sao hư không là không tự thể? Hoặc chấp về chỗ 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 nên có, không.*

*Giải thích:* Những hiện có như vậy ở trong thắng nghĩa đế, hoặc tánh không tánh đều lìa thể có. Như lời Đức Phật nói: Đây các Bí sô! Chúng Thanh văn của Ta đây, cho đến hoặc có hiểu biết hoặc không có hiểu biết. Chỗ nói như vậy đều là thể tục đế, không phải là thắng nghĩa đế. Ở đây tụng nói:

*Có, không đã là không  
Ai là người hiểu biết.*

*Giải thích:* Do không tánh có thể thành, không tánh ấy tức là tướng. Điều này lại là thế nào? Vì đừng bỏ sự trái nhau giữa có tánh và không tánh, tức tánh có kia ở nơi tất cả xứ đều không thể thủ đắc. Do vậy tụng nói:

*Không có Thể, không Thể  
Không năng tướng, sở tướng.*

*Giải thích:* Như chỗ nêu bày ấy đồng với pháp hư không, trong đó năm giới được nói đến 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 không có có Thể, cũng không có không Thể, chúng đều như hư không ngăn dứt tất cả ngôn thuyết. Ở trong các câu nghĩa, nếu có tranh luận về tà kiến an lập nơi pháp, vọng chấp Lộ-già-đa-dà v.v... Các thuyết như vậy đều chẳng phải là Phật nói. Cần nên liả bỏ những chỗ nói ấy, vì chúng đều là chẳng phải có. Nghĩa là vì tự tánh của các giới, xứ v.v... trong thẳng nghĩa để là không thể nêu bày. Nhưng ở đây cũng không có không tánh có thể lập, chỉ vì đừng bỏ tánh tạo tác của vật, trong đó không phải không tánh kia có thể đạt được. Điều nêu bày như vậy bác bỏ khắp các tánh.

Như Sư Dị Bộ đã nêu, tụng nói:

*Trừ có lời không tánh  
Cũng không chấp không tánh  
Như nói xanh chẳng xanh  
Không muốn trở thành trắng.*

Ở đây nên biết, nơi hai loại kiến chấp đều phải trừ bỏ, đều không chỗ thủ đắc. Các giới, xứ v.v... hoặc có thành tựu đều là thuộc

thể tục đế. Tất cả mỗi mỗi giới, xứ v.v... kia đều có tự Thể riêng biệt. Pháp thiện, bất thiện đã sinh, chưa sinh, pháp kia thường tại, tuy lại siêng làm nhưng quả lợi là hư huyễn. Giả sử trước có chỗ sinh, về sau tức không tánh, nếu nhận biết như thế thì sự thành tựu như vậy không có lỗi lầm. Do nhân này nên hai thứ tánh và không tánh có chỗ hiện bày sự thật và không chỗ hiện bày sự thật cùng có sự trái nhau. Chấp có tánh có thể sinh, tức không hợp đạo lý, cho nên hai pháp cũng chẳng có tánh, cũng chẳng không tánh có thể thành. Vì sao? Vì từ duyên nên có tức trước có tánh có thể sinh, chỗ sinh tức không tánh, vì tánh không có đối tượng sinh nên có tánh không hợp lý. Đối tượng sinh không thật như vậy, nên ở đây nói có tức là trái nhau. Nếu hoặc tất cả có đối tượng sinh thì hết thảy có sinh không phải là tất cả. Hoặc tất cả sự sinh có năng lực. Vì sao gọi là năng lực? Vì nhân nơi sự sinh có sai biệt. Vì sao có thể sai biệt? Vì quả được sinh những năng lực kia. Điều này lại là thế nào? Là có khác hay không có khác? Vì sao? Vì nếu có khác tức không có phân vị có thể lập, có thể khiến cho quả sinh khởi. Đó là sự phân biệt trái nhau. Nếu không khác tức hết thảy như vậy đều có, trong đó tất cả pháp sinh có thể lập. Nếu lìa tướng, tức tất cả xứ phải không có sai biệt. Vì sao có tánh có thể sinh? Vì nhân quyết định của tánh kia đâu có được hòa hợp, cho nên hoặc tánh một, hoặc tánh khác ở đây là không thể nêu bày. Như vậy cũng đúng, vật thể sai biệt, năng lực hòa hợp, không thể sinh nhân vì có tánh hiện rõ. Nếu ở trong pháp của tự tánh không thật thì các giới, xứ v.v... quyết định có đối tượng thấy như vậy, điều này tức trái nhau. Tất cả pháp thiện, bất thiện hiện có của thế gian, xuất thế gian, việc làm nơi các cõi đã sinh, chưa sinh, nếu muốn quả lợi không hư huyễn thì cần phải đoạn trừ pháp của thể tục đế. Việc đoạn trừ này là hai loại đối tượng được nhận thấy đã quyết định. Trong đó, tụng nói:

*Thấy có tánh, không tánh  
Là người thiếu trí tuệ*

*Không chân thật vi diệu  
Tuệ nhãn Thánh khai sinh.  
Tuy quán nơi các tánh  
Nên dùng lặng các kiến  
Đây tức thẳng nghĩa đế  
Xa lìa tất cả kiến.*

*Giải thích:* Nếu đối với các kiến có thể dùng dứt tức nên xa lìa các tánh phiền nhiễu, đối với tất cả pháp đạt được tịch tĩnh.

**HẾT - QUYỂN 4**

## ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

### QUYỂN 5

#### Phẩm thứ 6: QUÁN PHÁP NHIỄM, NGƯỜI NHIỄM

Lại nữa, có Di tông nói: Tánh và không tánh của các giới, xứ v.v... trong thắng nghĩa để có sự hiểu biết, do chỗ tạp nhiễm kia nên thành có tánh ấy. Như Đức Phật đã nói: Người nhiễm là vương 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 vương mắc vào pháp si, nghĩa ấy cũng như thế.

Luận giả nói: Ở đây chẳng phải là không có đạo lý tạp nhiễm, tuy có như huyền. Nghĩa là do thể của nhiễm là không thật, chỉ vì các hành tích tụ tạo thành theo ngôn thuyết thế gian, không phải là thắng nghĩa để. Vì sao? Vì 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. Ví thế tụng nói:

*Nếu trước có người nhiễm*

*Sau có pháp nhiễm kia*

*Vì sao là pháp nhiễm*

*Nhưng có người nhiễm sinh.*

*Giải thích:* Ở đây nói hoàn toàn nên biết về nghĩa này là ngăn chặn chỗ xa lìa ấy. Nếu pháp nhiễm không có thể tánh thì người nhiễm cũng như vậy. Dừng bỏ sự tạo tác về có quả không quả, có



thành thực không thành thực, nghĩa ấy có thể nhận thấy. Nếu lia pháp nhiệm nhưng có người nhiệm thành, mới nên có pháp nhiệm riêng khác như vậy. Đây tức người nhiệm nhân nơi pháp nhiệm nên có được. Nếu như vậy thì vì sao người nhiệm do có nhiệm nên pháp nhiệm tức thành? Vì pháp nhiệm có nên người nhiệm liền thành, sau đó khởi sinh việc nhiệm. Nghĩa này hiển bày rõ như quả thành thực. Nếu có cảnh của ái tức pháp nhiệm thành. Nếu không có cảnh của ái thì vì sao có nhiệm? Cần phải dùng bỏ lỗi lầm đã an lập, trong đó cũng không phải trước có người nhiệm sau mới khởi pháp nhiệm. Nên tụng bác bỏ:

*Có người nhiệm lại nhiệm  
Vì sao nên có được?*

*Giải thích:* Vì chỗ nương dựa của pháp nhiệm không có thể tách, nên như sự đã chín muối. Lại nữa, tụng nói:

*Hoặc có hoặc không nhiệm  
Người nhiệm cũng lại vậy.*

*Giải thích:* Nếu trước có người nhiệm, sau có pháp nhiệm, tức tất cả xứ như thể của pháp nhiệm. Cho nên trước không có đạo lý của người nhiệm. Nay vì để chứng thành nghĩa này, nên tụng nói:

*Người nhiệm trước có nhiệm  
Lìa người nhiệm, nhiệm thành.*

*Giải thích:* Pháp nhiệm nếu không có Thể của ái có thể tạo tác, tức trong đó hoặc thấy có sự tạo thành của nó, điều này không hợp lý.

Có Dị tông nói: Lìa người nhiệm kia là riêng có pháp nhiệm. Lìa pháp nhiệm ấy tức người nhiệm có thể lập.

Luận giả nói: Nếu lia pháp nhiệm tức có người nhiệm, nhưng trong đó không có. Vì sao? Vì nếu trước có pháp nhiệm sau có người nhiệm tức lia người nhiệm mới có pháp nhiệm. Ở đây pháp nhiệm

không có, tức không có cảnh của ái có thể tạo thành đạo lý của pháp nhiễm, vì cảnh của ái sau mới có. Do như vậy nên nếu lìa tự tánh, nhân riêng nơi người nhiễm có pháp nhiễm, tức pháp nhiễm kia nhân nơi người nhiễm nên được. Nếu như vậy tức không phải cảnh của ái có thể thành pháp nhiễm, vì cảnh của ái ở sau, nên sự tạo thành không thể đạt được. Nếu người như vậy thì không phải là lỗi làm sao? Cũng không phải trước có pháp nhiễm sau thành người nhiễm.

Lại nữa, tụng nói:

*Có nhiễm lại người nhiễm  
Cũng vì sao sẽ đạt.*

*Hỏi:* Hoặc lìa pháp nhiễm có người nhiễm, tức đã có lỗi làm của đối đãi, trong đó hai thứ người nhiễm và pháp nhiễm đồng khởi sinh để có thể thành chãng?

Thế nên tụng *đáp:*

*Nếu đồng sinh như vậy  
Cũng không hợp đạo lý  
Pháp nhiễm và người nhiễm  
Sao phải dụng điều này.*

*Giải thích:* Nghĩa là tánh lìa nhau của hai thứ người nhiễm và pháp nhiễm hỗ tương nên có sự trái nhau. Hoặc pháp chưa sinh cả hai đều không tánh, hoặc chỗ tạo tác của pháp đã sinh là không thể tánh. Chỉ do cảnh của ái tạo thành pháp nhiễm nên có người nhiễm. Nhưng cảnh của ái kia và chỗ khởi pháp nhiễm cũng đều dùng bỏ.

*Hỏi:* Pháp nhiễm và người nhiễm kia là tánh một có thể hòa hợp hay là tánh khác có thể hòa hợp?

Nên tụng *đáp:*

*Pháp nhiễm, người nhiễm kia  
Không phải tánh một hợp.*

*Giải thích:* Điều này là thế nào? Do không phải tánh một kia có thể hòa hợp. Nếu có hai pháp hòa hợp tức tạo thành trọn vẹn. Ở đây nên biết là Đề-bà-đạt-đa khởi nhiễm, không phải Đề-bà-đạt-đa kia là nhân của người nhiễm. Nếu nói tánh một ấy hòa hợp, điều này chẳng hợp lý. Lại nữa, tánh khác cũng không thể hòa hợp. Nên tụng bác bỏ:

*Tánh khác nếu có hợp  
Vì sao sẽ đạt được?*

*Giải thích:* Tánh khác pháp khác nếu có hòa hợp, tức là trái nhau, vì không phải một xứ có hai pháp sinh đạo lý có thể đạt được. Về sau nên dừng bỏ.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu tánh một hòa hợp  
Lìa bạn cũng nên hợp.*

*Giải thích:* Ở đây nói hòa hợp là lấy đồng thể làm nghĩa. Tánh một tức là nghĩa của nhân. Nếu tánh một này nhất định có hòa hợp, tức như trước đã nói về nghĩa hợp của Đề-bà-đạt-đa nên nhận thấy. Cho nên không có nhân của tánh một có thể hợp đạo lý. Tuy đối với nhân của tánh một không hợp có thể thành, nhưng nếu dừng nghĩa hợp ấy nên biết là có lỗi.

Lại nữa, tụng nói:

*Tánh khác nếu có hợp  
Lìa bạn cũng nên hợp.*

*Giải thích:* Điều thuyết giảng ở đây ví như bình, áo, tánh khác của những vật ấy không thể hợp. Nếu lập hòa hợp thì không có nhân cùng hợp của tánh khác, tức có lỗi của đối đãi như trước. Tánh khác nếu hòa hợp có chỗ thủ đắc, thì những vật kia không phải là tánh khác cũng nên được hòa hợp. Điều này đâu phải là không lỗi.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu tánh khác có hợp  
Nhiễm, người nhiễm dùng gì.*

*Giải thích:* Ở đây nói đạo lý hợp, không hợp. Vì sao? Vì hai pháp như vậy, mỗi mỗi đều đã thành tự thể riêng biệt, tức không có pháp riêng làm nghĩa được tạo thành, trong đó cũng không sự tạo thành có thể đạt được. Cho nên tánh khác không có nêu rõ khẳng định. Nếu chấp tánh khác có được sự hòa hợp, nên tụng bác bỏ:

*Nếu nhiễm và người nhiễm  
Tự thể mỗi mỗi thành  
Hai này nếu có hợp  
Trước cũng nên được hợp.*

*Giải thích:* Hai pháp kia nay đối với ông là thể nào? Vì ở đây nói thể của mỗi mỗi thứ được thành. Nếu hoặc pháp nhiễm và người nhiễm, ông dùng nghĩa gì để phân biệt mỗi mỗi tự thể của hai pháp khiến thành sự hòa hợp ấy? Trong Luận nói hoặc là, ở đây nói nghĩa hợp. Nếu lúc khởi phân biệt, quả lợi trống không, tự thể của những pháp kia không có tánh được tạo thành. Nếu nói là hợp, trong đó người nhiễm không có một ít phần pháp nhiễm có thể tạo pháp nhiễm, cũng không phải có thể có người nhiễm.

Lại nữa, tụng nói:

*Tướng khác không thành hợp  
Ông muốn cầu thành hợp  
Tướng hợp nếu đã thành  
Lại muốn thành tướng khác.*

*Giải thích:* Tánh hợp không thành nhưng nghĩa kia rất thành. Tánh khác của một pháp hòa hợp không thể thủ đắc, 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 lại theo thứ lớp có thể sinh, cũng lại do tánh cùng xa lìa nhau, do trong đó không hợp đạo lý. Nay,

như ý ông muốn về sự quán sát này, 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.*

*Giải thích:* Ở đây là thế nào? Nghĩa là không phải chỉ có pháp nhiễm và người nhiễm, chẳng phải hợp, không hợp. Các pháp cũng như vậy.

\*\*

## **Phẩm thứ 7: QUÁN HỮU VI, phần 1**

Lại nữa, hoặc có người nói: Vì trong thắng nghĩa đế có các pháp tạp nhiễm như tham v.v..., là do hữu vi, ví như mắt v.v...

Luận giả nói: Nếu nói như vậy là vì sự tạo thành hiện bày khắp nên lập thí dụ không đúng. Vì sao? Vì trong thắng nghĩa đế nếu có mắt v.v... tức phải có các tướng hữu vi như sinh v.v... Nếu không có các tướng hữu vi thì như sừng thỏ v.v... cũng phải có các tướng hữu vi kia. Cho nên các tướng hữu vi ở trong thắng nghĩa đế quyết định không thành. Vì sao tướng hữu vi như sinh v.v... có thể thành lập?

Ở đây nên hỏi: Đối tượng tạo tác tăng thượng của pháp như sinh v.v... kia là hữu vi hay là vô vi? Cả hai đều không đúng.

Nên tụng đáp:

*Nếu sinh là hữu vi  
 Tức nên có ba tướng.*

*Giải thích:* Ví như tướng chủ thể, trong đó tướng chủ thể của hữu vi như vậy là không đúng. Thế nào là các tướng hữu vi? Ở đây đã nói, hai pháp hòa hợp là ba tướng biến hành nên trong đó ba tướng cũng đều dùng bỏ tự tướng của pháp kia.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu sinh là vô vi  
Không tạo tướng hữu vi.*

*Giải thích:* Sự thành tựu như vậy cần phải ngăn trừ lỗi an lập. Vì sao? Vì tự thể của vô vi cũng là không tánh, ví như pháp diệt. Pháp này quyết định như vậy, tức có lỗi lầm như vậy, nương trụ và vô thường như vậy, pháp khác cũng thế, đều đồng pháp sinh.

Luận giả nói: Tướng tức là chấp giữ lý pháp làm tánh. Điều đã nêu bày như vậy, vì sao sự sinh v.v... lại là cùng lìa là do có nghiệp dụng kia nên có thể chuyển, hoặc không xa lìa chăng?

Lại nữa, tụng nói:

*Ba pháp như sinh v.v... lìa  
Tức nghiệp dụng không tướng.*

*Giải thích:* Vì sao các pháp hữu vi như sinh v.v... thứ lớp có thể chuyển? Nếu thể của pháp chưa sinh, tức hai pháp trụ và diệt không thể làm tướng hữu vi là do chưa sinh. Đó tức là tướng chủ thể không được giảng bày rõ. Nếu tự thể của pháp đã diệt hoàn toàn, tức là tướng chủ thể vô thể, nên không có hai pháp sinh và trụ. Vì pháp diệt kia chính nó là không tánh nên đã sinh tức là không trụ, không trụ tức là không sinh diệt, cũng là không tánh. Nếu nói vô thường theo đuổi pháp trụ, tức không thể tạo tướng hữu vi.

Nên tụng của Bách Luận nói:

*Trụ sao có tướng diệt  
Vô thường sao có trụ*

*Nếu trước có pháp trụ  
 Sau không cần phải có.  
 Nếu thường có vô thường  
 Có trụ không có thường  
 Hoặc trước có thường ấy  
 Sau tức không có thường.  
 Vô thường và trụ đồng  
 Nếu có Thể của chúng  
 Có thường tức tà vọng  
 Hoặc có trụ cũng vọng.*

Ý của tụng như vậy: Nếu pháp hữu vi không lia nhau thì vì sao dùng một vật thể ở trong một thời gian mà được hòa hợp?

Nên tụng bác bỏ:

*Không ở trong một lúc  
 Sinh, trụ, diệt hòa hợp.*

*Giải thích:* Vì do cùng trái nhau. Hoặc có người nói: Có tánh của nhân đồng chủng loại kia trong một lúc có thể sinh. Hoặc lại theo thứ lớp đã tạo tác được thành.

Luận giả nói: Điều này lại là thể nào? Hoặc ở trong hữu thể kia đạt được chăng? Hoặc xa lia tướng chủ thể và tướng đối tượng có chỗ thủ đắc chăng? Nếu hữu thể đạt được thì không phải ở trong hữu thể có tánh thật của thể đồng sinh có thể đạt được, cũng không phải đối tượng tạo tác riêng có nhân ấy. Nếu là vô thể thì nhân này tức cũng không cùng sinh có thể có, cho nên trong thể không có quyết định sinh v.v... như vậy. Như tự tướng sinh, cũng là vì sao thứ lớp có thể thành?

Lại nữa, tụng nói:

*Các tướng sinh, trụ, diệt  
 Riêng có tướng hữu vi*

*Có tức là vô cùng  
Không tức chẳng hữu vi.*

*Giải thích:* Nếu lia sinh v.v... riêng có pháp sinh có thể thành, thì pháp sinh kia tức nhất định có pháp khác có thể lập. Như vậy nên có lỗi vô cùng, vì tướng hữu vi, vô vi là không hòa hợp.

Lại nữa, Sư Độc Tử Bộ nói: Các pháp như sinh v.v... tuy là hữu vi vì sao có thể nói là vô cùng?

Tụng của Tông kia nói:

*Chỗ sinh của sinh sinh  
Chỉ sinh nơi gốc sinh  
Chỗ sinh của gốc sinh  
Lại sinh nơi sinh sinh.*

Ý của tụng này là: Lúc các pháp sinh cùng với tự thể của pháp có mười lăm pháp cùng thành pháp sinh. Tức là có đầy đủ các pháp như sinh, trụ, diệt như vậy, pháp này như vậy, không có sai khác. Nếu phân biệt có sai khác tức có mười lăm pháp: Một là sinh. Hai là trụ. Ba là diệt. Bốn là nếu pháp trắng tức sinh chánh giải thoát. Năm là nếu pháp đen tức sinh tà giải thoát. Sáu là nếu không phải pháp xuất ly tức không sinh pháp xuất ly. Bảy là nếu pháp xuất ly tức sinh pháp xuất ly. Tám là sinh của sinh. Chín là trụ của trụ. Mười là diệt của diệt. Mười một là quyền thuộc của chánh giải thoát. Mười hai là quyền thuộc của tà giải thoát. Mười ba là quyền thuộc của pháp chẳng phải xuất ly. Mười bốn là quyền thuộc của pháp xuất ly. Trừ tự thể của gốc sinh là thành mười bốn pháp. Nếu cùng với pháp gốc sinh thì thành mười lăm. Hai pháp sinh của sinh và gốc sinh là ý ban đầu, trong đó đối tượng sinh theo sinh của sinh chỉ có sinh của gốc sinh. Lại không có pháp riêng là đối tượng sinh của gốc sinh tức trở lại sinh ra sinh của sinh. Như vậy mới sinh ra các pháp khác. Đây tức không rơi vào lỗi vô cùng.



Luận giả nói: Chỗ nêu như vậy đều không hợp đạo lý.

Nên tụng bác bỏ:

*Nếu cho sinh sinh ấy  
Có thể sinh gốc sinh  
Sinh sinh từ gốc sinh  
Sao sinh được gốc sinh.*

*Giải thích:* Vì tự thể không có tánh như vậy.

Tụng lại bác bỏ:

*Nếu cho gốc sinh ấy  
Có thể sinh: sinh sinh  
Gốc sinh từ sinh kia  
Sao sinh được sinh sinh?*

*Giải thích:* Vì tự thể không có tánh như vậy.

Lại có người nói: Lúc sinh sinh sinh ra tức nên là chủ thể sinh, do không có riêng biệt.

Tụng lại phá bỏ:

*Nếu cho lúc sinh sinh  
Có thể sinh gốc sinh  
Sinh sinh nếu chưa sinh  
Sao sinh được gốc sinh?*

*Giải thích:* Sinh sinh nếu chưa sinh thì lúc sinh tức vô thể. Vô thể tức không sinh. Có năng lực nào để có thể sinh gốc sinh? Nếu không có năng lực tức không có hiển bày khẳng định.

**HẾT - QUYỂN 5**

# ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 6

### Phẩm thứ 7: QUÁN HỮU VI, phần 2

Lại nữa, có người nói: Tông của tôi có đạo lý riêng khiến cho pháp sinh kia là lỗi vô cùng. Nên tụng của họ viết:

*Như đèn luôn tự chiếu  
Cũng hay chiếu nơi khác  
Pháp sinh kia cũng thế  
Tự sinh lại sinh tha.*

Luận giả nói: Nói như thuyết này cũng không hợp đạo lý, vì không có sự chiếu. Nếu có sự tối tăm tức có đối tượng được chiếu sáng. Nên tụng bác bỏ:

*Trong đèn tự không tối  
Xứ trụ cũng không tối  
Phá tối mới gọi chiếu  
Không tối tức không chiếu.*

*Giải thích:* Ở đây quán sát nếu không có bóng tối, nên đèn không tự chiếu, cũng không chiếu sáng vật khác.

Lại nữa, tụng nói:

*Không ít xứ được chiếu  
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 chãng?

Luận giả nói: Nếu lúc đèn sinh cũng không thể chiếu, vì phần vị không tới trước tiên có thể bị phá. Nếu phần vị kia có tới 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 đèn không đi tới chỗ tới nhưng có thể phá trừ tối tăm. Nếu không đi đến, nên tụng bác bỏ:

*Vì sao đèn lúc sinh  
Có thể phá bóng tối  
Đèn kia lúc mới sinh  
Không thể cùng nơi tối.*

*Giải thích:* Lúc đèn mới sinh, vì tánh không có, hoặc đồng thời, lại không có phần vị, hoặc đèn không đi đến chỗ tối nhưng có thể phá trừ bóng tối.

Lại nữa, tụng nói:

*Đèn nếu không đến tối  
Nhưng có thể phá tối  
Đèn ở trong khoảng này  
Nên phá tất cả tối.*

*Giải thích:* Đồng pháp nếu không đến thì nhân sai biệt không có thể tánh. Ví như năng lực của đá nam châm có sai biệt, nhưng không có nhân quyết định. Ở đây nói là cũng không có năng lực của nó, vì trước có sự thành tựu của nam châm kia đều ở khắp chỗ. Pháp này lúc sinh không có chỗ nêu bày, vì năng lực không có tự thể. Điều này lại là thể nào?

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu đèn hay tự chiếu  
Cũng hay chiếu vật khác  
Tối cũng nơi tự, tha  
Tối che tất không nghi.*

*Giải thích:* Đây không phải là chỗ vui thích và chỗ tạo tác của chính nó vì nơi chốn có sự trái nhau. Đèn cũng lại như vậy. Đây không phải là chỗ vui thích, đèn lấy sự chiếu sáng làm tánh được tạo thành. Nếu đèn và bóng tối trái nhau thì đèn tức có thể thành tự chiếu và chiếu vật khác. Vì không có tánh tạo tác sai khác, nên tối tăm lấy bóng tối đã thành làm tánh. Nếu bóng tối và ánh sáng trái nhau thì bóng tối cũng phải tự tối và làm tối cả xung quanh. An lập như vậy không có nghĩa này, như sắc của bình v.v... hiện có thể thấy.

Trong đây cần nên hỏi: Đã nói về pháp sinh tự sinh là chưa sinh sinh hay là đã sinh sinh?

Nên tụng đáp:

*Pháp sinh nếu chưa sinh  
Tự Thể không thể sinh.*

*Giải thích:* Vì chưa sinh là không có tự thể nên không thể sinh. Nếu sự ấy không có thì như sừng thỏ tánh của nhân v.v... không sinh.

Lại nữa, tụng nói:

*Pháp sinh nếu đã sinh  
Sinh rồi sao lại sinh.*

*Giải thích:* Nếu pháp đã sinh rồi trở lại sinh, nghĩa này phải biết, như chỗ đã tạo tác của nó thì không tạo tác trở lại, thế nên đã sinh sao lại có sinh. Do đó nên biết, pháp tất không sinh là đạo lý tự sinh. Nếu từ cái khác sinh thì nghĩa ấy cũng như vậy. Nếu lúc sinh sinh thì lìa đã sinh, chưa sinh, lúc không sinh khác có thể đạt 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 cùng lia. Hoặc có một ít phần có thể sinh, thì pháp khác như thế cũng có thể sinh. Trong đó, vì sao có sự sinh? Nếu tất cả pháp có đối tượng sinh thì phải quán sát kỹ như thế, không phải là nay đã nói, đâu phải có lúc sinh có thể đạt được chăng? Do lúc sinh ấy không có phần vị. Lại nữa, tự thể của tất cả pháp không có phần vị có thể thành. Nên biết như vậy, nếu lúc không sinh, vì sao có pháp sinh kia có thể đạt được?

Lại nữa, Sư của Tỳ-bà-sa nói: Vì có Thể của pháp vị lai sinh hướng đến hiện tại nên lúc có sinh tức có thể sinh.

Luận giả nói: Vì sao lúc sinh trước có thể của pháp sinh hướng đến hiện tại? Có pháp khác nào nói là lúc sinh chăng? Ở đây không có một ít pháp nào, vì sao có tự thể của pháp sinh ấy? Vì pháp sinh kia trước là tự thể không tánh không có thủ đắc. Do đâu có sự thành tựu như vậy? Nếu pháp lại hiện chuyển thường không lia tự tướng thì ở đây nói là trái nhau. Nếu chuyển trong quá khứ và vị lai thì không hợp lý. Nếu có thể sinh khác biệt thì lúc sinh bò kia cũng nên có ngựa, không có đạo lý ấy. Nếu không có một ít pháp dùng thể của vị lai sinh hướng đến hiện tại, thì chỗ nêu về lúc sinh là trái nhau. Do như vậy nên lúc sinh không sinh, pháp đã sinh không sinh. Nếu sinh rồi lại sinh thì lúc sinh kia tức không tự thể có thể sinh, do không 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.*

*Giải thích:* Các điều nêu bày này trước đã nói rộng và rõ.

Lại nữa, người của Ngũ Đảnh Tử nói: Nếu pháp thật không có tánh sinh, vì sao nhân nơi pháp mà được sáng rõ?

Luận giả nói: Sự nêu bày quyết định của những người kia ở đây đều dùng bỏ. Trong đó nên biết, lúc không sáng rõ, nhân cũng không lia, cũng lại vì sao có sự không xa lia ấy? Ở đây nói sáng rõ, thế nên pháp đã đi, lúc đi, chưa đi, phẩm trước đã nói rộng. Nếu các pháp có chỗ lia tức thành thô trọng, nhân không thật ở trước, cũng không phải trước có sự sinh như vậy, cũng không lia nhân riêng có thể của pháp, do có sự xa lia.

Có người khác nói: Có quả có thể sinh, do nhân của chính nó hòa hợp. Hoặc tánh của nhân hòa hợp như chủng tử v.v... là công năng cùng nghiệp dụng của vật thể, ở đây không có sai biệt. Nếu không sinh thì vì sao tự sinh và tha sinh được thành? Do như vậy nên hết thấy quả kia đối với tất cả thời và tất cả xứ đều có nơi sinh.

Luận giả nói: Nói về hòa hợp là tánh một hay là tánh khác? Hoặc đã sinh, chưa sinh, hoặc lại lúc sinh thì tự nhân của quả kia có hòa hợp chăng? Đối tượng được chấp này đối với tất cả xứ đều không phải là đạo lý. Nghĩa là đã sinh, chưa sinh đều không có tánh. Tánh đầu tiên của hai thứ nhân quả kia đều không lập, không chỗ nêu bày về tánh có không tự thể. Cho nên việc ông nói về chủng tử v.v... hòa hợp đã sinh, chưa sinh đều không sở hữu, vì các pháp đã sinh, chưa sinh đều không tánh. Nếu có chủng tử v.v... hòa hợp tức chỗ thành lập trái nhau, vì không có tánh chưa sinh để có thể nêu giảng xác định. Nếu không có chủng tử v.v... hòa hợp thì như sừng thỏ v.v... Thế nên không có quả hòa hợp để có thể có. Vì sao pháp sinh nên có sự thủ đắc? Lại có người nói: Pháp sinh không trái nhau. Đó là nói về lúc sinh. Vì thế tụng bác bỏ:

*Nếu lúc sinh có sinh  
Tương sinh kia đã phá.*

*Giải thích:* Đây chẳng phải là theo thứ lớp, trong đó, vì sao hoặc có hoặc không, cũng có cũng không, lia tất cả xứ đều dừng bỏ hẳn?

Lại có người nói: Nếu pháp sinh này lúc từ duyên sinh, vì sao đối tượng được sinh không có đạo lý? Như nói là cái bình sinh, cái bình từ duyên sinh, lúc sinh như vậy mới có thành tựu.

Luận giả nói: Nếu lúc sinh kia quyết định có cái bình, bình này vì sao đã sinh lại sinh? Vì cái bình kia lúc sinh chưa có sức tác dụng phát khởi. Bình này vì sao có lúc sinh riêng, có pháp sinh riêng nên đạt được chẳng? Lại nữa, lúc không có cái bình sinh, sinh rồi trở lại có tương nương dựa có thể đạt được. Chỗ tạo tác của các cõi nếu lia nơi nương dựa cũng không hợp đạo lý. Vì thế tụng bác bỏ:

*Vì sao lúc sinh sinh  
Nhưng nói là duyên khởi.*

*Giải thích:* Các ngoại đạo đã dùng các thứ xảo biện để nói về pháp duyên sinh. Những điều họ nói là tự trái nhau. Phật nói về duyên sinh không đồng với chỗ hiểu biết của tất cả ngoại đạo, Đức Phật vì nhằm phá trừ những thứ xảo biện kia khiến họ siêng cầu về đối tượng được nhận biết. Pháp nơi đối tượng được nhận biết của họ ở trong thắng nghĩa để xét kỹ là vô nghĩa. Những ngoại đạo kia đã hủy báng nhân quả, khởi cội rễ của ác kiến. Phật dùng phương tiện của pháp thiện để hóa độ, khiến họ dứt trừ được chỗ không chánh kiến. Như Phật dạy: Vì đây có nên kia có, vì đây sinh nên kia sinh. Nêu bày như vậy đều là thế tục đế, không phải là thắng nghĩa đế. Thắng nghĩa đế là: Tụng nói:

*Nếu pháp các duyên sinh  
Tự tánh kia tịch diệt.*

*Giải thích:* Nghĩa này là lia tự tánh, như Khế kinh nêu: Phật nói: Đây Đại Tuệ! Tự tánh của các pháp xưa nay là không sinh, nhưng vì tất cả tánh hòa hợp nên cũng không phải là không có tự tánh.

Lại nữa, tụng nói:

*Thế nên sinh, lúc sinh  
Như vậy đều tịch diệt.*

*Giải thích:* Đây không phải là không hòa hợp, đối trị lỗi lầm, huông là lại có đối tượng sinh như vậy. Nên tụng trước nói: *Nếu pháp các duyên sinh, Tự tánh kia tịch diệt.* Do lại không có tự tánh, cho nên nhân duyên phát khởi đối tượng sinh và tác dụng của các pháp là không thật.

Lại có người nói: Nếu pháp từ duyên sinh có thể gọi là lúc sinh chẳng? Nên tụng bác bỏ:

*Nếu pháp lúc chưa sinh  
Như bình v.v... sao có được  
Pháp duyên giả hòa hợp  
Đã sinh sao lại sinh.*

*Giải thích:* Vì sao tự thể có, có thể sinh nhưng không có đạo lý của lúc sinh? Nghĩa là vì đối tượng được sinh không có, ví như pháp chưa sinh, pháp ấy không có tự tánh. Đây là nói về nghĩa thành.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu lúc sinh có sinh  
Đó là có sự sinh  
Tánh các sinh như huyền  
Sinh này lại ai sinh?*

*Giải thích:* Nếu pháp đã sinh lại có sự sinh riêng khác thì sự sinh tức là vô cùng. Cho nên quyết định không có pháp sinh có thể tạo tác, cũng không phải riêng có gốc sinh có thể sinh nơi sinh.



Lại nữa, tụng nói:

*Nếu sinh rồi lại sinh  
Sinh này tức vô cùng.*

*Giải thích:* Đây là không có chưa sinh, cũng không có đạo lý của gốc sinh có thể sinh.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu không sinh mà sinh  
Pháp đều sinh như thế.*

*Giải thích:* Nhưng pháp sinh kia cũng như vậy. Có ý gì? Nghĩa là sự sinh này là có sinh nhưng trong lý chân thật là không sinh để có thể có, không phải là ý dong ruổi, nghĩa là tất cả có.

Lại nữa, tụng nói:

*Pháp có không nên sinh  
Không cũng không hợp lý  
Có, không đều không đúng  
Phẩm trước đây đã nói.*

*Giải thích:* Phẩm trước chứng thành là vì sao pháp sinh có chỗ thủ đắc. Ở đây nên hỏi: Lúc diệt có thể có pháp sinh được lập chăng? Nghĩa là các tướng sinh đã sinh tức hoại, vì tánh hoại của các pháp đều như nhau. Vì thế tụng đáp:

*Nếu lúc diệt có sinh  
Không Thể có thể đạt.*

*Giải thích:* Ở đây không nên cho đồng thời sinh diệt, vì phần vị lúc sinh cũng không có diệt.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu lúc pháp không diệt  
Thể kia không thể đạt.*

*Giải thích:* Như hoa đốm giữa hư không v.v... Trong đó pháp trụ không phải là hoàn toàn có chỗ trụ. Thuyết này không thành.

Ở đây nên hỏi: Là thể trụ chưa trụ hay là thể trụ đã trụ, hay là thể trụ lúc trụ?

Nên tụng đáp:

*Thể chưa trụ không trụ  
Trụ, không trụ trái nhau  
Trụ, lúc trụ, không trụ  
Đây lại sao có trụ?*

*Giải thích:* Trụ là hai pháp quá khứ và hiện tại một xứ đồng thời không sinh, cho nên không trụ. Lại lia đã trụ, chưa trụ, thì lúc trụ là không tự thể. Nghĩa là do trong thẳng nghĩa để không có pháp sinh có thể đạt được. Từ trước đã nói rộng đều để chứng thành về pháp sinh không thật. Pháp sinh nếu không có vì sao có trụ?

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu lúc diệt có trụ  
Không Thể kia đạt được  
Trụ và diệt trái nhau  
Trong vị trụ không diệt.*

*Giải thích:* Nếu nói lúc không diệt thì thể kia không đạt được, vì pháp diệt gắn liền với tướng hữu vi. Nếu lúc trụ có diệt thì không có đạo lý này, trong đó đã nêu.

Lại nữa, tụng nói:

*Các pháp nơi lúc thường  
Đều có tướng già chết.*

*Giải thích:* Già là biến đổi suy yếu hơn so với tướng trước. Chết là nghĩa hoại diệt. Nghĩa là do tự thể ở nơi tất cả lúc 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 nên quán xét.

Lại nữa, tụng nói:

*Nhưng có những pháp nào  
Lìa già chết có trụ.*

Ở đây nên hỏi: Pháp trụ của các cõi là trụ của tự thể hay là riêng có pháp trụ để thành trụ?

Nên tụng đáp:

*Trụ không trụ tự tướng  
Trụ khác không hợp lý  
Như sinh không tự sinh  
Cũng không từ tha sinh.*

Lại nữa, như biệt tụng nói:

*Trụ này nếu chưa trụ  
Thế trụ vì sao lập  
Trụ này nếu đã trụ  
Trụ nào có thể thành.  
Nếu đã trụ lại trụ  
Trụ này tức vô cùng  
Nếu hoặc trụ vô trụ  
Pháp đều trụ như vậy.*

Luận giả nói: Tất cả pháp sinh đều tùy thuận để nói. Nếu có diệt tức không có hai pháp sinh, trụ, vì tánh cùng lia, nên diệt kia không có. Các thuyết về pháp sinh, trụ, diệt như vậy đều đúng.

Ở đây nên hỏi: Nói về diệt, là diệt khi đã diệt hay là diệt lúc đang diệt?

Nên tụng đáp:

*Pháp đã diệt không diệt  
Pháp chưa diệt, diệt không.*

*Giải thích:* Vì sao là pháp đã diệt không diệt? Nghĩa là pháp diệt đã diệt tức không tự thể, trong đó pháp diệt kia là không sinh. Như vậy cũng đúng, vì lúc diệt và chưa diệt cả hai đều có lỗi. Vì sao? Vì tất cả pháp ở trong thẳng nghĩa để đều dừng bỏ sự sinh.

Lại nữa, tụng nói:

*Lúc diệt kia cũng vậy  
Không sinh sao có diệt.*

*Giải thích:* Pháp sinh đã vậy sao có tự thể trụ, cũng là không thể đạt được, vì hai pháp trụ và diệt trái nhau. Thế nên không trụ cũng lại không diệt. Sự không trụ kia là lìa tánh trụ. Nếu trừ bỏ pháp trụ thì pháp diệt tức thành, cho nên không có phần vị của các vật. Như vậy, cũng không có tự thể của tất cả vật.

**HẾT - QUYỂN 6**

# ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 7

### Phẩm thứ 7: QUÁN HỮU VI, phần 3

Lại nữa, Tụ bộ đáp lại Di tông:

*Phần vị này định trụ*

*Phần vị trước sáng rõ.*

*Giải thích:* Như trong phần vị của sữa, sữa cũng chẳng tức là, ở nơi phần vị nay diệt, như trước đã nói, vì hai pháp có và không là cùng trái nhau.

Lại nữa, tụng nói:

*Phần vị khác định trụ*

*Phần vị trước đã diệt.*

*Giải thích:* Quyết định trụ như vậy là trong phần vị khác nhau. Nếu có chỗ chuyển như phần vị của lạc diệt không có sai khác. Vì sao? Vì lúc đã thành lạc, sữa tức không sinh, trong đó tuần tự quyết định hoại mất, phần vị mỗi mỗi khác biệt vì không có tánh khác. Nếu nói thể của vật không diệt thì điều này tức trái nhau. Hoặc chấp cho diệt có chỗ thủ đắc thì không hợp lý, nay nên dừng bỏ. Theo pháp khác đã không sinh thì trụ có thể dừng, tự pháp cũng không. Nay đã nói diệt, vì tự pháp không có.

Lại nữa, tụng nói:

*Như tất cả pháp kia  
 Tướng sinh không đạt được  
 Tức tất cả pháp này  
 Diệt cũng không thủ đắc.*

*Giải thích:* Ở đây là 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 tức không thủ đắc  
 Không thể nơi một xứ  
 Có hai tánh có, không.*

*Giải thích:* Vì cùng là trái nhau.

Lại nữa, tụng nói:

*Không pháp tức không quả  
 Diệt cũng không thủ đắc  
 Như không đầu thứ hai  
 Không thể nói đã đoạn.*

Hoặc có người nói: Nương dựa nơi tự Thể diệt, trong đó muốn khiến diệt có chỗ thủ đắc. Vì vậy tụng đáp:

*Pháp không 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 nào hay diệt  
 Diệt này nếu đã diệt  
 Diệt rồi 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 dùng bỏ hẳn tự tướng của pháp như đã nói, tức có lỗi đối đãi. Nghĩa là do trong thẳng nghĩa để có pháp hữu vi đối đãi với vô vi. Nay để đối đáp với thuyết kia, nên tụng nói:

*Sinh, trụ, diệt không thành  
Tức không pháp hữu vi  
Pháp hữu vi không thành  
Sao có được vô vi?*

*Giải thích:* Đã khởi đối đãi, ở đây nói là rốt ráo, ví như Thạch nữ không sinh con, thế tục quyết định thể của vật không thành.

Ở đây nên hỏi: Nếu không có pháp hữu vi và tướng hữu vi, vì sao Đức Thế Tôn nói có ba thứ tướng của pháp hữu vi.

Nên tụng đáp:

*Như mộng cũng như huyễn  
Như thành Càn-thát-bà  
Nói về sinh, trụ, diệt  
Tướng ấy cũng như vậy.*

*Giải thích:* Các pháp như mộng huyễn và thành Càn-thát-bà (Thành ảo) đều là tánh nơi cảnh giới của trí phân biệt, cho nên hiển bày các tướng như voi, ngựa, xe, đi bộ, nam, nữ v.v... tức thể của các tướng kia đều là không. Vì thế các pháp hiện có như sinh v.v... đều là chỗ phát khởi của tánh nơi cảnh giới của trí. Ở trong thẳng nghĩa để, vì tự tánh không tự thể là không, nên Đức Phật muốn khiến ở trong các hành xả bỏ thường kiến, giúp họ được điều phục.

Thế nên mới nói: Dừng lắng sự sinh, già v.v... Nói người già, thì già cũng không phải là già. Đây tức tự nêu bày có chỗ thủ đắc trái nhau. Nên tụng nói:

*Già cũng không lìa già  
 Lúc già không hiện có  
 Tánh này già không thành  
 Tánh khác cũng như thế.  
 Vậy nên trong một pháp  
 Già tức không thủ đắc  
 Nếu già nhưng không già  
 Không tự thể, tha thể.  
 Già này không tự già  
 Hết thấy già cũng thế  
 Già nếu có khác biệt  
 Già tức là vô cùng.  
 Đạo xuất ly giải thoát  
 Tự đầy đủ cũng vậy  
 Nếu pháp lìa tự tướng  
 Quả cũng không thủ đắc.*

*Giải thích:* Như nói về giải thoát, pháp thiện của các cõi, ở đây nói là duyên nơi nhân. Tánh của pháp thiện kia nếu có chỗ thủ đắc, vì sao nói pháp thiện kia là duyên nơi nhân. Nếu như vậy thì thức v.v... kia cũng có thể nói là duyên nơi nhân nên có chỗ thủ đắc. Vì sao? Vì tánh sai biệt của pháp thiện kia là không tự thể, nên tánh của thức sai biệt cũng không phải tự thể có tánh pháp thiện. Vì lấy tự thể nơi tánh các pháp thiện của nó làm nhân của duyên nên ở trong giải thoát không có quả lợi. Nếu nhân nơi tánh của pháp thiện có giải thoát thì quyết định như vậy là lìa bỏ tự thể. Vì sao? Vì chỗ lập các pháp là nhập vào tự thể. Nếu không như vậy thì như trước đã nói, vì sao không lấy giải thoát bất thiện làm thành đối tượng hành tác của



sự giải thoát pháp thiện. Nếu như trước đã nói, giải thoát pháp thiện, ở đây cũng không lia sự phân biệt có. Vì thế nên biết, tất cả pháp kia là hai nhân giải thoát: hoặc đã sinh, hoặc chưa sinh, nhân kia tức không sinh.

Lại nữa, tụng nói:

*Đã thoát không thể nêu  
Không thoát không thể nêu  
Thoát, chưa thoát, không thoát  
Lúc thoát cũng không nói.  
Giải thoát này nếu khác  
Giải thoát tức vô cùng  
Nếu không thoát mà thoát  
Đều giải thoát như vậy.*

*Giải thích:* Nếu nhận biết như vậy thì đạo xuất ly kia cũng thế, như đã nói đầy đủ về chỗ sinh. Chư Phật Thế Tôn ở trong Khế kinh có nói kệ tụng:

*Pháp sắc như bọt nước  
Thọ như bong bóng nước  
Tướng 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 tự tánh. Nên 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 thứ 8: QUÁN TÁC GIẢ TÁC NGHIỆP

Hoặc có người nói: Như phẩm trước đã nêu, phá tất cả pháp có đối tượng tạo tác nơi các cõi, vì hữu vi không thành sao có được vô vi? Nếu nói như vậy thì vì sao cùng với A hàm kia trái nhau. Như Đức Phật Thế Tôn trong Khế kinh đã nói kệ tụng:

*Nên tu hành pháp thiện  
Chớ tu hành pháp ác  
Hành giả tu pháp thiện  
Hai đời đều an lạc.*

Theo như ý của 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, không phải là thắng nghĩa?

Luận giả nói: Người tạo tác (Tác giả) của các cõi ở trong thắng nghĩa để hoặc thật có, hoặc không thật có, hoặc cũng thật có cũng không thật có. Tác nghiệp cũng như thế, hoặc thật có, hoặc không thật có, hoặc cũng thật có cũng không thật có. Do như vậy nên người tạo tác kia ở trong chỗ làm hoặc thật có người làm (Tác giả) cũng phải thật có việc làm (Tác nghiệp). Người làm (Tác giả) việc làm (Tác nghiệp) thúc đẩy nhau như vậy đều là không có thật. Nếu hai loại là thật và không thật đều ở trong thắng nghĩa để không có cực vi để thừa nhận quyết định là pháp thật. Nếu người làm có thật nhưng cũng không thật có việc làm để có thể đạt được. Nếu việc làm có thật nhưng người làm kia cũng không hòa hợp.

Lại nữa, tụng nói:

*Người làm nếu có thật  
Cũng không làm việc thật.*

*Giải thích:* Nếu như đã nói như vậy làm sao có thể tin? Nên tụng dưới nói:

*Không thật đối tượng tạo  
Không đối tượng tạo khác.*

*Giải thích:* Nếu lại dùng bỏ nghiệp thiện và bất thiện tức đối tượng tạo tác không sinh. Nếu trong đối tượng tạo tác có hai thì người làm cũng lại có hai. Cũng không phải ở trong đối tượng tạo tác có chủ thể tạo tác là tự tướng của pháp trừ bỏ này. Điều này lại là thế nào? Nên tụng dưới nói:

*Có nghiệp không người tạo.*

*Giải thích:* Nếu ở trong người tạo và nghiệp tạo chấp trước có đối tượng tạo tác sinh khởi thì điều này trở thành trái với tự tướng của pháp, nay phải dùng bỏ hẳn. Lại nữa, tụng nói:

*Không thật có chỗ tạo.*

*Giải thích:* Không có đối tượng sinh có tác dụng sai khác. Nếu tác dụng có chỗ hòa hợp thì đối tượng tạo tác có hai, nghiệp cũng có hai. Cũng không phải lia đối tượng tạo tác ấy mà có nghiệp. Đây là trừ bỏ tự tướng của pháp. Lại nữa, tụng nói:

*Có người tạo không nghiệp.*

*Giải thích:* Nếu đối tượng tạo tác và nghiệp cùng với pháp tác dụng lia nhau, thì cả hai thứ chủ thể tạo tác và đối tượng tạo tác cùng nhau xen tạp. Đây là trừ bỏ tự tướng của pháp.

Lại có người nói: Nếu có chủ thể tạo tác và pháp tác dụng thì đối tượng tạo tác kia tức có nghiệp sinh khởi. Nên có thể nói là thật có người tạo, vì người tạo lúc sinh nên nghiệp tạo cũng không khác. Do có tác dụng hòa hợp nên chủ thể tạo tác kia cũng không thật có riêng biệt. Điều này không có lỗi.

Luận giả nói: Sao gọi là không lỗi? Vì người tạo, việc tạo và pháp tác dụng nơi đối tượng tạo tác và chủ thể tạo tác kia đều không hành tác. Trong đây, nếu có chủ thể tạo tác và đối tượng tạo tác thì có

lỗi như trước đã nói. Nếu không có đối tượng tạo tác thì chủ thể tạo tác cũng không, vì lia đối tượng tạo tác. Điều này là thế nào? Vì có chủ thể tạo tác, đối tượng tạo tác và tác dụng của nghiệp. Vì như vậy nên xứ khác cũng thế, tùy theo chỗ thích ứng nên trừ bỏ. Nay văn này rộng, sợ phiền tạp nên tạm dừng ở đây.

Lại có người nói: Hành nghiệp của người tạo và đối tượng tạo là không thật có thể như vậy, nhưng người tạo kia có thể nên thật có. Nay để đối trừ thuyết ấy nên tụng nói:

*Người tạo cũng không thật.*

*Giải thích:* Nếu cho người tạo và việc tạo là thật, nay đối với lời này cũng nên trừ bỏ. Lại nữa, tụng nói:

*Nếu thật có người tạo  
Cũng thật có tác nghiệp  
Người tạo và tác nghiệp  
Cả hai đều không nhân.*

*Giải thích:* Ở đây nói chủ thể tạo tác tức là người tạo (Tác giả), nói đối tượng tạo tác tức là việc làm của người ấy. Nếu đối tượng tạo tác lia nơi người tạo nhưng có việc có thể làm, như vậy cũng sẽ chỉ có người tạo lúc không có đối tượng tạo tác nên có việc làm, có tức là không nhân. Nếu người tạo và việc làm rơi vào tánh không nhân, tức là hoàn toàn có lỗi. Điều này nên suy xét chọn lựa. Lại nữa, tụng nói:

*Nếu có quả không nhân  
Nhân không hợp đạo lý.*

*Giải thích:* Ở đây nói nhân tức là nói duyên. Nếu lúc pháp có nhân chuyển thì duyên tức tùy thuộc. Nếu nhân không tự thể thì hiện sự dừng nghỉ. Điều này là không có, thì sao có nghĩa có thể gồm thân nơi duyên? Điều này lại là thế nào? Nên tụng dưới nói:

*Tạo, người tạo không Thể  
Tác dụng không hòa hợp.*

*Giải thích:* Như việc chặt củi v.v... Nếu thể của quả không có đối tượng đoạn dứt, thì chủ thể đoạn dứt kia và dụng cụ chặt dứt là rìu búa đều không hòa hợp. Vậy tác dụng của việc chặt dứt làm sao có chỗ nương dựa? Vì tác dụng kia không tự thể nên người tạo và việc làm không tự thể cũng như vậy. Điều này lại là thể nào? Nên tụng sau nói:

*Nếu không pháp, phi pháp  
Đối tượng tạo không Thể.*

*Giải thích:* Nếu lia tác dụng của đối tượng tạo và chủ thể tạo thì không có việc làm. Nên tụng dưới nói:

*Pháp, phi pháp không có  
Theo quả sinh cũng không.*

*Giải thích:* Nghĩa này là thể nào? Do đây nên 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 sinh thiên đạo  
Đạo giải thoát cũng không.*

*Giải thích:* Nếu như vậy thì tất cả tác dụng của các cõi thể gian thảy đều rơi vào trong chỗ không có quả lợi. Quả thể gian là như tác dụng của hạt giống tùy chuyển, tức là chủ thể sinh quả, chủ thể kia nếu không tự thể tức không có quả lợi.

Hoặc có người nói: Đã nói như vậy là tác giả không thật có, nghĩa ấy có thể như vậy. Đối tượng tạo hành nghiệp kia ở đây mới là thật, vì do chủ thể tạo tác nên điều ấy không có lỗi.

Luận giả nói: Ở đây sao không có lỗi? Nay nói về người tạo tức là tên gọi khác của nhân, còn việc làm tức là quả. Không phải pháp quả lia tự thể của nhân riêng có đối tượng hành tác. Nếu có người tạo, việc tạo như vậy tức có nhân có quả hòa hợp kiến lập. Nay ở đây việc tạo như vậy không khác với người tạo, vì người tạo không khác với việc tạo nên đối tượng tạo nghiệp cũng không lia, do nhân sai biệt nên quả kia không tánh. Điều này làm sao nhận biết? Nếu pháp có duyên và đối tượng tạo tác đầy đủ tức tánh của nhân quả thành. Nay chỗ nêu bày ở đây không phải là không sáng rõ.

Hoặc có người nói: Người tạo cũng thật, cũng không thật, nên việc làm cũng thật cũng không thật. Tụng dưới đáp lời tăng thượng kia:

*Người tạo thật không thật  
Cũng không tạo hai nghiệp  
Có, không cùng trái nhau  
Một xứ tức không hai.*

*Giải thích:* Ở trong một pháp, hai pháp có và không có tác dụng hòa hợp thì pháp kia tức không tự thể là không hợp lý. Người tạo, việc tạo quyết định hòa hợp như vậy cũng không thể đạt được, vì trái ngược lẫn nhau nên cũng không hợp đạo lý. Lại nữa, tụng nói:

*Tạo, người tạo, tác dụng  
Chỗ tạo thật, không thật  
Chấp tức sinh lỗi lầm  
Nhân này như trước nói.*

*Giải thích:* Trong đó nên biết, nếu thật và không thật đều là nói về đối đãi, nên tụng dưới nói:

*Chỗ tạo thật, không thật  
Cũng thật cũng không thật  
Người tạo và tác nghiệp  
Nhân này như trước nói.*

*Người tạo, các chỗ tạo  
 Chẳng thật chẳng không thật  
 Nên biết nghiệp cũng thế  
 Nhân này như trước nói.  
 Thật chỗ tạo tức không  
 Không thật lại không nhân  
 Có, không cùng trái nhau  
 Một xứ sao có hai?*

*Giải thích:* Trong đây đã nói là ba thứ đối đãi, như nói về pháp sinh. Cho nên phải biết, không phải Đức Thế Tôn ở trong tất cả xứ đều dứt bỏ người tạo, việc tạo và các tác dụng. Điều này tức không rơi vào lỗi không nhân.

Luận giả nói: Điều này thật không có lỗi. Tôi cũng không nói không có người tạo ấy và tác nghiệp kia. Vì sao? Vì tôi muốn biểu thị sự hỗ trợ cùng thành tựu của người tạo và việc tạo. Lại nữa, tụng nói:

*Nhân người tạo có nghiệp  
 Nhân nghiệp có người tạo.*

*Giải thích:* Nên biết ở đây, sự nêu đặt tùy chuyển đều không có tự thể. Người tạo và nghiệp tạo nếu thành hay không thành, lia có, lia không, nghĩa trong sự chứng thành đều là chỗ thủ đắc của thế tục. Nên tụng dưới nói:

*Thế tục bỏ tánh khác  
 Ngã kiến thành tựu tướng.*

*Giải thích:* Hoặc có người nói: Điều này là trái với A-hàm, vì nghĩa của nhân kia không thành.

Có người ngoài nói: Trong thắng nghĩa để có tác giả của nó. Vì sao? Vì như Đức Phật đã nói là có chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ.

Luận giả nói: Nay vì để trừ bỏ thuyết kia nên nói, trong các tác dụng ấy có chủ thể nắm giữ của chúng. Nếu hai pháp chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ không hoại, tức người tạo tùy chuyển cũng không lìa nhau. Như vậy nên biết, vì chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ thâm tóm lẫn nhau. Do sự kiến lập này, nên nhân nơi người tạo có hành nghiệp. Nhân nơi hành nghiệp có người tạo. Do đó nên nhân nơi chủ thể nắm giữ tức có đối tượng được nắm giữ. Nhân nơi đối tượng được nắm giữ nên tức có chủ thể nắm giữ. Đây không phải là thắng nghĩa đế. Vì sao? Vì lìa người tạo và hành nghiệp được tạo kia là có sự ngăn bỏ chướng? Nghĩa nhân của đối tượng được tạo tác trong đó hoặc dùng bỏ người tạo và việc tạo, thì chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ ở đây cũng nên lìa.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu trong thắng nghĩa đế  
 Có người tạo, việc tạo  
 Năng thủ, sở thủ kia  
 Đây cũng nên ngăn bỏ.  
 Người tạo và việc tạo  
 Do nghĩa ấy như thế  
 Pháp khác tự và tha  
 Nghĩa tướng nhân nên quán.*

*Giải thích:* Hoặc quả, hoặc nhân, hai pháp nhân quả nơi vật thể của tướng chủ thể, tướng đối tượng đồng sinh và không đồng sinh có đạt được. Nếu nói có nhân tức rơi vào quả số như pháp sinh, hoặc có nghĩa có thể nắm giữ tức tánh có kia. Nếu không có nghĩa là không phải tánh có ấy sinh. Các pháp như sắc v.v... nếu không nghĩa để có thể nắm giữ, tức không tự thể ấy có thể quán xét, huống là nhân quả lìa nơi tự thể mà có năng lực. Nếu lìa nơi tự thể mà có năng lực tức có chỗ đạt được trái nhau. Ví như lìa nơi nắm đất là có thể có chiếc bình chướng? Chỗ khởi trong pháp phần vị thuộc vật thể ở đây nói là



bình sinh từ nắm đất, ví như nước trong bình. Vì không có tánh của phần vị sai khác nên cũng không phải bình giống như gỗ. Lại không phải phần vị của nắm đất tức nói có bình. Cũng như bình riêng biệt, nếu năng lực của chính nó có chỗ đạt được thì đây là sự trái nhau. Nếu nhân của pháp như an lạc v.v... có năng lực tức có pháp của quả như an lạc v.v..., vì có pháp như an lạc v.v... nên tức có chỗ phát khởi sai khác của an lạc v.v... Ở đây đã nói, như nói có chỗ thủ đắc thì sự nêu bày ấy cũng không có một ít pháp trái nhau. Nếu lia nhân quả mà có năng lực, là nói về sự thành tựu. Quyết định như vậy thì không có năng lực để trở thành nhân quả của nó. Đây tức hoặc thành chấp trước điên đảo, hoặc thành quyết định, vì trong nhân bất cộng trái nhau là lia nhân không tự thể. Nếu nhân bất cộng không phải hoàn toàn thành tựu, hoặc nếu nhân quả hòa hợp tức thể của vật có tánh. Đã nói về hai pháp nhân quả như vậy, trong đó nên biết không phải là thắng nghĩa đế.

## HẾT - QUYỂN 7

# ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 8

### Phẩm thứ 9: QUÁN PHẦN VỊ ĐẦU TIÊN

Trong phẩm trước đã nói: Như người tạo (Tác giả) và việc tạo (Tác nghiệp), hai pháp chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ ấy cũng nêu bày về tánh có, không lia nhau, vì không phải là thẳng nghĩa đế.

Có Dị tông nói tụng này:

*Các căn như mắt, tai v.v...*

*Tâm sở pháp như thọ v.v...*

*Đối tượng thủ nếu thành*

*Người có thủ trước trụ.*

*Giải thích:* Có người của một tông nói như vậy: Thuyết kia có nhân. Nên tụng dưới nói:

*Nếu không trụ trước kia*

*Sao có như mắt, tai v.v...*

*Giải thích:* Ý lạc trong đó là trước có thể của vật, ví như người dệt. Nên tụng sau nói:

*Do đó nên phải biết*

*Trước đã có pháp trụ.*

*Giải thích:* Nếu pháp có như kiến v.v... của đối tượng được nắm giữ kia trụ trước thì mới có đối tượng được nắm giữ, như tạo ra đồ vật dùng.

Lại nữa, tụng nói:

*Các căn như mắt, tai v.v...*

*Tâm sở pháp như thọ v.v...*

*Pháp có trước người trụ*

*Lấy gì nhận biết rõ?*

*Giải thích:* Ý của tông kia nên biết là có chủ thể nắm giữ của pháp khác ấy, tức có đối tượng được nắm giữ có thể đạt được.

Luận giả nói: Các căn như mắt v.v... là khác nhau, đối tượng được nắm giữ đầu tiên không tự thể. Nghĩa này không thành, pháp trừ bỏ này sai khác. Hoặc nếu nêu bày đối tượng được nắm giữ không có, tức chỗ nêu bày tánh của vật là không tự thể, như không có sợi ngang và dọc đan xen với nhau thì tấm vải không thành. Đây là dứt trừ tự tướng của pháp.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu lia căn như mắt v.v...*

*Pháp có trước người trụ.*

*Giải thích:* Thấy, nghe và người thọ nhận những pháp ấy hoặc có sự trụ đầu tiên, nên tụng dưới nói:

*Nên lia căn: mắt, tai v.v...*

*Có kiến cùng không nghi.*

*Giải thích:* Nay đây chẳng có, trong nhãn căn ấy không có pháp thấy có thể đạt được hòa hợp, vì không lia nhãn căn có pháp thấy. Đã nói như vậy, nghĩa còn lại cũng thế. Lia căn như mắt v.v... thì có pháp nào? Hoặc lấy, hoặc bỏ, hoặc nhãn căn khác, vì sao có nghe,

thấy? Nếu không có đối tượng được nắm giữ, hoặc thấy, hoặc nghe, làm sao có thể nhận biết: Đây là đối tượng nghe, đối tượng thấy. Đây là chủ thể nghe, chủ thể thấy. Cũng không phải là mắt v.v... trước có chủ thể thấy và người thọ nhận có thể thành. Điều này do đâu khác nhau? Vì tánh thấy không có tự thể. Vì sao? Vì nếu lìa pháp có là mắt v.v... trụ đầu tiên thì có thể thành nghe và thấy, đây tức là vô trụ. Nếu không lìa pháp có là mắt v.v... trụ trước thì đây mới là thấy, tức là nghe, cũng không hợp đạo lý. Chẳng phải phân vị của sự thấy diệt, hoặc chủ thể của sự thấy là nhãn căn như thế cùng với tướng của đối tượng thấy không lìa nhau, cho nên lìa căn như mắt v.v... cũng không có đối tượng được nắm giữ, thì sao có chủ thể nắm giữ? Hoặc thấy, hoặc nghe, hoặc lìa đối tượng được nắm giữ, sao lại có chủ thể nắm giữ?

Hoặc có tụng nói:

*Tất cả căn như mắt v.v...  
Thật không pháp trụ trước.*

*Giải thích:* Vì sao pháp có của mỗi mỗi căn đã trụ trước? Nên tụng dưới nói:

*Chỗ thủ căn như mắt v.v...  
Tướng khác lại loại khác.*

*Giải thích:* Đây không phải là mắt v.v... nơi mỗi mỗi căn kia trước có pháp trụ. Lại nữa, tụng nói:

*Nếu các căn như mắt v.v...  
Không pháp trước đã trụ  
Các căn như mắt v.v... kia  
Nên vì sao có trước?*

*Giải thích:* Nếu mỗi mỗi căn quyết định có pháp trước đã trụ, thì đây mới là trước lại có đầu tiên. Nếu như vậy tức là hay lìa? Nay ở đây như thế cũng không phải trước nhãn căn, đầu tiên lại có các

căn khác như tai v.v..., vì những căn ấy chưa thành. Điều này lại là thế nào? Nên tụng dưới nói:

*Nếu thấy tức người nghe  
 Người nghe tức người nhận  
 Mỗi mỗi có trụ trước  
 Như vậy không hợp lý.*

*Giải thích:* Không phải lia trong phần vị của sự thấy thì có người nghe và người nhận được hòa hợp. Cũng không phải trước có tánh thấy của các căn như mắt v.v... có thể đạt được, vì trái với mắt v.v...

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu thấy, nghe đều khác  
 Người nhận cũng lại khác  
 Lúc thấy hoặc hay nghe  
 Tức thành Thể nhiều ngã.*

*Giải thích:* Nếu mỗi mỗi căn như mắt v.v... trước đều có khác, tức thấy nghe mỗi mỗi đều khác. Người nhận cũng khác. Hoặc thứ lớp như thấy v.v... đã thành. Nếu có thấy như vậy, tức là chủ thể nghe, thì đây là nhân nơi thấy nên có nghe. Điều này lại là thế nào? Do đều nối tiếp có khác biệt nên thành thể của nhiều ngã. Nếu nói riêng có người nắm giữ thì điều này nên quan sát.

Tông gia dẫn chứng: Như Phật nói: Danh sắc duyên sáu xứ, nhưng sắc kia là do bốn đại tạo thành, tức có chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ, cho nên thật có phần vị của người nắm giữ. Do căn như mắt v.v... thứ lớp hòa hợp với sáu xứ mới có pháp thọ sinh khởi.

Lại nữa, tụng nói:

*Các căn như mắt, tai v.v...  
 Tâm sở pháp như thọ*

*Đều từ các đại sinh  
Đại kia không trụ trước.*

*Giải thích:* Nói rõ ràng về tánh nơi chủ thể nắm giữ kia, vì sao lìa đối tượng được nắm giữ ấy nhưng trước có chỗ thành của đại chúng. Nếu như vậy thì không phải là đối tượng được nắm giữ, vì chủ thể nắm giữ không phải do đối tượng được nắm giữ tạo thành. Nếu đối tượng được nắm giữ quyết định như vậy nên có tánh của đối tượng được nắm giữ, như cái cân bên cao bên thấp, tức là nhân quả sinh diệt lìa pháp của đối tượng được nắm giữ. Tánh đồng thời kia đã quyết định như vậy, chủ thể nắm giữ sai biệt nên có nhiều tánh có thể đạt được, chẳng phải tánh một không sai biệt đồng sinh, vì do lìa đối tượng được nắm giữ mà có thành tựu. Hoặc nếu đối tượng được nắm giữ là đại chúng tùy sinh tức không có pháp trước trụ. Nếu đại chúng kia trước không trụ thì vì sao chỗ thành của đại chúng là các căn như mắt v.v... có đối tượng được nắm giữ của nó. Cũng không phải trong khoảng giữa của chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ quyết định có pháp có thể đạt được.

Lại nữa, tụng nói:

*Các căn như mắt, tai v.v...  
Tâm sở pháp như thọ  
Nếu trước không người trụ  
Mắt v.v... cũng nên không có.*

*Giải thích:* Nếu các căn như mắt v.v... không có pháp trụ trước, tức không có pháp là chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ, thì vì sao có chủ thể nắm giữ tương như mắt v.v... để đợi tánh của nhân?

Có người nói: Nên biết chủ thể nắm giữ là không 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, thì đây là chánh kiến.

Nếu pháp không tánh như người huyễn hóa, thì đây là tà kiến. Ở đây tụng nói:

*Mất v.v... kia trước không có  
Nay sau cũng lại không  
Do ba thời là không  
Có tánh đều ngừng diệt.*

*Giải thích:* Phân biệt của các cõi ở trong thắng nghĩa để đều không thành tựu. Nếu có phân biệt thì đều là sự nêu đặt về chỗ thủ đắc của thế tục. Trong thắng nghĩa để tức không có phân biệt, vì đã trừ bỏ có tánh. Trong thế tục để có các pháp là chỗ thủ đắc đều như huyễn hóa. Như trước đã nói: Trước trụ nơi pháp có tức là nói về tà kiến, điều này không trái nhau.

\*\*

### **Phẩm thứ 10: QUÁN CỬI LỬA, phần 1**

Lại nữa, về đối tượng tạo tác, như nói tánh có nơi thể của vật là củi và lửa, không phải như người tạo và việc tạo hoàn toàn đối đãi nhau mà thành. Nếu tánh có và tánh không quyết định của hai pháp củi và lửa như người tạo và việc tạo thì ở đây không thành.

Ở đây nên hỏi: Nếu muốn khiến cho tánh có nơi thể của vật là hai pháp củi và lửa ấy, là tánh một hay là tánh nhiều có chỗ đạt được? Nghĩa này là thế nào? Vì vậy tụng nói:

*Nếu lửa tức là củi  
Tạo, người tạo một tánh.*

*Giải thích:* Có chỗ an lập ở đây là nói rất ráo. Tức nói củi là nhờ củi nên có thể tạo ra lửa lúc đốt cháy, đó là nghiệp dụng của củi. Củi và lửa không phải là một, nên người tạo và việc tạo không phải một tánh. Như thợ gốm và cái bình. Đây là loại trừ tự tướng của pháp. Củi

và lửa nếu là một tánh thì chủ thể đốt cháy và đối tượng bị đốt cháy của hai pháp củi và lửa không được hòa hợp. Đây là trừ bỏ pháp sai khác. Nên tụng dưới nói:

*Nếu củi khác với lửa  
Lìa củi phải có lửa.*

*Giải thích:* Ý trong đây là nếu hiện việc ngừng dứt của pháp khác, tánh khác thì không có chủ thể đốt cháy và đối tượng bị đốt cháy. Nếu lúc lửa cháy thì củi tức không có, liền không có đối tượng sinh khởi, điều này nên suy nghĩ chọn lựa. Nếu lúc không khởi thì củi kia là không tánh, cũng chẳng phải không củi nhưng 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 nhau thì không thể thành tấm vải.

Lại nữa, tụng nói:

*Khác tức nên thường cháy  
Vì lửa không nhờ củi  
Củi tức không công dụng  
Nghịệp dụng này trái nhau.*

*Giải thích:* Tuy có tha pháp không cùng nhân đối đãi tức không nhân nơi củi kia mà lửa tự cháy.

Lại nữa, tụng nói:

*Lửa nếu thường xuyên cháy  
Công lửa cháy trái nhau  
Điều này như trước nói  
Lìa củi riêng có lửa.*

*Giải thích:* Nếu không có củi mà lửa thường xuyên cháy, thì đây là không có nhân. Nếu như vậy thì lìa củi thường cháy mới có thể an lập. Nếu lửa thường cháy có thể phát khởi, tức có đầy đủ các



tướng tạo tác của lửa cháy kia, nhưng đều trái nhau. Như vậy thì không có công dụng của tác nghiệp. Có củi cũng không có xứ khởi của nhân đối đãi, tức nghiệp dụng của tướng nơi đối tượng đốt cháy là không tự thể. Nếu cho lúc cháy thì lia lửa có củi, lúc lửa không tắt thì củi khác là không tự thể. Nếu không có khác điều này há là không lỗi. Vì sao trong lúc cháy lại có củi ấy? Nếu không có củi của đối tượng bị đốt cháy thì có lửa khác, nghĩa là lúc lửa đang cháy, củi cũng có khắp, hoặc lửa có khắp. Như vậy nên biết củi không có tánh khác. Điều này nên xét chọn. Nếu nói lúc cháy không có củi, thế nên củi và lửa đều không có tánh khác. Hoặc cho lúc cháy có củi, điều này không hợp lý.

Lại nữa, tụng nói:

*Lửa khác tức không đến.*

*Giải thích:* Vì trái nhau với việc đi đến, nên như thể của vật riêng biệt. Nên tụng dưới nói:

*Không đến thì không cháy.*

*Giải thích:* Ví như củi riêng biệt. Nên tụng dưới nói:

*Không cháy tức không diệt.*

*Giải thích:* Nếu củi hết tức lửa tắt. Sự cháy kia hoặc lia củi tức lửa cháy không thành. Tụng tiếp nêu:

*Không diệt tức thường trụ.*

*Giải thích:* Nếu tự thể thường cháy là như tích chứa nắm đất. Vì sao lia lửa lại có củi? Vì do khác, không đến. Nếu nói củi ở trong lửa thì điều này cũng không đúng.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu khác củi có lửa  
Tức củi thường đến lửa*

*Như người này đến kia  
Người kia đến người này.*

*Giải thích:* Quyết định như vậy là trái với sự đến. Nếu nói dụ như vậy thì không thành, ở đây mới có lời nói về chỗ thủ đắc trái nhau.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu khác củi có lửa  
Muốn khiến củi đến lửa  
Hai kia đều cùng lia  
Củi lửa sao đến được?*

*Giải thích:* Như người kia và người này, chớ cho là dùng tánh một, tánh khác để nắm giữ vật thể ấy. Nếu vật thể kia có tức cùng làm nhân đợi nhau. Hoặc vật thể ấy là không tự thể thì như con của Thạch nữ. Nếu pháp nhân nơi đối đãi mà có, như vậy mới có chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ, nhưng cũng không thể nói là tánh một, tánh khác, do tánh có của vật thể, ở đây tức thành tự.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu nhân củi có lửa  
Cũng nhân lửa có củi.*

*Giải thích:* Vì chủ thể đốt cháy và đối tượng bị đốt cháy đều không thể thủ đắc, nên tụng dưới nói:

*Trước thành hai pháp nào  
Củi lửa nương nhau có.*

*Giải thích:* Ở đây nói rất ráo, vì hai pháp kia trước và sau đều không có tự thể. Ý này tức là không cùng làm nhân chờ nhau. Nếu hai pháp kia có tánh khác, trước thành tức có củi và lửa làm nhân cho nhau. Nếu hai pháp ấy không có tánh khác thì điều này không hợp lý.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu nhân củi có lửa  
Lửa tức thành lại thành.*

*Giải thích:* Ở đây nhân nào là củi, lửa kia, do đạo lý cùng làm nhân, nên tụng sau nói:

*Cũng chẳng không có củi  
Mà có lửa có được.*

*Giải thích:* Lửa không nhân nơi củi, vì lửa củi kia là không tự thể nên lửa cũng như vậy. Nếu trước có chỗ thành tựu thì lại nhân nơi củi mà có. Điều này là thế nào? Vì hai pháp trước và sau cùng làm nhân, chờ nhau có thể đạt được. Nếu chỗ đạt được này đồng thời phát khởi, cũng không phải là đạo lý cùng làm nhân đối đãi. Điều này lại là thế nào? Nên tụng sau nói:

*Nếu pháp có nhân đợi  
Pháp này trở thành đợi.*

*Giải thích:* Nếu hai pháp kia cùng làm nhân thì hai tướng củi và lửa cùng trở thành pháp đối đãi. Điều này nên quán xét. Nên tụng dưới nói:

*Hai pháp không đợi thành  
Đã thành vì sao đợi.*

Nghĩa ấy là thế nào?

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu chưa thành có đợi  
Chưa thành nên đợi gì?*

*Giải thích:* Chưa thành tức không có tự thể, vì nhân nơi đợi cũng không tự thể, nên tụng dưới nói:

*Nếu nhân đợi có thành  
Tự đợi không hợp lý.*

*Giải thích:* Nếu tỳ thể có thành lại là chỗ thành nào? Củi, lửa kia cùng làm nhân cho nhau, nghĩa này không thành.

Lại nữa, tụng nói:

*Hai nhân thành không Thể  
Không chẳng nhân lửa củi.*

*Giải thích:* Nếu không nhân nơi củi thì lửa nên thường cháy. Thể nên tụng dưới nói:

*Nhân củi, lửa cũng không.*

*Giải thích:* Vì cùng làm nhân trước sau không thành. Nên tụng dưới nói:

*Nhân lửa cũng không củi.*

*Giải thích:* Cũng không phải lúc cháy có củi, vì lửa kia không có tỳ thể.

Lại nữa, Tỳ Thế Sư nói: Có lửa cực vi không thấy được tướng. Có nghiệp và nghiệp dụng là hai pháp 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 xứ khác.*

Luận giả nói: Nay ở đây do nhân gì nên nghiệp dụng hòa hợp, vì do tánh của nhân sai biệt sinh ra. Nếu có phần vị nghiệp dụng sinh khởi thì phần vị ấy nơi mỗi mỗi phương xứ kia đều sai biệt. Ông trước nói hòa hợp một phần, điều này không hợp lý. Do nghiệp không chỗ nương dựa nên cũng không có lúc khởi sinh. Nếu tánh của nhân sai biệt hoặc hợp, hoặc lìa, thì phần vị của nghiệp dụng có sự sinh khởi. Cũng chẳng lìa lúc sinh khởi riêng có tánh đối đãi có thể đạt được. Lúc sinh, tác dụng nơi thể của quả như vậy, trong đó cũng chẳng phải trước không có sai biệt, cũng là nhân sai biệt của

phi pháp. Một phần trung gian không có tự thể, cũng chẳng phải một phần trung gian 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 sinh khởi hoặc có hư hại. Nếu chấp diệt có chỗ thủ đắc thì vật thể kia trở lại rơi vào pháp sai biệt. Do vậy nên biết, lửa không từ xứ khác của củi kia mà đến, cũng không có một phần của đối tượng tạo tác nơi hữu thể tự sai biệt như vậy hòa hợp. Vì sao ở trong sai biệt và không sai biệt kia chấp trước nhiều tánh? 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 xét chọn, như trước đã nói. Tụng sau lần lượt nêu:

*Trong củi cũng không lửa.*

*Giải thích:* Lìa lửa cũng không có tánh của nhân sai biệt. Nhân quả của lửa kia, vì lửa không có tánh khác, nên cần phải xét chọn về điều này. Lại nữa, chủ thể nắm giữ phát khởi chỗ thủ đắc, chỗ thủ đắc kia tức không có, cho nên không có tánh khác biệt cho củi từ chỗ khác đến nơi lửa, cũng chẳng phải là không lửa. Thế nên tụng dưới nói:

*Pháp khác cũng lại thể  
Như phẩm Di Đến nói.*

*Giải thích:* Nếu không có củi vì sao có được chủ thể đốt cháy và đối tượng bị đốt cháy? Nếu lúc có đối tượng bị đốt cháy thì chẳng phải là không có chủ thể đốt cháy, cũng không có chủ thể đốt cháy phát khởi trong chủ thể đốt cháy. Nếu lúc có chủ thể đốt cháy thì chẳng phải là không có đối tượng bị đốt cháy. Thế nên không có chủ thể đốt cháy và đối tượng bị đốt cháy, cũng không phải cùng lìa.

**HẾT - QUYỂN 8**

## ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN

### QUYÊN 9

#### Phẩm thứ 10: QUÁN CỬI LỬA, phần 2

Lại nữa, tụng nói:

*Tức củi nhưng không lửa.*

*Giải thích:* Vì trừ bỏ tánh một.

*Củi khác cũng không lửa.*

*Giải thích:* Vì trừ bỏ tánh khác của hai pháp củi và lửa.

*Trong lửa cũng không củi*

*Trong củi cũng không lửa.*

*Giải thích:* Vì trừ bỏ chung về tánh khác nên trong đó tánh một và tánh khác của hai pháp củi và lửa đều không thể thấy, như cái bình không phải là gỗ. Lại như tánh khác của hoa sen trong nước không thành. Thế nên trong thẳng nghĩa đế, hai pháp củi và lửa không phải làm nhân cho nhau mà có, vì hai pháp ấy hoàn toàn là không.

Lại nữa, tụng nói:

*Như nói pháp củi, lửa*

*Năng, sở thủ cũng vậy.*

*Giải thích:* Tánh một và tánh khác lần lượt làm nhân đối đãi nhau không thành. Lại nữa, tụng nói:

*Các pháp khác đều đồng.*

*Giải thích:* Chủ thể nắm giữ (Năng thủ) và đối tượng được nắm giữ (Sở thủ) kia không phải là tánh một của người tạo và việc tạo có thể vướng mắc. Cũng không phải lia đối tượng được nắm giữ của tánh khác, cũng không sinh. Nếu đối tượng được nắm giữ của tánh khác tức không cùng đi đến. Không đi đến thì không cháy. Không cháy thì không diệt. Không diệt tức là thường. Nếu pháp là thường trụ thì hai pháp kia cùng làm nhân đối đãi không thành. Nếu hai pháp thành và không thành cùng làm nhân cho nhau, rốt cuộc là không có tự thể. Nếu người nào chấp lửa từ phương khác đến, có chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ, thì nghĩa này không thành. Nên tụng dưới nói:

*Cùng với bình, áo, kia.*

*Giải thích:* Tướng chủ thể, tướng đối tượng, đồng sinh và không đồng sinh của hai pháp nhân quả nơi bình, áo kia là chỗ thành lập của những pháp ấy. Như không phải nắm đất tức là chiếc bình kia, vì pháp quả của bình ấy có tác dụng, cũng không phải chiếc bình khác riêng có chỗ thành của tác dụng theo pháp quả. Chẳng phải hai pháp kia cùng làm nhân đối đãi. Nếu thành và không thành cùng làm nhân đều không có tự thể, chính vì như vậy nên xứ khác tùy theo chỗ ứng hợp để nói cũng như vậy. Nếu trong thẳng nghĩa để không có tánh một tánh khác, do vậy không nên chấp giữ.

Như có tụng nói:

*Chẳng thọ chẳng không thọ  
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 mỗi nói sai biệt  
Tức không hiểu pháp Phật.*

*\*\**

### **Phẩm thứ 11: QUÁN SINH TỬ**

Lại có người nói: Ở trong thắng nghĩa đế cũng có sinh tử. Vì sao? Vì như lời Đức Phật dạy: Sinh tử dài lâu, vì chúng sinh ngu mê không nhận biết chánh pháp. Ta muốn khiến họ tu hành như lý để có thể dứt hẳn dòng sinh tử nên nói lời này: Nay các Bí sô! Nên học như vậy, dùng sự chứng biết ấy tức trong thắng nghĩa đế có sinh tử.

Luận giả nói: Như lời Đức Phật thuyết giảng đều là nêu đặt phương tiện theo thể tục, không phải là thắng nghĩa đế, cũng không phải là không có sinh tử để nói về pháp dài lâu có thể dứt hết chỗ thọ nhận sinh tử của chúng sinh. Nếu tu hành đúng lý thì có thể đoạn dứt hết tánh có của sinh tử. Trong đây, trước nói chủ thể nắm giữ và đối tượng được nắm giữ của hai pháp củi và lửa, theo thứ lớp của những pháp kia không hợp lý.

Lại nữa, tụng nói:

*Đại Mâu-ni đã dạy  
Sinh tử không biên trước.*

*Giải thích:* Nghĩa này là thế nào? Nói sinh tử tức là không có biên vực. Không biên vực tức không có bắt đầu. Nay nghĩa này là không có trên hết, không có đầu tiên, nên nói là không có biên vực. Lại vì không có khoảng thời gian đầu tiên kia nên gọi là không biên vực. Nên tụng sau nói:

*Nay đây nói như vậy  
Không trước cũng không sau.*



*Giải thích:* Vì nghĩa trước và sau không có tự thể, không tự tánh, như sừng thỏ v.v... nên thấy biết như vậy. Do như thế nên ở khoảng giữa cũng nói là không thủ đắc, vì chẳng phải là không có, như sừng thỏ v.v...

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu không có trước sau  
Ở giữa sao lại có?*

*Giải thích:* Sinh tử vốn không tự tánh vì sao sinh tử ấy lại có? Nên tụng sau nói:

*Thế nên trong đó không  
Trước, sau cùng thứ lớp.*

*Giải thích:* Ở đây nên hỏi: Như chỗ được biểu thị, không cùng trước sau, tức là thứ lớp không sinh sao lại có chúng sinh thọ nhận sinh lão tử? Vì sao lại tu hành để dứt hết sinh tử hữu tánh? Điều này là không thành, nên tụng đáp:

*Nếu khiến trước có sinh  
Sau có già và chết  
Không già chết có sinh.*

*Giải thích:* Nếu không lia già chết mà có sinh tức nên không lia già mà có chết chẳng? Nên tụng sau nói:

*Già chết sau phi lý.*

*Giải thích:* Nếu pháp khác có sự thành tựu ví như thể khác nhau của bò, ngựa nên có thể là đồng sinh, vì sao sinh không có chết, lại vì sao không chết mà có sinh? Nếu đầu tiên của sinh, già, chết đều là thể có thì sinh, già, chết kia xưa nay đều có sinh tử.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu khiến sau có sinh  
Trước có già và chết*

*Già chết hiện có kia  
Không sinh tức không nhân.*

*Giải thích:* Không nhân tức không chỗ nương dựa. Không chỗ nương dựa thì không sinh. Không sinh tức không nối tiếp có tánh.

Lại nữa, tụng nói:

*Không sinh, già, chết này  
Cũng không có trước sau  
Già, chết cũng là vậy  
Cũng nên cùng với sinh.*

*Giải thích:* Nghĩa này là thế nào? Nếu nói lúc sinh có chết 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 ấy đều là không tánh nên hoặc là đồng sinh. Lại nữa, sinh, già, chết đều không có tánh làm nhân đối đãi.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu không sinh tức không  
Trước sau cùng thứ lớp  
Vì sao hý luận nói  
Có sinh, già, chết hợp.*

*Giải thích:* Vì trong thẳng nghĩa đế thì hý luận không sinh.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu các pháp nhân quả  
Tướng chủ thể, đối tượng  
Chỗ thọ và người thọ  
Nghĩa chân thật như vậy.*

*Giải thích:* Tất cả pháp như chủ thể nhận biết, đối tượng được nhận biết v.v... trước sau cùng thứ lớp đều không hòa hợp. Nếu trước

có quả sau có nhân của nó thì quả tức không nhân, quả này tức là nhân, có sự trái nhau. 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 của nhân quả kia cũng là không có tự thể. Hai pháp nếu hoặc đã sinh, hoặc chưa sinh cùng làm nhân cho nhau vì không có tự thể nên chỗ đã nêu về tướng chủ thể và tướng đối tượng cũng như thế.

Lại nữa, tụng nói:

*Không chỉ nói sinh, tử  
Biên trước không thủ đắc  
Các pháp cũng như vậy  
Biên trước không thủ đắc.*

\*\*

## Phẩm thứ 12: QUÁN KHỔ

Lại có người nói: Trong thắng nghĩa đế có tánh được tạo thành do các uẩn khổ kia. Như lời Đức Phật nói: Lược nêu về năm thủ uẩn, do đó nên thọ nhận khổ.

Luận giả nói: Nói về những thủ uẩn ấy đều là thế tục đế, không phải là thắng nghĩa đế. Vì sao? Vì do quả của khổ ấy. Quả của khổ ở đây là phân biệt ra nhiều chủng loại.

Lại nữa, tụng nói:

*Tự tạo và tha tạo  
Cùng tạo không nhân tạo.*

*Giải thích:* Có một loại người muốn khiến khổ này đều hệ thuộc riêng biệt. Nên tụng sau nói:

*Những khổ nơi các quả  
Chỗ tạo không hợp lý.*

Lại nữa, tụng nói:

*Khổ nếu là tự tạo  
Tức không từ duyên thành.*

*Giải thích:* Nếu tự tạo thì các pháp kia đều là chỗ thành của tự thể, vì tánh không đồng sinh. Nếu lia tự thể thì không có tánh của nhân đối đãi, cũng không đồng sinh vì có thể có. Nên tụng sau nói:

*Do có thủ uẩn này  
Có năm uẩn vị lai.*

*Giải thích:* Vì sự hợp thành của duyên, trong đó nếu tánh hợp thành của pháp duyên thì không tự tạo. Đây là trừ bỏ tự tướng của pháp. Lại cũng không phải là đạo lý tha tạo.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu có năm uẩn này  
Cùng uẩn khác vị lai  
Ở trong uẩn đây, kia  
Nên có khổ tha tạo.*

*Giải thích:* Nay đối tượng tạo tác nơi các cõi của năm uẩn ấy và năm uẩn vị lai, không phải là hai pháp này nương nhau có tha tánh. Vì sao? Vì sự diệt và chưa sinh là không tánh. Trong đó cũng không phải khổ là chủ thể tạo khổ, thì tự tạo và tha tạo sao có thể thành?

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu người tự tạo khổ  
Lìa khổ sao có người  
Vì sao trong tự tạo  
Lìa người mà có khổ.*

*Giải thích:* Nếu lại lia uẩn, không chỗ nêu bày, thì uẩn kia vì sao có khổ có thể tạo?

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu khổ người khác thành  
Lại trao cho người này  
Tha cũng gọi tự tạo  
Lìa khổ sao có khổ?*

*Giải thích:* Đây không phải là lìa khổ lại có khổ, vì khổ không khác.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu người khác tạo khổ  
Lìa tha sao có khổ  
Cũng không có tạo rồi  
Người khác trao cho đây.*

Lại nữa, tụng nói:

*Tự tạo nếu không thành  
Sao lại có tha tạo  
Nếu người khác tạo khổ  
Tức cũng gọi tự tạo.*

*Giải thích:* Hoặc có người nói: Nếu người tự tạo khổ tức không phải là chỗ thành của người khác nên có người khác tạo chăng? Đề đối đáp ý khác này, tụng dưới nói:

*Khổ không gọi tự tạo  
Cũng chẳng người khác tạo  
Cho nên trong chỗ tạo  
Lìa khổ, người không Thế.*

*Giải thích:* Nay ở đây như vậy là không có đối tượng tạo tác, cũng không có khổ. Nếu do khổ kia nên tự tạo khổ thì chính sự tạo tác của mình là trái với đạo lý. Thế nên ở đây nói, do không có người sao có người khác tạo? Vì người kia là không tánh. Nếu người khác

không có tự thể, thì trong đó vì sao người khác có thể tạo khổ? Nếu tự thể của người không sinh thì không hiện có, theo thể khác không sinh thì không có người khác tạo, cho nên không có người khác có thể tạo khổ. Hoặc nếu hai pháp tự tha cùng tạo khổ thì cũng không hợp lý.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu có tự tha tạo  
Tức có cùng tạo khổ  
Nay tự, tha không cùng  
Không nhân cũng phi lý.*

Như có tụng nói:

*Tha tướng nếu tự tạo  
Tha tướng ấy không nhân  
Đây nếu có tự nhân  
Sao có không nhân tạo.*

*Giải thích:* Vì trong thẳng nghĩa đế, khổ là không tự thể.

Lại nữa, tụng nói:

*Không phải chỉ nói khổ  
Bốn loại đều không có.*

*Giải thích:* Điều này lại là thế nào? Sắc v.v... cũng như vậy.  
Nên tụng sau nói:

*Các pháp ngoài đều đồng  
Bốn loại đều không có.*

*Giải thích:* Vì sắc không phải là tự thể tạo nên chủ thể tạo tác và đối tượng tạo tác kia, hoặc có hoặc không đều không phải là đối tượng tạo tác. Nếu có chủ thể tạo tác thì đối tượng tạo tác là không tự thể, không có tức chẳng phải là chủ thể tạo tác. Vì sao trong sự không có ấy chấp cho là có ngã tạo tác? Đây là chấp trước nơi chủ thể tạo

tác, cũng không phải tha pháp. Tác dụng của sắc pháp thành rồi lại thành, trong đó cũng chẳng phải tha tánh có thể thành. Nay ở đây đã nói nếu từ duyên sinh thì tha tánh kia không có pháp khác có thể đạt được. Cũng chẳng phải duyên nơi pháp tự, tha không sinh, lại vì tất cả pháp chẳng phải là không nhân. Do đó trong thắng nghĩa đế, thể của các pháp như sắc v.v... là không thủ đắc.

\*\*

### Phẩm thứ 13: QUÁN HÀNH

Như phẩm trước đã nói về sự phá các uẩn như sắc v.v.... Ở đây cũng có sự đối trị trái nhau. Vì sao? Như lời Đức Phật dạy: Này các Bí sô! Các ông phải nên nhận biết rõ như thật: sắc là vô thường, cho đến thức, pháp cũng là vô thường. Do văn này chứng minh là có uẩn như sắc v.v...

Luận giả nói: Chỗ nêu về tăng thượng nơi thế tục đế này không 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.*

*Giải thích:* Hư vọng này là cảnh giới của trí tà, người ngu không thật, ở trong pháp hư dối không phân vị chấp cho sắc có tánh.

Lại nữa, tụng nói:

*Pháp hư vọng kia là  
Các hành vọng chấp giữ.*

*Giải thích:* Ở đây tức không có sự thủ đắc trái nhau. Nên tụng dưới nói:

*Tức pháp hư vọng kia  
Trong đó chấp giữ gì?*

*Giải thích:* Vì không hiện có, ví như sừng thỏ v.v... Pháp hư vọng không hòa hợp cho nên pháp hư vọng tuy có giảng nêu đều là hư vọng. Vì vậy Đức Phật Thế Tôn rộng vì chúng sinh nên mở bày chỉ rõ. Vì khắp tất cả hoặc căn hoặc pháp tùy phiền não và hai chương như sở tri v.v... chỉ rõ thấy đều là không, khiến họ có thể đoạn trừ chúng tức hiểu rõ tánh không kia là lia cả hai biên. Ở đây nói về các pháp hư vọng, quyết định đều là do thế tục đế mà có. Nếu pháp hư vọng ở trong thắng nghĩa đế thì như thành Càn-thát-bà (thành ảo). Lại nữa, hoặc pháp hư vọng tuy ở trong chỗ đã nêu ấy, cũng không phải là pháp vọng có thể có. Cho nên Đức Phật Thế Tôn giảng nói về các cõi đều không có trái nhau. Nếu nói các pháp không có tức chứng thành tự tánh là nghĩa không, vì trừ bỏ vọng chấp.

Lại nữa, tụng nói:

*Các pháp không tự tánh  
Vì thấy có tánh khác.*

*Giải thích:* Nếu thấy tánh biến dị của pháp là có, thì pháp có 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 không tánh cũng không  
Vì tất cả pháp không.*

*Giải thích:* Tuy nói các pháp đều là không tức các pháp kia giống như hoa đốm giữa hư không, cũng không có pháp kia là không tự tánh. Lại hoặc không có đối tượng thành tự.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu pháp không tự tánh  
Pháp vì sao có khác?*



*Giải thích:* Nếu pháp có khác thì tự tánh cũng khác. Nếu các pháp kia không có tự tánh, tức không có hòa hợp. Thế nên nếu thấy tự tánh nơi mỗi mỗi các pháp có khác biệt thì vì sao không nói đây là hư vọng? Nên tụng sau nói:

*Nếu pháp có tự tánh  
Cũng lại sao có khác?*

*Giải thích:* Nếu pháp ấy không có tự tánh, thì không pháp có thể có tánh khác để hòa hợp. Chấp có tánh tức rơi vào lỗi lầm. Điều này lại là thế nào?

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu các pháp tức khác  
Pháp không khác nên có  
Pháp hiện trụ nếu khác  
Sau biến khác không thành.*

*Giải thích:* Nếu sau là khác, ví như già tạo tướng già. Đây là trái với tỷ lượng của chính nó.

Hoặc có người nói: Nếu không lìa tự thể của pháp có có thể khác, thì sữa phải thành lạc. Như vậy tức nhân có hoàn toàn lỗi lầm.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu pháp tức có khác  
Sữa nên tức thành lạc.*

*Giải thích:* Cũng không phải lìa vị tươi nhuận kia nơi pháp của thể khí đáp lại thì sữa tức thành lạc, vì do duyên nơi tánh. Lại nữa, cũng chẳng phải ngoài sữa có lạc, 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?*

*Giải thích:* Cũng chẳng phải ngoài sữa có lạc có thể đạt được. Điều này hoàn toàn không rơi vào lỗi lầm. Cho nên không có pháp khác có thể thấy, có tức là hư vọng. Vì sao? Vì tự tánh là không, nên trong thẳng nghĩa để cũng không có một ít phần pháp chẳng không, pháp đối đãi với không mà có thành tựu.

Lại nữa, tụng nói:

*Nếu có pháp chẳng không  
Tức nên có pháp không  
Không ít pháp chẳng không  
Sao có được không ấy?*

*Giải thích:* Vì nhân không thành, nên trong đây chẳng có pháp không để có thể nói. Nay vì chứng thành như vậy nên Đức Thế Tôn thuyết giảng nghĩa không. Như chỗ đã nêu thì điều này lại là thế nào? Nên tụng sau nói:

*Trừ có nên nói không  
Khiến ra khỏi các kiến  
Hoặc nếu chấp có không  
Chư Phật không thể độ.*

*Giải thích:* Đây là trừ bỏ các chấp không. Chư Phật Thế Tôn giảng thuyết không nên nghi ngờ, huống gì là có sai khác. Nếu muốn có không, thì đây mới là có sự chấp trước đối với tự tánh của pháp. Trong đó cũng chẳng có tánh để có thể nắm giữ, nên phải lìa bỏ. Hoặc nếu đối với không có chỗ nắm giữ, thì đây là chấp một biên, người kia chấp có là chấp phương tiện không khác. Nên biết, những người này chư Phật không thể giáo hóa.

**HẾT - QUYỂN 9**

*Ghi chú:* Trung Luận có 27 phẩm, đây mới giải thích 13 phẩm. Vậy Đại Thừa Trung Quán Luận Thích nội dung chỉ có từng ấy, hay bản Hán dịch dịch không hết? Lại nữa, cách giải thích ở đây rất khác với lối giải thích thuận hợp, hợp lý của Phạm chí Thanh Mục nơi N<sup>o</sup> 1564/4, lại có nhiều chỗ ý diễn đạt không rõ hoặc tối nghĩa v.v... Vậy bản Luận Thích này nên đọc như một tác phẩm tham khảo (ND).

SỐ 1568/1  
**LUẬN THẬP NHỊ MÔN**

*Tác giả: Bồ tát Long Thọ.*

*Hán dịch: Đồi Hậu Tần, Tam Tạng Pháp sư Cư Ma La Thập.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

*Giải thích:* Nay sẽ giải thích tóm tắt về nghĩa của Ma-ha-diễn (Đại thừa).

*Hỏi:* Giải thích Ma-ha-diễn có những nghĩa lợi gì?

*Đáp:* Ma-ha-diễn là tạng pháp vô cùng sâu xa của chư Phật trong mười phương nơi ba đời, vì những người có căn trí nhạy bén và đại công đức mà nói. Chúng sinh phước mỏng, căn trí chậm kém trong đời mạt, tuy có tìm đọc văn kinh cũng không thể lãnh hội thấu triệt. Tôi xót thương những chúng sinh này, vì muốn khiến họ được khai ngộ và chính vì mục đích biểu dương pháp lớn lao vô thượng của Như Lai, nên lược giải thích nghĩa Ma-ha-diễn.

*Hỏi:* Ma-ha-diễn là vô lượng vô biên, không thể nêu kể, ngay như Phật ngữ hãy còn không thể diễn đạt hết huông chi là giải thích, bàn rộng nghĩa ấy?

*Đáp:* Chính vì vậy nên đầu tiên Tôi đã nói: “Giải thích một cách tóm tắt”.

*Hỏi:* Vì sao gọi là Ma-ha-diễn?

*Đáp:* Ma-ha-diễn tức đối với Nhị thừa là trên, nên gọi là Đại thừa. Thừa này là hết sức lớn, chư Phật có thể đạt đến, nên gọi là Đại. Thừa này là thừa của bậc Đại nhân, là chư Phật, nên gọi là Đại.

Lại, có thể diệt trừ khổ lớn của chúng sinh, ban cho họ sự lợi ích lớn, nên gọi là Đại.

Lại, chư vị Bồ-tát như Quan Thế Âm, Đắc Đại Thế, Văn-thù-sư-lợi, Di-lặc v.v..., thừa này là đối tượng hành hóa (Thừa) của các Đại sĩ ấy, 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 giảng nói nghĩa của Ma-ha-diễn là vô lượng vô biên, do nhân duyên ấy nên gọi là Đại. Nghĩa thâm diệu của phần Đại, gọi là không. Nếu có thể thấu triệt được nghĩa này thì thông đạt Đại thừa, đầy đủ sáu Ba-la-mật, không còn chướng ngại. Vì thế, Tôi nay chỉ giải thích về không. Giải thích về không nên dùng 12 môn để hội nhập nơi nghĩa không.

\*\*\*

## Môn thứ 1: QUÁN NHÂN DUYÊN

Môn nhân duyên tức pháp do các duyên sinh:

*Pháp do các duyên sinh  
Tức không có tự tánh  
Nếu không có tự tánh  
Làm sao có pháp này?*

Pháp do các duyên sinh 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 có nhồi đất, đắp nền, cột kèo, đất sét, rom, nhân công v.v... hòa hợp, nên có được ngôi nhà. Lại, như có đồ đựng, lạc, dùi khoan, nhân công khuấy v.v... hòa hợp, nên có tô sản sinh. Lại, như có hạt giống, đất, nước, gió, lửa, hư không, thời tiết, nhân công v.v... hòa hợp, nên mới có mầm nảy sinh. Nên biết, các pháp của duyên bên ngoài đều cũng như thế.

*Nhân duyên bên trong:* Đó là vô minh, hành, thức, danh, sắc, sáu nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử, mỗi mỗi thứ đều trước làm nhân nên sau sinh.

Các pháp trong, ngoài như thế đều từ các duyên sinh, tức chẳng phải là không có tánh chẳng? Nếu tự tánh của pháp không có, thì tha tánh cũng không có, tự - tha cũng không có. Vì sao? Vì nhân nơi tha tánh nên không có tự tánh. Nếu cho, do tha tánh nên có, thì bỏ do tánh ngựa nên có, ngựa do tánh bò nên có; cây lê do tánh cây nài nên có, cây nài do tánh cây lê nên có. Các thứ khác đều nên như vậy. Nhưng thật sự thì không như thế. Nếu cho, không do tha tánh nên có, chỉ nhân nơi cái khác mà có, thì cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu do cỏ bò nên có chiếu, thì cỏ bò và chiếu là một Thể, không gọi là khác. Nếu cho cỏ bò đối với chiếu là khác, thì không được nói do cỏ bò nên có chiếu. Lại, cỏ bò cũng không có tự tánh. Vì sao? Vì cỏ bò cũng từ các duyên sinh nên không có tự tánh. Vì không có tự tánh nên không được nói là do tánh của cỏ bò nên có chiếu. Do vậy, chiếu không nên lấy cỏ bò làm Thể.

Các pháp do nhân duyên bên ngoài sinh ra như bình, tô v.v... đều cũng như thế, tức không thể thủ đắc.

Các pháp do nhân duyên bên trong sinh ra đều cũng không thể thủ đắc 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 nhân duyên này thật sự tự chúng không có sinh. Nếu cho là có sinh thì vì ở trong một tâm có hay là ở trong nhiều tâm có? Nếu trong một tâm có, thì nhân quả sẽ cùng sinh trong một thời điểm. Lại, nhân quả đều có cùng một lúc, việc này là không đúng. Vì sao? Vì phàm là vật thì trước nhân, sau quả. Nếu trong nhiều tâm có, thì pháp mười hai nhân duyên mỗi mỗi đều dị biệt. Phần vị trước cùng tâm diệt rồi, phần vị sau cái gì làm nhân duyên để diệt. Pháp không hiện có thì đâu được làm nhân. Pháp mười hai nhân duyên nếu có trước, tức nên hoặc một tâm, hoặc nhiều tâm, nhưng cả hai đều cùng không đúng, thế nên các duyên đều không. Vì duyên không nên pháp từ duyên sinh cũng không. Chính vì thế, nên biết, tất cả pháp hữu vi đều không. Pháp hữu vi hãy còn không huống chi là ngã. Nhân nơi pháp hữu vi là năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới, nên nói có ngã. Như nhân nơi vật có thể cháy nên nói có sự đốt cháy. Nếu ấm, nhập, giới không, thì càng không có pháp nào có thể nói là ngã. Như không có vật có thể cháy thì không thể nói về sự cháy. Như kinh nói: “Phật bảo các Tỳ-kheo: Vì nhân nơi ngã nên có ngã sở, nếu không có ngã thì không có ngã sở”. Như thế, vì pháp hữu vi không, nên biết pháp Niết-bàn vô vi cũng không. Vì sao? Vì năm ấm này diệt lại không sinh năm ấm khác, đó gọi là Niết-bàn. Năm ấm xưa nay tự không, vì đâu có đối tượng diệt, nên được mang tên Niết-bàn? Lại, ngã cũng lại không, thử hỏi ai được Niết-bàn?

Lại nữa, pháp không sinh gọi là Niết-bàn. Nếu pháp sinh thành tựu, thì pháp không sinh cũng nên thành tựu, pháp sinh không thành, do trước đã nói về nhân duyên, sau sẽ lại nói nữa, thế nên pháp sinh không thành. Nhân nơi pháp sinh nên gọi là không sinh. Nếu pháp sinh không thành, thì pháp không sinh làm sao thành? Chính vì thế, nên biết 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. Trước 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 lại nên sinh nữa. Vì sao? Vì trong nhân thường có, nên từ hữu biên này lại nên sinh nữa, tức là không cùng. Nếu cho sinh rồi lại không sinh và chưa sinh mà sinh, thì khoảng giữa không có lý sinh. Thế nên trước có mà sinh, việc này là không đúng.

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 nhưng một sinh, một không sinh, thì không có điều ấy.

Lại nữa, nếu chưa sinh nhưng nhất định có, thì sau khi sinh rồi tức nên không có. Vì sao? Vì sinh, chưa sinh cùng trái nhau. Do sinh, chưa sinh trái nhau, nên cả hai tướng tạo tác cũng là trái nhau.



Lại nữa, có với không trái nhau, không với có trái nhau. Nếu sinh xong cũng có, lúc chưa sinh cũng có, tức sinh, chưa sinh không nên có khác. Vì sao? Vì nếu sinh xong cũng có, chưa sinh cũng có, như vậy thì sinh với chưa sinh đâu có khác biệt. Nhưng sinh, chưa sinh không có khác biệt, việc này là không đúng, thế nên có không sinh.

Lại nữa, có trước đã thành đâu cần lại sinh, như làm rồi không nên làm nữa, thành rồi không nên thành nữa. Thế nên, pháp có không nên sinh.

Lại nữa, nếu trong nhân có sinh thì lúc chưa sinh quả nên có thể thấy, nhưng thật ra thì không thể thấy. Như bình trong đất sét, chiếu trong cỏ bò, tức nên có thể thấy, nhưng thật sự là không thể thấy, thế nên có không sinh.

*Hỏi:* Quả tuy đã có trước, nhưng do chưa biến đổi nên không thấy chăng?

*Đáp:* Nếu bình lúc chưa sinh, vì thể của bình chưa biến đổi nên không thấy, thì lấy tướng gì để nhận biết? Nói bình trước đã có trong đất sét, thì do tướng của bình nên có bình hay do tướng của bò, tướng của ngựa nên có bình? Nếu trong đất sét không có tướng của bình, thì cũng không có tướng của bò, tướng của ngựa, há không gọi là không có chăng? Thế nên, ông nói quả đã có trước trong nhân mà sinh, việc ấy là không đúng.

Lại nữa, pháp biến đổi chính là quả, tức nên trong nhân trước đã có sự biến đổi. Vì sao? Vì theo pháp của ông là quả có trước trong nhân. Nếu bình v.v... đã có trước, sự biến đổi cũng có trước, thì đáng lý là có thể thấy, nhưng thật ra thì không thể được. Vì thế ông nói, vì chưa biến đổi nên không thấy, điều ấy là không đúng. Nếu cho vì chưa biến đổi nên không gọi là quả, thì quả rốt ráo không thể được. Vì sao? Vì sự biến đổi này trước đã không có thì sau cũng nên không có, nên quả như bình v.v... rốt cùng là không thể được. Nếu cho

biến đổi xong là quả, thì quả 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 thấy được. Thông thường vật tự có, có nhưng không thể thấy được. Như vật hoặc có khi gần nhưng không thể nhận biết. Hoặc có khi do xa nên không thể nhận biết. Hoặc do căn hư hoại nên không thể nhận biết. Hoặc do tâm không dừng lại nên không thể nhận biết. Do chướng ngại nên không thể nhận biết. Vì đồng nhau nên không thể nhận biết. Vì hơn hẳn nên không thể nhận biết. Vì quá nhỏ bé nên không thể nhận biết.

Vì gần nhưng không thể nhận biết: Như áp sát vị thuốc vào trong mắt.

Do xa nên không thể nhận biết: Như chim bay trong hư không, tung cánh bay cao vút.

Do căn hư hoại nên không thể nhận biết: Như người mù không thấy sắc. Người điếc không nghe tiếng. Mũi bị nghẹt không ngửi được hương. Miệng đắng không nhận biết vị. Thân ngu chậm không nhận biết xúc xúc. Tâm điên cuồng không nhận biết sự thật.

Do tâm không dừng lại nên không thể nhận biết: Như tâm ở nơi sắc v.v... thì không nhận biết tiếng.

Do chướng ngại nên không thể nhận biết: Như đất ngăn chặn dòng nước lớn, vách ngăn cách vật bên ngoài.

Vì đồng nhau nên không thể nhận biết: Như chấm đen trên tấm bảng đen.

Vì hơn hẳn nên không thể nhận biết: Như có tiếng chuông, tiếng trống, tai không nghe được tiếng phớt qua.

Vì quá nhỏ bé nên không thể nhận biết: Như vi trần v.v... không biểu hiện.

Các pháp như thế tuy có, nhưng do tám nhân duyên nên không thể nhận biết. Ông nói sự biến đổi trong nhân là không thể được, như cái bình v.v... là không thể được, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì việc này tuy có, nhưng do tám nhân duyên nên không thể đạt được chẳng?

*Đáp:* Pháp biến đổi và quả như bình v.v... không đồng với tám nhân duyên nên không thể được. Vì sao? Vì nếu pháp biến đổi cùng với quả như bình v.v... đặt rất gần thì không thể được: Nghĩa là nhỏ, xa tức nên có thể được.

Rất xa không thể được: Tức nhỏ, gần thì nên có thể được.

Nếu căn hư hoại không thể được: Căn tịnh tức nên có thể được.

Nếu tâm không dừng lại thì không thể được: Thì tâm dừng lại tức nên có thể được.

Nếu do ngăn che nên không thể được: Thì pháp biến đổi và pháp của bình v.v... không có ngăn ngại tức nên có thể được.

Nếu đồng không thể được: Thì thời điểm khác tức nên có thể được.

Nếu hơn hẳn không thể được: Thì hơn hẳn ngừng dứt tức nên có thể được.

Nếu quá nhỏ bé không thể được: Nhưng quả như bình v.v... là thô nên có thể được.

Nếu bình vi tế nên không thể được: Thì sinh rồi cũng nên không thể được. Vì sao? Vì sinh rồi, chưa sinh, tướng vi tế là một. Sinh rồi, chưa sinh đều là nhất định có.

*Hỏi:* Khi chưa sinh thì tế sinh rồi chuyển thành thô, vì thế sinh rồi là có thể được, còn chưa sinh thì không thể được chẳng?

*Đáp:* Nếu như 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 tế, tế nên không thể được. Nay quả là thô, vì ông nói tế, nên không thể được. Thô này không gọi là quả. Nay quả rất ráo không nên có thể được, nhưng quả thật ra là có thể được, vì tế không do tế nên không thể được.

Pháp có như thế, trong nhân trước có quả, do tám nhân duyên nên không thể được. Trong nhân trước đã có quả, việc này là không đúng.

Lại nữa, nếu trong nhân trước đã có quả sinh, thì đây là nhân nơi nhân cùng hoại, quả nơi quả cùng hoại. Vì sao? Vì như tấm thảm ở nơi sợi gai, như trái cây ở trong đồ đựng, thì đây chỉ là chỗ ở, không gọi là nhân. Vì sao? Vì sợi gai, đồ đựng không phải là nhân của trái cây, tấm thảm. Nếu nhân hoại thì quả cũng hoại. Thế nên sợi 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?

Lại nữa, nếu không tạo tác thì không gọi là quả. Nhân như sợi gai v.v... không thể tạo thành quả như tấm thảm v.v... Vì sao? Vì như sợi gai v.v... không do trụ như tấm thảm v.v..., nên có thể tạo ra quả như tấm thảm v.v... Như thế, tức 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 nhưng không thể được, tức nên có tướng hiện, như nghe mùi hương tức biết có hoa, nghe tiếng hót biết có chim, nghe tiếng cười nhận biết có người, thấy khói nhận biết có lửa, thấy chim hạc nhận biết có ao hồ. Trong các nhân như thế, nếu trước có quả tức nên có tướng hiện. Nay, thể của quả cũng không thể được thì tướng cũng không thể được. Như vậy, nên biết trong nhân trước không có quả.

Lại nữa, nếu trong nhân trước đã có quả sinh, thì không nên nói nhân nơi sợi gai có tấm thảm, nhân nơi cỏ bò có chiếu. Nếu nhân

không tạo tác thì người khác cũng không tạo tác. Như tấm thảm không phải được sợi gai tạo ra, 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 tạo ra thì không gọi là quả. Nếu quả không có thì nhân cũng không có, như trước đã nói. Do thế, từ trong nhân trước đã có quả sinh, việc ấy 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 không có vô thường. Nếu không có vô thường 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 là không đúng. Vì vậy, không được nói trong nhân trước đã có quả sinh.

Lại nữa, nếu trong nhân trước đã có quả sinh, tức quả lại cùng với quả khác tạo ra nhân. Như tấm thảm cùng với khoang cửa cách bình phong làm nhân. Như chiếu cùng với sự ngăn che làm nhân. Như xe cộ cùng với sự vận tải làm nhân. Nhưng thật ra không cùng với quả khác tạo ra 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 không bốc lên. Quả cũng như thế. Nếu chưa có duyên hợp thì không thể tạo ra nhân, việc này là không đúng. Vì sao? Vì như ông đã nói: Có thể hiểu rõ về thời gian gọi là quả, thì vật dụng như bình v.v... không phải là quả. Vì sao? Vì có thể hiểu rõ là tạo tác. Bình v.v... trước đã có không phải tạo tác. Đây tức lấy tạo tác làm quả. Thế nên, trong nhân trước đã có quả sinh, việc này là không đúng.

Lại nữa, liễu nhân chỉ có thể hiển phát chứ không thể sinh ra vật. Như vì chiếu sáng bình trong bóng tối, nên đốt đèn cũng có thể chiếu sáng vật dụng khác như giường nằm v.v... Vì tạo ra bình

nên hòa hợp các duyên nhưng không thể sinh ra vật dụng khác như giường nằm v.v... Vì thế nên biết, không phải trong nhân trước đã có quả sinh.

Lại nữa, nếu trong nhân trước đã có quả sinh, thì không nên có sự khác biệt nay đang tạo và sẽ tạo. Nhưng ông nhận nay tạo, sẽ tạo, nên không phải trong nhân trước có quả sinh. Nếu cho trong nhân trước không có quả nhưng quả sinh, thì điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu không có mà sinh, thì nên có đầu thứ hai, tay thứ ba sinh ra. Vì sao? Vì không có mà sinh.

*Hỏi:* Vật dụng như 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 quả như bình v.v... trong nhân đều cùng không có, như trong nắm đất sét không có bình, trong đá cũng không có bình, vì sao gọi nắm đất sét là nhân của bình, không gọi đá là nhân của bình? Vì sao gọi sữa là nhân của lạc, sợi gai là nhân của tấm thảm, mà không gọi cỏ bò là nhân?

Lại nữa, nếu trong nhân trước không có quả nhưng quả sinh, thì thông thường mỗi mỗi vật nên sinh tất cả vật. Như đầu ngón tay nên sinh ra xe, ngựa, thức ăn uống v.v... Như thế, sợi gai không nên chỉ sản xuất thảm, cũng nên sinh ra các vật dụng như xe, ngựa, thức ăn uống v.v... Vì sao? Vì nếu không có mà có thể sinh, thì vì sao sợi gai chỉ có thể sinh ra tấm thảm mà không sinh ra các vật dụng như xe, ngựa, thức ăn uống v.v...? Vì đều cùng không có. Nếu trong nhân trước không có quả nhưng quả sinh, thì các nhân không nên mỗi mỗi nhân đều có công sức có thể sinh ra quả. Như người cần dầu, chủ yếu là lấy ra từ hạt mè, không ép nơi cát. Nếu đều không có, thì vì sao tìm dầu trong hạt mè mà không ép nơi 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 ép cát thì việc này là không đúng. Vì sao? Vì nếu

tướng sinh thành thì nên nói thời điểm khác thấy hạt mè chảy ra dầu, không thấy dầu chảy ra từ cát. Vì thế, 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, tôi nay không chỉ phá trừ một sự, nhưng đều phá trừ chung tất cả nhân quả. Nếu trong nhân trước có quả sinh, trước không có quả sinh, trước có quả, không có quả sinh, ba thứ sinh này đều không thành, nên ông nói vào thời điểm khác đã thấy dầu chảy ra từ hạt mè, tức là rơi vào nhân đồng nghi.

Lại nữa, nếu trong nhân trước không có quả nhưng quả sinh, thì tướng của các nhân tức không thành. Vì sao? Vì nếu các nhân không có, thì pháp đâu có thể tạo tác, đâu có thể thành. Nếu không có tạo tác, không có thành, thì sao gọi là nhân? Như vậy, tác giả không thể có đối tượng tạo tác, khiến tác giả cũng không thể có tạo tác. Nếu cho trong nhân trước đã có quả, thì không nên có sự tạo tác, tác giả, pháp được tạo có dị biệt. Vì sao? Vì nếu trước đã có quả thì đâu cần lại tạo tác. Thế nên, ông nói sự tạo tác, tác giả, pháp được tạo, các nhân của chúng đều không thể được. Trong nhân trước không có quả là cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu người thọ nhận sự tạo tác, tác giả, phân biệt có nhân quả, tức nên lập vấn nạn này: Tôi nói sự tạo tác, tác giả và nhân quả đều không. Nếu ông phá bỏ sự tạo tác, tác giả và nhân quả tức trở thành ngã, pháp, không gọi là vấn nạn. Thế nên, trong nhân trước không có quả nhưng quả sinh, việc này là không đúng.

Lại nữa, nếu người thọ nhận trong nhân trước đã có quả, tức nên lập vấn nạn này: Tôi không nói trong nhân trước có quả, nên không thọ nhận vấn nạn này, cũng không thọ nhận trong nhân trước không có quả. Nếu cho trong nhân trước cũng có quả, cũng không có quả nhưng quả sinh, thì điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì tánh có, không có là trái nhau. Tánh trái nhau thì làm sao ở một xứ. Như

ánh sáng, bóng tối, khổ vui, đi, đứng, giải thoát, trói buộc, không được đồng một xứ. Nên trong nhân trước có quả, trước không có quả, cả hai đều cùng không sinh.

Lại nữa, trong nhân trước có quả, trước không có quả, ở trên, trong có, không có đã phá. Vì vậy, trong nhân trước có quả cũng không sinh, không có quả cũng không sinh, có - không có cũng không sinh, về lý là tột cùng ở đây. Vì tất cả xứ tìm cầu không thể được, thế nên quả rốt ráo là không sinh. Vì quả cuối cùng không sinh, tức tất cả pháp hữu vi đều không. Vì sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là nhân, là quả. Do hữu vi không nên vô vi cũng không. Hữu vi, vô vi hãy còn không hưởng chi là ngã?

\*\*\*

### Môn thứ 3: QUÁN DUYÊN

Lại nữa, duyên của các pháp không thành. Vì sao? Vì:

*Pháp các duyên rộng lược  
Trong ấy không có quả  
Trong duyên nếu không quả  
Làm sao từ duyên sinh?*

Quả như bình v.v... trong mỗi mỗi duyên là không, trong sự hòa hợp cũng không. Nếu trong hai môn đều không sao lại nói từ duyên sinh?

*Hỏi:* Thế nào gọi là các duyên?

*Đáp:*

*Các pháp bốn duyên sinh  
Lại không duyên thứ năm  
Nhân duyên, Thứ đệ duyên  
Duyên duyên, Tăng thượng duyên.*



Bốn duyên là Nhân duyên, Thứ đệ duyên, Duyên duyên, Tăng thượng duyên.

Nhân duyên: Theo nơi chôn pháp từ đó sinh ra. Nếu đã từ đó sinh ra, nay đang từ đó sinh ra, sẽ từ đó sinh ra, thì pháp này gọi là Nhân duyên.

Thứ đệ duyên: Pháp trước đã diệt, theo thứ lớp sinh, đó gọi là Thứ đệ duyên.

Duyên duyên (Sở duyên duyên): Theo pháp đã nhớ nghĩ, hoặc khởi thân nghiệp, hoặc khởi khẩu nghiệp, hoặc khởi tâm, tâm số pháp, đó gọi là Duyên duyên.

Tăng thượng duyên: Vì có pháp này nên pháp kia được sinh, pháp này làm duyên tăng thượng cho pháp kia, đó gọi là Tăng thượng duyên.

Bốn duyên như thế đều trong nhân không có quả.

Nếu trong nhân có quả, tức nên lìa các duyên mà có quả, nhưng thật ra thì lìa duyên không có quả. Nếu trong duyên có quả, tức nên lìa nhân mà có quả, nhưng thật ra lìa nhân không có quả. Nếu đối với duyên cùng nhân có quả, tức nên có thể được, nhưng dùng lý để suy cầu không thể được. Vì thế hai xứ đều cùng không có. Trong mỗi mỗi duyên như thế không có, trong hòa hợp cũng không có, sao có thể nói là quả từ duyên sinh?

*Nếu quả trong duyên không  
Nhưng từ trong duyên xuất  
Quả ấy sao chẳng từ  
Trong phi duyên xuất sinh.*

Nếu cho quả trong duyên không có nhưng từ duyên sinh ra, thì vì sao không từ nơi phi duyên sinh? 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 duyên trước, quả sau. 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? Vì:

*Hữu vi và vô vi  
Hai pháp đều không tướng  
Do là không có tướng  
Hai pháp tức 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, cằm thòng xuống, đuôi thẳng, có lông. Đây là tướng của bò. Như chiếc bình do đáy bằng, bụng lớn, cổ nhỏ, vòi thô. Đây là tướng của bình. Như chiếc xe do bánh xe, trục, ách, càng xe. Đây là tướng chiếc xe. Như con người do đầu, mắt, bụng, xương sống, vai, cánh tay, chân. Đây là tướng con người.

Như thế sinh, trụ, diệt, nếu là tướng của pháp hữu vi, thì vì là hữu vi hay vì là vô vi?

*Hỏi:* Nếu là hữu vi thì có lỗi gì?

*Đáp:*

*Nếu sinh là hữu vi  
Lại nên có ba tướng*

*Nếu sinh là vô vi  
Sao gọi tướng hữu vi?*

Nếu sinh là hữu vi tức nên có ba tướng. Ba tướng này lại nên có ba tướng. Lần lượt như thế tức là vô cùng. Trụ, diệt cũng như vậy.

Nếu sinh là vô vi thì vì sao vô vi cùng với hữu vi tạo tướng? Là sinh, trụ, diệt thì ai có thể nhận biết là sinh?

Lại nữa, vì phân biệt sinh, trụ, diệt, nên có sinh. Vô vi thì không thể phân biệt, nên không có sinh. Trụ, diệt cũng như thế. Vì sinh, trụ, diệt không, nên pháp hữu vi không. Vì pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không. Vì nhân nơi hữu vi nên có vô vi. Vì pháp hữu vi, vô vi không, nên tất cả pháp đều không.

*Hỏi:* Ông nói ba tướng lại có ba tướng, thế nên vô cùng. Sinh không nên là hữu vi. Nay sẽ nói:

*Chỗ sinh của sinh sinh  
Sinh đối gốc sinh kia  
Chỗ sinh của gốc sinh  
Lại sinh nơi sinh sinh.*

Lúc pháp sinh chung cho bảy pháp cùng sinh của tự thể:

- (1) Pháp.
- (2) Sinh.
- (3) Trụ.
- (4) Diệt.
- (5) Sinh sinh.
- (6) Trụ trụ.
- (7) Diệt diệt.

Trong bảy pháp này, gốc sinh trừ tự Thể, có thể sinh ra sáu pháp.

Sinh sinh có thể sinh ra gốc sinh. Gốc sinh trở lại sinh ra sinh sinh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi, nhưng không phải vô cùng. Trụ, diệt cũng như thế.

*Đáp:*

*Nếu cho là sinh sinh  
Lại hay sinh gốc sinh  
Sinh sinh từ gốc sinh  
Đâu thể sinh gốc sinh.*

Nếu cho sinh sinh có thể sinh ra gốc sinh, gốc sinh không sinh ra sinh sinh, thì sinh sinh sao có thể sinh ra gốc sinh?

*Nếu cho là gốc sinh  
Hay sinh sinh sinh kia  
Gốc sinh từ kia sinh  
Sao thể sinh sinh sinh.*

Nếu cho gốc sinh có thể sinh ra sinh sinh. Sinh sinh sinh rồi trở lại sinh ra gốc sinh, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì pháp sinh sinh nên sinh gốc sinh, thế nên gọi là sinh sinh. Nhưng gốc sinh thật ra tự chưa sinh, làm sao có thể sinh ra sinh sinh? Nếu cho sinh sinh lúc sinh có thể sinh ra gốc sinh, thì việc này cũng không đúng. Vì sao?

*Sinh sinh ấy lúc sinh  
Hoặc hay sinh gốc sinh  
Sinh sinh còn chưa sinh  
Đâu thể sinh gốc sinh.*

Sinh sinh này lúc sinh, hoặc có thể sinh ra gốc sinh, nhưng tự Thể của sinh sinh này chưa sinh, thì không thể sinh ra gốc sinh. Nếu cho sinh sinh này lúc sinh có thể tự sinh, cũng có thể sinh ra gốc sinh, như lúc đèn cháy có thể tự chiếu sáng cũng chiếu sáng nơi bóng tối kia, thì việc này không đúng. Vì sao?

*Trong đèn tự không tối  
 Chỗ trụ cũng không tối  
 Trừ tối mới gọi chiếu  
 Đèn vì gì chiếu sáng?*

Thế của đèn tự không có bóng tối, xứ trụ của ánh sáng cũng không có bóng tối. Nếu trong đèn không có bóng tối, xứ trụ cũng không có bóng tối, thì sao nói đèn tự chiếu sáng cũng có thể chiếu sáng nơi bóng tối kia? Vì phá tan bóng tối, nên gọi là chiếu sáng. Đèn không tự phá tan bóng tối, cũng không phá bóng tối kia, nên đèn không tự chiếu sáng, cũng không chiếu sáng nơi bóng tối kia. Vì thế, ông trước nói, đèn tự chiếu sáng, cũng chiếu sáng nơi bóng tối kia. Sinh cũng như thế, tự sinh cũng sinh ra gốc sinh kia, việc ấy là không đúng.

*Hỏi:* Nếu lúc đèn cháy có thể phá tan bóng tối, thế nên trong đèn không có bóng tối, xứ trụ cũng không có bóng tối chăng?

*Đáp:*

*Vì sao lúc đèn cháy  
 Có thể phá bóng tối  
 Đèn này khi mới cháy  
 Không thể đến bóng tối.*

Nếu khi đèn cháy không thể đến bóng tối, nếu không đến bóng tối thì không nên nói là phá tan bóng tối.

Lại nữa,

*Nếu đèn không đến tối  
 Nhưng hay phá bóng tối  
 Đèn tồn tại trong đây  
 Tức phá tất cả tối.*

Nếu cho đèn tuy không đến bóng tối, nhưng lực có thể phá tan bóng tối, thì đèn cháy ở nơi này tức nên phá tan tất cả bóng tối

của thế gian, vì đèn cùng không đến. Nhưng thật ra đèn cháy trong khoảng này không thể phá tất cả bóng tối của thế gian. Thế nên ông nói đèn tuy không đến bóng tối, nhưng sức của nó có thể phá tan bóng tối, việc ấy là không đúng.

Lại nữa,

*Nếu đèn hay tự chiếu  
Cũng hay chiếu tối kia  
Bóng tối cũng nên vậy  
Tự che cũng che tối.*

Nếu cho đèn có thể tự chiếu sáng, cũng chiếu sáng nơi bóng tối kia, thì bóng tối với đèn trái nhau, nên bóng tối cũng có thể tự che khuất, cũng lại che khuất ánh sáng kia. Nếu đèn với bóng tối là trái nhau, nhưng bóng tối không thể tự che khuất, cũng không thể che khuất ánh sáng kia, mà nói là đèn có thể tự chiếu sáng, cũng chiếu sáng nơi bóng tối kia, điều ấy là không đúng. Vì thế, thí dụ của ông nêu là không hợp.

Như sinh có thể tự sinh, cũng sinh gốc sinh kia. Nay sẽ lại nói:

*Sinh này nếu chưa sinh  
Làm sao hay tự sinh  
Nếu sinh đã tự sinh  
Đã sinh đâu cần sinh.*

Sinh này lúc chưa sinh nên hoặc sinh đã sinh, hoặc chưa sinh mà sinh. Nếu chưa sinh mà sinh, chưa sinh gọi là chưa có, 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 sinh, làm xong lại không làm. Thế nên sinh không tự sinh. Nếu sinh không tự sinh, làm sao sinh ra gốc sinh. Ông nói là tự sinh cũng sinh ra gốc sinh, việc này là không đúng. Trụ, diệt cũng như thế. Do vậy nên sinh trụ diệt là tướng hữu vi, việc này là không đúng. Do sinh trụ diệt là tướng hữu vi không

thành, nên pháp hữu vi là không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì sao? Vì diệt hữu vi gọi là Niết-bàn vô vi. Thế nên, Niết-bàn cũng không.

Lại nữa, không sinh, không trụ, không diệt gọi là tướng vô vi. Không có sinh trụ diệt thì không có pháp. Không có pháp thì không thể tạo tướng. Nếu cho không tướng là tướng Niết-bàn, việc này là không đúng. Nếu không tướng là tướng Niết-bàn thì dùng tướng gì để nhận biết là không tướng. Nếu do có tướng nên nhận biết là không tướng thì vì sao gọi là không tướng? Nếu do không tướng nên nhận biết là không tướng thì không tướng là không có, không có thì không thể nhận biết.

Nếu cho như nhiều chiếc áo đều có tướng, chỉ một chiếc áo không có tướng, nên chính là lấy không có tướng làm tướng. Người nói: Dùng áo không tướng như thế là có thể biết chiếc áo không có tướng có thể nhận lấy. Như vậy sinh, trụ, diệt là tướng hữu vi, xử không có sinh, trụ, diệt, nên biết là tướng vô vi. Vì vậy không tướng là Niết-bàn, việc này là không đúng. Vì sao? Vì vô số thứ nhân duyên của sinh trụ diệt đều không, không thể có tướng hữu vi, làm sao nhân nơi tướng hữu vi này để biết vô vi? Ông đã được tướng quyết định của hữu vi nào để nhận biết xử không tướng là vô vi? Thế nên, ông nói chiếc áo không có tướng trong nhiều chiếc áo có tướng, dụ cho không tướng của Niết-bàn, việc này là không đúng. Lại, dụ về chiếc áo, trong Môn thứ năm ở sau sẽ nói rộng.

Vì thế, 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. 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? Vì:

*Có tướng, tướng, chẳng tướng  
Không tướng cũng chẳng tướng  
Lìa tướng kia chẳng tướng  
Tướng là nơi tướng nào?*

Tướng trong sự có tướng là chẳng tướng. Vì sao? Vì nếu pháp trước đã có tướng thì đâu cần tướng nữa.

Lại nữa, nếu tướng trong sự có tướng được tướng tức có lỗi hai tướng:

- (1) Trước đã có tướng.
- (2) Tướng đến tướng.

Thế nên, tướng trong sự có tướng không có tướng đối tượng, tướng trong sự không tướng cũng không có tướng đối tượng. Pháp nào gọi là không tướng để cho là tướng của có tướng? Như con voi có cặp ngà, một chiếc vòi thông xuống, đầu có ba chỗ đầy đặn, tai như cái sàng, xương sống như cung đang giương lên, bụng to sẽ xuống, đuôi ngay ngắn có lông, bốn chân thô tròn, đây là tướng voi. Nếu lìa tướng này, lại không có con voi nào có thể dùng tướng để hiện tướng. Như ngựa, tai đứng thẳng, bờm dài thướt, bốn chân đồng với móng, đuôi suông có lông. Nếu lìa tướng này, lại không có con ngựa nào có thể dùng tướng để hiện tướng.

Như thế, tướng trong có tướng là không có tướng đối tượng. Tướng trong không tướng cũng không có tướng đối tượng. Lìa có tướng, không tướng, lại không có pháp thứ ba có thể dùng tướng để hiện tướng. Vì thế, tướng không có tướng đối tượng. Do tướng không có tướng đối tượng, nên pháp có thể hiện bày tướng cũng



không thành. Vì sao? Vì do tướng nên nhận biết sự này gọi là tướng có thể hiện bày. Do nhân duyên này, nên tướng, tướng có thể hiện bày đều không. Vì tướng, tướng có thể hiện bày là không, nên vạn vật cũng không. Vì sao? Vì lìa tướng, lìa tướng có thể hiện bày lại không có vật. Vì vật không nên chẳng phải vật cũng không. Do vật diệt nên gọi là không vật. Nếu không vật thì cái gì diệt? Nên gọi là không vật. Vật, không vật đều không, nên tất cả pháp hữu vi đều không. Pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Hữu vi, vô vi không, nên ngã cũng không.

\*\*\*

### Môn thứ 6: QUÁN MỘT, KHÁC

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao? Vì:

*Tướng cùng với khả tướng  
Một, khác không thể được  
Nếu không có một, khác  
Hai ấy làm sao thành?*

Tướng, tướng có thể hiện bày này, nếu là một thì không thể được, là khác cũng không thể được. Nếu một, khác không thể được, thì hai tướng này tức không thành. Thế nên, tướng, tướng có thể hiện bày đều không. Vì tướng, tướng có thể hiện bày đều không, nên tất cả pháp đều không.

*Hỏi:* Tướng, tướng có thể hiện bày thường thành vì sao không thành?

Ông cho: Tướng, tướng có thể hiện bày theo một, khác không thể được. Nay sẽ nói. Phạm vật hoặc tướng tức là tướng có thể hiện bày, hoặc tướng khác với tướng có thể hiện bày. Hoặc phần ít là tướng, phần còn lại là tướng có thể hiện bày. Như tướng của thức là

thức, lia thức của đối tượng tác dụng lại không có thức. Như tướng của thọ là thọ, lia thọ của đối tượng tác dụng lại không có thọ. Các tướng như thế v.v... tức là tướng có thể hiện bày. Như Đức Phật nói diệt ái gọi là Niết-bàn. 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 bồ thí.

Ba sự này là nghiệp thân, khẩu, nên thuộc về sắc ấm. Tín là tâm số pháp, nên thuộc về hành ấm. Đây gọi là tướng khác với tướng có thể hiện bày. Như chánh kiến là tướng của đạo, đối với đạo là phần ít.

Lại, sinh trụ diệt là tướng hữu vi, đối với pháp hữu vi là phần ít.

Như thế, phần ít đối với trong tướng có thể hiện bày gọi là tướng. Thế nên, hoặc tướng tức là tướng có thể hiện bày. Hoặc tướng khác với tướng có thể hiện bày. Hoặc phần ít của tướng có thể hiện bày là tướng.

Ông cho: Do một, khác không thành, nên tướng, tướng có thể hiện bày không thành, việc này là không đúng?

*Đáp:* Ông nói: Hoặc tướng là tướng có thể hiện bày, như thức v.v..., việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì do tướng, nên có thể nhận biết gọi là tướng có thể hiện bày. Đối tượng dụng gọi là tướng. Thông thường vật không thể tự nhận biết. Như ngón tay không thể tự xúc chạm. Như mắt không thể tự thấy. Vì thế ông nói thức tức là tướng, là tướng có thể hiện bày, việc này là không đúng.

Lại nữa, nếu tướng tức là tướng có thể hiện bày, thì không nên phân biệt là tướng, là tướng có thể hiện bày. Nếu đã phân biệt là tướng, là tướng có thể hiện bày, thì không nên nói tướng tức là tướng có thể hiện bày.

Lại nữa, nếu tướng tức là tướng có thể hiện bày, thì nhân quả tức là một. Vì sao? Vì tướng là nhân, tướng có thể hiện bày là quả, hai tướng này là một, nhưng thật ra không phải một. Vì thế nên tướng tức là tướng có thể hiện bày, điều này là không đúng.

Ông nói: Tướng khác với tướng có thể hiện bày, 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 nên nói tướng khác với tướng có thể hiện bày. Nếu nói diệt ái là tướng Niết-bàn, thì không được nói tướng, tướng có thể hiện bày là khác.

Lại, ông nói người tin có ba tướng đều cùng không khác. Tin nếu không có tướng tức không có ba sự việc này. Thế nên không được nói tướng, tướng có thể hiện bày là khác nhau.

Lại, tướng, tướng có thể hiện bày khác nhau, nghĩa là tướng lại nên có tướng, tức là vô cùng, điều này không đúng. Do đó, tướng, tướng có thể hiện bày không thể khác.

*Hỏi:* Như đèn có thể tự chiếu sáng, cũng có thể chiếu sáng nơi bóng tối kia. Như thế tướng có thể tự hiện tướng, cũng có thể hiện tướng nơi vật khác chăng?

*Đáp:* Ông nói thí dụ về đèn đã bị bác bỏ trong ba tướng hữu vi. Ông lại tự mâu thuẫn với điều nói ở trước. Như trước ông nói: Tướng khác với tướng có thể hiện bày, nhưng nay lại nói tướng tự có thể hiện tướng, cũng có thể hiện tướng nơi vật khác. Việc này là không đúng.

Lại, ông nói phần ít trong tướng có thể hiện bày là tướng, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì nghĩa này hoặc ở trong một, hoặc ở trong khác, nhưng nghĩa một khác trước đã phá rồi. Nên biết tướng của phần ít cũng phá.

Như vậy, nhiều thứ nhân duyên nơi tướng, tướng có thể hiện bày, một không thể được, khác cũng không thể được, lại không có

pháp thứ ba để thành tướng, tướng có thể hiện bày. Thế nên, tướng, tướng có thể hiện bày đều không. Do cả hai đều không, nên tất cả pháp đều không.

\*\*\*

## Môn thứ 7: QUÁN CÓ, KHÔNG CÓ

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao? Vì có, không vào một thời điểm không thể được, không phải một thời điểm cũng không thể được. Như nói:

*Có không, một thời không  
Lìa không có cũng không  
Không lìa không có có  
Có tức nên thường không.*

Tánh có, không là trái nhau. Trong một pháp không nên cùng có. Như lúc sinh không có chết. Lúc chết không có sinh. Sự việc này đã nói trong Trung Luận.

Nếu cho lìa không có nên có là không lỗi, việc này là không đúng. Vì sao? Vì đã lìa không có làm sao có cái có. Như trước đã nói: Khi pháp sinh thì chung nơi tự thể có bảy pháp cùng sinh. Như trong A-tỳ-đàm đã nói: Có cùng với vô thường cùng sinh. Vì vô thường là tướng diệt, nên gọi là vô thường. Do thế, lìa không có thì có không sinh. Nếu không lìa vô thường nhưng có cái có sinh, thì có tức thường không có. Nếu có thường xuyên không có, thì đầu tiên không có trụ, vì thường là hư hoại. Nhưng thật ra có trụ, thế nên có không thường không có. Nếu lìa vô thường nhưng có cái có sinh, thì điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì lìa vô thường thì có thật sự là không sinh.

*Hỏi:* Lúc có sinh đã có vô thường nhưng chưa phát khởi, khi diệt mới phát khởi để hoại có ấy. Như vậy, sinh trụ diệt lão đều có thể

đội thời gian để phát khởi. Lúc có khởi, sinh là dụng khiến có sinh. Trung gian của sinh diệt trụ là dụng để duy trì có ấy. Lúc diệt, vô thường là dụng để diệt có ấy. Lão biến đổi sinh đến trụ, biến đổi trụ đến diệt. Vô thường tức hoại được thường, khiến bốn sự thành trụ. Do đó, pháp tuy cùng với vô thường cùng sinh nhưng là có, không phải là thường không có?

*Đáp:* Ông nói vô thường là tướng diệt cùng với có cùng sinh. Lúc sinh có nên hoại, lúc hoại có nên sinh.

Lại nữa, sinh, diệt cùng không. Vì sao? Vì lúc diệt thì không nên có sinh, lúc sinh thì không nên có diệt, vì sinh diệt là trái nhau.

Lại nữa, pháp của ông cho vô thường cùng với trụ cùng sinh. Lúc có hoại nên không có trụ, nếu trụ thì không có hoại. Vì sao? Vì trụ, hoại là trái nhau. Lúc lão không có trụ, lúc trụ không có lão. Vì thế, ông nói: Sinh, trụ, diệt, lão, vô thường đắc, xưa nay là cùng sinh. Đây tức là lẫn lộn. Vì sao? Vì cái có ấy nếu cùng với vô thường cùng sinh thì vô thường là tướng hoại. Phạm vật lúc sinh thì không có tướng hoại. Lúc trụ cũng không có tướng hoại. Bấy giờ, không phải là không có tướng vô thường chăng? Như có thể nhận thức nên gọi là thức. Không thể nhận thức tức không có tướng thức. Có thể thọ nhận nên gọi là thọ. Không thể thọ nhận tức không có tướng thọ. Vì có thể nhớ nghĩ nên gọi là niệm. Không thể nhớ nghĩ tức không có tướng niệm. Khởi là tướng sinh, không khởi tức không phải là tướng sinh. Thân giữ là tướng trụ. Không thân giữ tức không phải là tướng trụ. Chuyển biến là tướng lão. Không chuyển biến tức không phải là tướng lão. Thọ mạng diệt là tướng chết. Thọ mạng không diệt tức không phải là tướng chết. Như thế hoại là tướng vô thường. Là hoại tức không phải là tướng vô thường. Nếu lúc sinh, trụ tuy có vô thường, nhưng không thể hủy hoại hữu. Về sau, có thể hủy hoại hữu, thì đâu dùng đến cùng sinh. Như vậy, nên tùy khi có hoại mới có vô thường. Thế nên, vô thường tuy cùng sinh, nhưng về sau mới hủy hoại hữu, việc ấy là không đúng.

Như thế, có, không cùng không thành, không cùng cũng không thành. Vì thế nên có, không là không. Do có, không là không, nên tất cả hữu vi không. Vì tất cả hữu vi đều không, nên vô vi cũng không. Do 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 là không tánh. Như nói:

*Thấy có tướng đối khác  
Các pháp không có tánh  
Pháp không tánh cũng không  
Nên các pháp đều không.*

Các pháp nếu có tánh tức không nên biến đổi khác. Nhưng thấy tất cả pháp đều biến đổi khác, vì thế nên biết các pháp là không tánh.

Lại nữa, các pháp nếu có tánh nhất định thì không nên từ các duyên sinh. Nếu tánh từ các duyên sinh thì tánh tức là pháp tạo tác. Pháp không tạo tác, không nhân đối đãi với cái khác gọi là tánh. Thế nên tất cả pháp là không.

*Hỏi:* Nếu tất cả pháp là không tức không sinh, không diệt. Nếu không sinh, không diệt thì không có khổ đế. Nếu không có khổ đế tức không có tập đế. Nếu không có khổ đế, tập đế tức không có diệt đế. Nếu không có khổ, diệt thì không có đi đến đạo khổ diệt. Nếu các pháp là không, không tánh, thì không có bốn Thánh đế. Không có bốn Thánh đế nên cũng không có bốn quả Sa-môn. Không có bốn quả Sa-môn tức không có Hiền Thánh. Do sự việc này không có, nên Phật, Pháp, Tăng cũng không có, pháp thế gian cũng không có. Việc này là không đúng. Thế nên, các pháp không thể hoàn toàn là không?

*Đáp:* Có hai đế:

(1) Thế đế.

(2) Đế nhất nghĩa đế.

Nhân nơi thế đế nên được nói đế nhất nghĩa đế. Nếu không nhân nơi thế đế thì không được nói đế nhất nghĩa đế. Nếu không được đế nhất nghĩa đế thì không được Niết-bàn. Nếu người không nhận biết hai đế, tức không nhận biết về tự lợi, lợi tha, cùng lợi. Như vậy, nếu nhận biết thế đế tức nhận biết đế nhất nghĩa đế. Nhận biết đế nhất nghĩa đế tức nhận biết thế đế. Ông nay nghe nói thế đế cho là đế nhất nghĩa đế, nên rơi vào chỗ sai lầm.

Pháp nhân duyên của chư Phật gọi là đế nhất nghĩa thâm diệu. Vì pháp nhân duyên này không có tự tánh nên tôi nói là không. Nếu các pháp không từ chúng 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 tức không có Thánh đế khổ. Nếu không có Thánh đế khổ tức không có Thánh đế tập của pháp do nhân duyên sinh.

Các pháp nếu 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 không có đạt đến đạo khổ diệt. Thế nên, nếu người không thọ nhận không tức không có bốn Thánh đế. Nếu không có bốn Thánh đế tức không chứng đắc bốn Thánh đế. Nếu không chứng đắc bốn Thánh đế thì không nhận biết khổ, đoạn trừ tập, chứng đạt diệt và tu tập đạo. Sự việc này không có nên không có bốn quả Sa-môn. Không có bốn quả Sa-môn tức không thể có người hướng đạo. Nếu không thể có người hướng đạo tức không có Phật. Vì pháp nhân duyên nên không có Pháp. Vì không có quả nên tức không có Tăng. Nếu không có Phật, Pháp, Tăng thì không có Tam bảo. Nếu không có Tam bảo thì sẽ hủy hoại pháp thế tục. Đây tức là không đúng. Vì vậy, tất cả pháp là không.

Lại nữa, nếu các pháp có tánh nhất định thì không sinh, không diệt, không có tội phước, không có quả báo của tội phước. Thế gian thường là một tướng. Vì thế nên biết các pháp là không tánh. Nếu cho các pháp không có tự tánh, từ tha tánh mà có, là cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu không có tự tánh thì làm sao từ tha tánh có? Vì nhân nơi tự tánh có tha tánh. Lại, tha tánh tức cũng là tự tánh. Vì sao? Vì tha tánh tức là tự tánh của tha (người khác). Nếu tự tánh không thành thì tha tánh cũng không thành. Nếu tự tánh, tha tánh không thành, thì lia tự tánh, tha tánh, xứ nào lại có pháp? Nếu có không thành thì không có cũng không thành. Thế nên, nay suy tìm không có tự tánh, không có tha tánh, không có, không không, nên tất cả pháp hữu vi là không. Pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không. Hữu vi, vô vi hãy còn không hướng chi là ngã.

\*\*\*

### Môn thứ 9: QUÁN NHÂN QUẢ

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao? Vì các pháp tự không có tánh, cũng không từ xứ khác đến. Như nói:

*Quả ở trong chúng duyên  
Cuối cùng không thể được  
Cũng không xứ khác đến  
Làm sao mà có quả?*

Chúng duyên nếu trong mỗi mỗi duyên, hoặc trong hòa hợp đều không có quả, như trước đã nói. Lại, quả này không từ xứ khác đến. Nếu từ xứ khác đến tức là không từ nhân duyên sinh, cũng không có công dụng hòa hợp của chúng duyên. Nếu quả không có trong chúng duyên, cũng không từ xứ khác đến, thì 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 hãy còn không hướng chi là ngã.



## Môn thứ 10: QUÁN TÁC GIẢ

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao? Vì tự tạo, tha tạo, cùng tạo, không nhân tạo đều không thể được. Như nói:

*Tự tạo và tha tạo  
Cùng tạo, không nhân tạo  
Như thế không thể được  
Tức là không có khổ.*

Nói khổ tự tạo là không đúng. Vì sao? Vì nếu tự tạo tức tự tác động nơi thể của khổ kia là không được, vì không thể dùng sự này tạo ra sự này. Như thức không thể tự nhận thức, ngón tay không thể tự xúc chạm. Thế nên, không được nói tự tạo. Tha tạo cũng không đúng, vì tha đâu có thể tạo khổ.

*Hỏi:* Chúng duyên gọi là tha, vì chúng duyên tạo khổ nên gọi là tha tạo, vì sao nói không từ tha tạo?

*Đáp:* Nếu chúng duyên gọi là tha, khổ tức là do chúng duyên tạo, thì khổ ấy tự chúng duyên sinh, tức là tánh của chúng duyên. Nếu tức là tánh của chúng duyên sao gọi là tha? Như đất sét, bình, đất sét không gọi là tha. Lại như vàng, vàng của chiếc xuyên vàng không gọi là tha. Khổ cũng như thế, từ chúng duyên sinh nên chúng duyên không được gọi là tha.

Lại nữa, chúng duyên ấy cũng vì không tự tánh có nên không được tự tại. Do vậy, không được nói từ chúng duyên sinh quả. Như trong Trung Luận nói:

*Quả từ chúng duyên sinh  
Duyên ấy không tự tại  
Nếu duyên không tự tại  
Làm sao duyên sinh quả?*

Như thế khổ không thể từ tha tạo. Tự tạo, tha tạo cũng không đúng, vì có hai lỗi. Nếu nói tự tạo khổ, tha tạo khổ, tức có lỗi tự tạo, tha tạo. Thế nên, cùng tạo khổ cũng không đúng. Nếu khổ không có nhân mà sinh thì cũng không đúng, vì sẽ có vô số lỗi. Như trong kinh nói: “Lỗa hình Ca-diếp hỏi Phật: Khổ là tự tạo chăng? Đức Phật im lặng không đáp. Thế Tôn! Nếu khổ không do tự tạo thì do tha tạo chăng? Đức Phật cũng không đáp. Thế Tôn! Nếu như vậy thì khổ là tự tạo, tha tạo chăng? Đức Phật cũng không đáp. Thế Tôn! Nếu như vậy thì khổ là do không nhân, không duyên tạo chăng? Đức Phật cũng không đáp”. Bốn câu hỏi như thế Đức Phật đều không đáp, nên biết khổ tức là không.

*Hỏi:* Phật nói kinh này, không nói khổ là không. Sao ông nay nói khổ tức là không?

*Đáp:* Vì tùy chúng sinh có thể hóa độ nên nói lời ấy. Ca-diếp lỗa hình này cho con người là nhân của khổ, cho người có ngã, nói: Mọi việc tốt xấu đều do thần tạo ra. Thần thường thanh tịnh, không có khổ não. Mọi sự hiểu biết thấy đều là do thần. Thần tạo ra đẹp, xấu, khổ, vui, thân trở lại thọ nhận vô số thứ ấy. Theo tà kiến này, nên hỏi Phật khổ là do tự tạo chăng? Vì thế, Đức Phật không đáp. Khổ thật ra không phải do ngã tạo. Nếu ngã là nhân của khổ, nhân nơi ngã 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 thì quả báo của tội phước thấy đều đoạn diệt, phước báo của người tu phạm hạnh tức cũng nên không. Nếu ngã là nhân của khổ thì không có giải thoát. Vì sao? Vì nếu ngã tạo khổ, thì lia khổ không có ngã, nhưng có thể tạo khổ là do không có thân. Nếu không thân mà có thể tạo khổ, thì người được giải thoát cũng nên là khổ. Như thế tức không có giải thoát. Nhưng thật sự là có giải thoát. Vì thế, khổ do tự tạo là không đúng. Khổ do tha tạo cũng không đúng, vì lia khổ đâu có người để tạo khổ với người khác.

Lại nữa, nếu tha tạo khổ, thì vì là trời Tự Tại tạo ra tà kiến như thế mới hỏi, nên Phật cũng không đáp. Nhưng thật ra thì không từ trời Tự Tại tạo. Vì sao? Vì tánh cùng trái nhau, như con của bò trở lại là bò. Nếu vạn vật từ trời Tự Tại sinh, thì đều nên giống với trời Tự Tại, vì là con của ông ta.

Lại nữa, nếu trời Tự Tại tạo ra chúng sinh, thì không nên đem khổ cho con mình. Vì thế, không nên nói trời Tự Tại tạo ra khổ.

*Hỏi:* Chúng sinh từ trời Tự Tại sinh. Khổ, vui cũng từ nơi trời Tự Tại sinh ra. Do không nhận biết được nhân của vui nên cho chúng sinh khổ chăng?

*Đáp:* Nếu chúng sinh là con của trời Tự Tại, thì chỉ nên lấy vui để ngăn chặn khổ, không nên cho khổ. Cũng nên chỉ cúng dường trời Tự Tại tức diệt khổ được vui. Nhưng thật ra thì không như vậy, chỉ tự hành nhân duyên của khổ vui để tự thọ nhận báo, không phải là trời Tự Tại tạo.

Lại nữa, nếu vị trời kia tự tại thì không nên có đối tượng cần dùng. Vì nếu có đối tượng cần dùng để tự tạo thì không gọi là tự tại. Nếu không có đối tượng cần dùng thì dùng gì để biến hóa tạo ra vạn vật, như trẻ con nô đùa.

Lại nữa, nếu Tự tại tạo ra chúng sinh, thì ai lại tạo ra Tự tại? Nếu Tự tại tự tạo ra thì không đúng. Như vật không thể tự tạo. Nếu lại có tác giả thì không gọi là Tự tại.

Lại nữa, nếu Tự tại là tác giả, tức ở trong sự tạo tác không có chương ngại, vì hề suy niệm tức có thể tạo. Như Kinh Tự Tại nói: Tự tại muốn tạo ra vạn vật, hành các khổ hạnh, liền sinh các loài trùng đi bằng bụng. Lại, hành khổ hạnh nên sinh các loài chim bay. Lại, hành khổ hạnh nên sinh các hàng trời, người. Nếu hành khổ hạnh, đầu tiên sinh ra trùng độc, tiếp theo sinh ra chim bay, sau sinh ra hàng trời,

người, nên biết chúng sinh đều từ nhân duyên của nghiệp sinh ra, không phải từ khổ hạnh có.

Lại nữa, nếu Tự tại tạo ra vạn vật, thì trụ ở xứ nào để tạo ra vạn vật? Trụ xứ này là do Tự tại tạo ra hay là do người khác tạo ra? Nếu do Tự tại tạo ra thì trụ nơi xứ nào để tạo? Nếu trụ nơi xứ khác để tạo, thì xứ khác lại do ai tạo? Như vậy tức là vô cùng. Nếu do người khác tạo thì sẽ có hai Tự tại, việc này là không đúng. Thế nên, vạn vật ở thế gian không phải do Tự tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự tại tạo ra thì do đâu phải khổ hạnh, cúng dường nơi người khác, muốn khiến hoan hỷ, là theo điều mình mong nguyện để cầu? Nếu phải khổ hạnh để cầu nơi người khác, nên biết là không tự tại.

Lại nữa, nếu Tự tại tạo ra vạn vật, thì lần đầu tiên tạo ra phải là cố định, không nên có biến đổi: Hễ là ngựa thì luôn là ngựa, người thì luôn là người. Nhưng nay chúng sinh theo nghiệp có biến đổi, nên biết không phải là do Tự tại tạo ra.

Lại nữa, nếu do Tự tại tạo ra tức không có tội phước, vì thiện, ác, xấu, tốt đều từ Tự tại tạo ra. Nhưng thật sự thì có tội phước, thế nên không phải là do Tự tại tạo.

Lại nữa, nếu chúng sinh từ Tự tại sinh thì đều nên kính yêu, nhớ nghĩ, như con yêu kính cha mẹ. Nhưng thật sự thì không như vậy, tức có ghét, có yêu. Do thế nên biết không phải do Tự tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự tại tạo ra thì vì sao không tạo ra toàn là người vui, hoặc tạo toàn là người khổ, nhưng có người khổ, người vui, nên biết là từ yêu ghét sinh nên không tự tại. Vì không tự tại nên không phải do Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự tại tạo ra thì chúng sinh đều không nên có đối tượng tạo tác. Nhưng phương tiện của chúng sinh đều có đối tượng tạo tác. Do thế nên biết không phải do Tự Tại đã tạo.

Lại nữa, nếu Tự tại tạo ra thì tất cả những việc thiện, ác, khổ, vui không tạo nhưng chúng tự đến. Như vậy là hủy hoại pháp thế gian. Những người giữ giới, tu phạm hạnh đều không có ích lợi. Nhưng thật sự thì không như vậy. Do vậy nên biết không phải do Tự tại tạo ra.

Lại nữa, nếu do nhân duyên của nghiệp phước nên ở trong chúng sinh là lớn. Chúng sinh khác hành nghiệp phước cũng lại nên là lớn. Vậy vì sao quý trọng Tự tại? Nếu không có nhân duyên mà tự tại, thì tất cả chúng sinh tức cũng nên tự tại. Nhưng thật sự thì không như vậy, nên 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 tức là vô cùng. Vô cùng thì không có nhân.

Do vô số những nhân duyên như thế v.v..., nên biết vạn vật không phải do Tự tại sinh ra, cũng không có Tự tại. Theo tà kiến như thế để hỏi người khác về sự tạo tác, nên Đức Phật cũng không đáp.

Cùng tạo tác cũng không đúng, vì có hai lỗi. Vì do chúng nhân duyên hòa hợp sinh, không từ không có nhân sinh. Đức Phật cũng không đáp.

*Hỏi:* Như vậy kinh này chỉ phá bốn thứ tà kiến, không nói khổ là không. Sao ông nay nói khổ là không?

*Đáp:* Đức Phật tuy nói như thế, nhưng khổ từ chúng nhân duyên sinh phá bốn thứ tà kiến tức là nói về không. Nói khổ từ chúng nhân duyên sinh tức là nói về nghĩa không. Vì sao? Vì nếu từ chúng nhân duyên sinh thì không có tự tánh. Không có tự tánh tức là không. Như khổ không, nên biết hữu vi, vô vi và chúng sinh tất cả đều không.

\*\*\*

## Môn thứ 11: QUÁN BA THỜI

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao? Vì nhân cùng với pháp có nhân, thời gian trước, thời gian sau, cùng một thời sinh đều không thể được. Như nói:

*Nếu pháp trước sau cùng  
Là thấy đều không thành  
Pháp ấy từ nhân sinh  
Làm sao sẽ có thành?*

Nhân trước có nhân sau, việc ấy là không đúng. Vì sao? Vì nếu nhân trước, sau từ nhân sinh ra, thì thời gian của nhân trước tức không có nhân, vậy cùng với cái gì làm nhân? Nếu trước đã có nhân thì nhân sau lúc không có nhân, có nhân đã thành, còn dùng nhân làm gì? Nếu nhân có nhân cùng một thời là cũng không có nhân. Như sừng bò mọc ra cùng một thời bên trái, bên phải không nhân nhau. Như thế nhân không phải là nhân của quả, quả không phải là quả của nhân, vì sinh cùng một thời. Do vậy, nhân quả của ba thời đều không thể được.

*Hỏi:* Ông phá pháp nhân quả trong ba thời nhưng cũng không thành. Nếu trước có phá, sau có *có thể phá*, ở đây tức chưa có *có thể phá*, vậy phá này là phá cái gì? Nếu trước có *có thể phá*, nhưng sau có phá, thì *có thể phá* đã thành, đâu cần phá làm gì? Nếu phá, *có thể phá* cùng một thời là cũng không có nhân. Như cặp sừng bò mọc ra cùng một thời, bên trái, bên phải không nhân nhau. Như vậy là phá không nhân nơi *có thể phá*, *có thể phá* không nhân nơi phá?

*Đáp:* Trong phá, *có thể phá* của ông cũng có lỗi này. Nếu các pháp không thì không *có phá*, không có *có thể phá*. Ông nay nói không tức trở thành điều tôi đã nói. Nếu tôi nói phá, có thể phá là nhất định có, thì ông nên nêu vấn nạn này. Nhưng tôi không nói phá, có thể phá là nhất định có, thì không nên nêu vấn nạn ấy.

*Hỏi:* Có thể thấy nhân của thời trước, như thợ gốm tạo cái bình. Cũng có nhân của thời sau, như nhân nơi đệ tử có thầy. Như giáo hóa đệ tử rồi, thời gian sau mới nhận biết về đệ tử ấy. Cũng có nhân của một thời, như đèn với ánh sáng. Nếu nói nhân của thời trước, sau, nhân của thời sau, nhân một thời không thể được, thì việc này là không đúng?

*Đáp:* Như người thợ gốm tạo chiếc bình, dụ này là không hợp. Vì sao? Vì nếu khi chưa có cái bình, thì thợ gốm cùng với cái gì làm nhân? Như thợ gốm, tất cả nhân trước đều không thể được. Nhân của thời sau cũng không thể được. Như vậy nếu chưa có đệ tử thì ai làm thầy? Thế nên, nhân của thời sau cũng không thể được. Nếu nói nhân của một thời như ánh sáng của đèn là cũng đồng với nhân nghi, vì đèn, ánh sáng phát sinh cùng một thời làm sao cùng nhân nhau?

Như vậy, vì nhân duyên không, nên biết tất cả pháp hữu vi, pháp vô vi và chúng sinh đều không.

\*\*\*

## Môn thứ 12: QUÁN SINH

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì sao? Vì sinh, chẳng sinh, lúc sinh đều không thể được. Nay, sinh rồi, chẳng sinh, không sinh cũng chẳng sinh, lúc sinh cũng không sinh. Như nói:

*Quả sinh thì không sinh  
Chẳng sinh cũng không sinh  
Lìa sinh này không sinh  
Lúc sinh cũng không sinh.*

Sinh gọi là quả khởi xuất. Chưa sinh gọi là chưa khởi, chưa xuất, chưa có. Lúc sinh gọi là mới khởi, chưa thành.

Trong đây, quả sinh không sinh: Là sinh này sinh rồi nên không sinh. Vì sao? Vì có lỗi vô cùng. Vì đã làm rồi, lại làm.

Nếu sinh, sinh rồi sinh, là sinh thứ hai. Sinh thứ hai sinh rồi, sinh là sinh thứ ba. Sinh thứ ba sinh rồi, sinh là sinh thứ tư.

Như sinh thứ nhất sinh xong, có sinh thứ hai. Như thế sinh tức là vô cùng, việc này là không đúng. Vì thế nên sinh không sinh.

Lại nữa, nếu cho sinh, sinh rồi sinh, đã dùng sinh để 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. Không sinh mà sinh. Ông trước nói nhất định, nhưng nay không nhất định. Như đã làm xong không nên làm nữa, đốt rồi không nên đốt nữa, chứng rồi không nên chứng nữa. Như thế sinh rồi không nên lại sinh. Do thế, pháp sinh không sinh, pháp không sinh cũng không sinh. Vì sao? Vì không cùng với sinh hợp. Lại, tất cả không sinh, vì có lỗi của sinh. Nếu pháp không sinh sinh, thì lìa sinh có sinh, lìa tạo tác có tạo tác, lìa đi có đi, lìa ăn có ăn. Như vậy, tức là hủy hoại pháp thế tục, sự việc này là không đúng. Thế nên, pháp không sinh không sinh.

Lại nữa, nếu pháp không sinh sinh thì tất cả pháp không sinh đều sinh. Tất cả phàm phu chưa sinh đạo quả Bồ-đề Vô thượng đều nên sinh, A-la-hán không diệt trừ pháp, phiền não không sinh mà sinh, sùng thờ, ngựa v.v... không sinh mà sinh. Sự việc này là không đúng. Vì thế 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 giả, đầy đủ phương tiện, đây là không sinh mà sinh, không phải tất cả không sinh mà sinh. Vì thế không nên cho tất cả không sinh mà sinh là vấn nạn?

*Đáp:* Nếu pháp sinh, chúng duyên: thời gian, phương hướng, tác giả, phương tiện hòa hợp sinh, trong ấy, trước đã nêu nhất định



có không sinh. Trước không có cũng không sinh. Có, không có cũng không sinh. Ba thứ ấy cầu tìm sinh cũng không thể được, như trước đã nói. Vì thế nên pháp không sinh không sinh. Lúc sinh cũng không sinh. Vì sao? Vì có lỗi sinh của sinh. Do lỗi không sinh mà sinh, nên một phần sinh của pháp lúc sinh không sinh, như trước đã nói. Phần chưa sinh cũng không sinh, như trước đã nói.

Lại nữa, nếu lìa sinh có lúc sinh, tức nên lúc sinh sinh. Nhưng thật ra lìa sinh không có lúc sinh. Do thế, lúc sinh cũng không sinh.

Lại nữa, nếu người nói lúc sinh sinh, tức là có hai sinh:

(1) Do lúc sinh làm sinh.

(2) Do lúc sinh sinh.

Không có hai pháp, vì sao nói có hai sinh? Thế nên lúc sinh cũng không sinh.

Lại nữa, lúc chưa có sinh, không sinh, thì sinh hành nơi xứ nào. Sinh nếu không hành nơi xứ thì không có sinh. Vì vậy, 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. Sinh, trụ, diệt không thành tức pháp hữu vi cũng không thành. Pháp hữu vi không thành nên pháp vô vi cũng không thành. Pháp hữu vi, vô vi không thành, nên chúng sinh cũng không thành.

Do đây nên biết, tất cả pháp là không sinh, vì hoàn toàn vắng lặng.

**HẾT**

SỐ 1569/2  
**BÁCH LUẬN**

*Tác giả: Bồ tát Đề Bà tạo luận, Bồ tát Bà Tâu giải thích.  
 Hán dịch: Đời Diêu Tần, Tam Tạng Pháp sư Cưu Ma La Thập.  
 Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

**QUYỂN THƯỢNG**

**Phẩm thứ 1: XẢ TỘI PHƯỚC**

*Đánh lễ chân Phật, niệm Thế Tôn  
 Nơi vô lượng kiếp hành hạnh khổ  
 Phiền não đã hết, tập cũng trừ  
 Phạm, Thích, Long thân đều cung kính.  
 Cũng lễ Chiếu thể pháp vô thượng  
 Làm tịnh cầu uế, dứt hý luận  
 Chỗ thuyết của chư Phật Thế Tôn  
 Và cùng tám bậc Tăng Ứng chân.*

*Ngoại nêu:* Kệ nói về chỗ thuyết giảng của Đức Thế Tôn. Vậy những gì là Thế Tôn?

*Nội nói:* Vì sao ông sinh nghi hoặc như thế?

*Ngoại nêu:* Vì có rất nhiều thuyết nói về tướng của Thế Tôn nên sinh nghi. Có người nói: Trời Vi Nữ (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 như Ca-tỳ-

la, Ưu-lâu-ca, Lạc-sa-bà v.v... đều gọi là Thế Tôn. Ông lấy gì để nói chỉ mỗi Đức Phật là Thế Tôn, thế nên sinh nghi.

*Nội nói:* Đức Phật nhận biết thật tướng của các pháp thấu triệt vô ngại, lại có thể giảng nói về pháp tịnh sâu xa, cho nên gọi chỉ một mình Phật là Thế Tôn.

*Ngoại nêu:* Các Đạo sư khác cũng có thể nhận biết rõ tướng của các pháp. Cũng có thể giảng nói về pháp tịnh sâu xa. Như đệ tử của Ca-tỳ-la tụng kinh Tăng Khur nói về biệt tướng và tổng tướng của các pháp thiện, nơi phần tịnh giác trong hai mươi lăm đế, đó gọi là pháp thiện. Đệ tử của Ưu-lâu-ca tụng kinh Vệ Thế Sư nói trong đế Cầu-na của sáu Đế, mỗi ngày tụng gọi ba lần, lại hòa hợp cúng dường như lửa v.v... tức sinh pháp thiện của phần thân. Đệ tử của Lạc-sa-bà tụng kinh Ni Kiền Tử nói về năm thứ lửa nóng đốt thân, hành pháp thọ khổ như nhổ tóc v.v... đó gọi là pháp thiện. Lại có các Sư tự hành pháp nhịn đói, lao mình xuống vực sâu, nhảy vào lửa, tự buông thân từ đỉnh núi cao, thường đứng im lặng, trì giới của bò v.v... đó gọi là pháp thiện. Những thứ như vậy đều gọi là pháp tịnh sâu xa. Vì sao nói chỉ mỗi Đức Phật là có thể thuyết giảng?

*Nội nói:* Đó đều là tà kiến đã che lấp chánh kiến nên không thể giảng nói pháp tịnh sâu xa. (Việc này về sau sẽ giảng nói rộng).

*Ngoại nêu:* Phật giảng nói những gì là tướng pháp thiện?

*Nội nói:* Dừng việc ác, hành pháp thiện. Phật lược nói hai thứ 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? Đó là thân, miệng, ý hành tà. Thân hành sát sinh, trộm cắp, tà dâm. Miệng nói dối, nói hai lưỡi, nói lời thô ác, nói thêu dệt. Ý hành tham, sân nã, tà kiến. Lại có mười đạo bất thiện trừ các việc về roi gậy, trói cột, giam giữ v.v... và mười đạo bất thiện trước sau có vô số tội. Đó gọi là ác.

Những gì là chỉ? Là dừng bỏ việc ác không làm, hoặc tâm sinh, hoặc miệng nói, hoặc thọ giới từ nay về sau trọn không tạo tác nữa. Đó gọi là chỉ.

Những gì là thiện? Là thân hành đúng, miệng hành đúng, ý hành đúng. Thân chấp tay nghinh, tiễn, lễ kính. Miệng nói lời thật, lời hòa hợp, lời dịu dàng, lời lợi ích. Ý từ bi, theo chánh kiến. Vô số pháp thanh tịnh như vậy đó gọi là pháp thiện.

Những gì là hành? Là ở trong pháp thiện ấy, luôn tin nhận tu tập. Đó gọi là hành.

*Ngoại nêu:* Kinh ông có lỗi, vì bắt đầu không tốt. Các Sư tạo kinh pháp, ban đầu nói tốt, nghĩa vị dễ hiểu, pháp âm rộng khắp. Nếu người trí đọc tụng, nhớ biết liền được oai đức tôn trọng, tuổi thọ tăng, như có kinh gọi là Bà La Kha Ba Đế (Đời Tàn gọi là kinh Quảng Chủ). Những kinh như vậy ban đầu đều nói tốt. Do bắt đầu tốt nên ở giữa và sau cùng cũng tốt. Kinh của ông vì bắt đầu nói về ác nên là không tốt. Vì vậy nói kinh của ông có lỗi.

*Nội nói:* Nói như thế là không đúng. Vì đoạn trừ tà kiến nên nói kinh ấy. Nói là tốt, là không tốt, đây là khí chất của tà kiến, thế nên không lỗi.

Lại nữa, nói không tốt, hoặc vì có ít sự việc tốt, chỗ bắt đầu của kinh nên nói sự việc tốt, nhưng thật sự là không tốt. Vì sao? Vì một sự việc này, đây cho là tốt, kia cho là không tốt, hoặc cho là không phải tốt không phải không tốt, vì là bất định nên không có pháp tốt. Ông là kẻ tối tăm không có phương tiện, gượng theo dục cầu vui, vọng sinh tưởng nhớ, nói việc này tốt, việc này không tốt.

Lại nữa, vì mình và người đều không thể đạt được, pháp tốt này không tự sinh. Vì sao? Vì không có một pháp nào từ nơi chính mình sinh ra. Cũng là lỗi của hai tướng: Một là pháp được sinh. Hai là chủ thể sinh. Cũng không từ cái khác sinh, vì tự tướng không nên

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 thủ đắc, cho nên không có việc tốt.

*Ngoại nêu:* Vì việc tốt này tự sinh, như muối. Ví như muối, tự tánh là mặn, có thể khiến cho các vật khác đều mặn. Việc tốt cũng như vậy, tự tánh tốt có thể khiến cho các việc khác đều tốt.

*Nội nói:* Vì trước đã phá bỏ. Cũng như tướng của muối trụ trong muối, tôi trước phá không có pháp do tự tánh sinh. Lại nữa, ý ông cho muối là từ nhân duyên sinh ra, nên muối không phải từ tánh mặn. Tôi không chấp nhận lời ông nói. Nay sẽ dùng lời ông để trở lại phá bỏ chỗ ông nói. Muối tuy do vật khác hòa hợp, nhưng vật ấy không phải là muối, vì tướng của muối trụ trong muối. Ví như tướng của bò không phải là tướng của ngựa.

*Ngoại nêu:* Ví như đèn. Đèn đã tự chiếu, cũng có thể chiếu sáng vật khác. Sự tốt cũng như vậy, tự tốt cũng có thể khiến cho sự không tốt được tốt.

*Nội nói:* Về đèn, mình và người khác không tối, nên đèn tự không tối. Vì sao? Vì sáng tối là không cùng nhau. Đèn cũng không thể chiếu sáng vì không thể chiếu, vì cũng có lỗi của hai tướng: Một là chủ thể chiếu. Hai là chỗ nhận sự chiếu sáng. Cho nên đèn không tự chiếu. Nơi chón được đèn chiếu đến cũng không tối, thế nên không thể chiếu cái khác. Vì phá trừ tối tăm nên gọi là chiếu. Không tối tăm có thể phá trừ nên không phải là chiếu.

*Ngoại nêu:* Lúc mới sinh, vì cả hai cùng chiếu, nên tôi không nói đèn sinh trước sau mới chiếu. Lúc mới sinh là tự chiếu, cũng có thể chiếu sáng nơi vật khác.

*Nội nói:* Nói như thế là không đúng. Vì tướng có không của một pháp là không thể thủ đắc. Lúc mới sinh gọi là sinh một nửa,

một nửa chưa sinh. Sinh không thể chiếu, như trước đã nói, huông gì chưa sinh mà có thể có chỗ chiếu. Lại nữa, một pháp vì sao cũng là có tướng cũng là không tướng? Lại nữa, vì không đến chỗ tối, nên đèn hoặc đã sinh, hoặc chưa sinh đều không đến chỗ tối, vì tánh cùng trái nhau. Nếu đèn không đến chỗ tối, làm sao có thể phá trừ tối tăm?

*Ngoại nêu:* Như chú các sao. Nếu chú từ xa khiến người ở xa có thể sinh phiền não. Cũng như sao biến trên trời, khiến con người không an lành. Đèn cũng như vậy, tuy không đến chỗ tối tăm nhưng có thể phá trừ tối tăm.

*Nội nói:* Vì vượt quá sự thật. Nếu đèn có sức chiếu sáng, không đến chỗ tối tăm nhưng có thể phá trừ sự tối tăm, sao không ở Thiên Trúc đốt đèn để phá sự tối tăm ở Chấn Đán? Như sức của chú các sao có thể đến với khoảng cách xa nhưng đèn thì không như vậy, nên thí dụ của ông không đúng. Lại nữa, nếu bắt đầu tốt thì chỗ khác không tốt. Nếu kinh bắt đầu nói tốt, thì chỗ khác nên không tốt. Nếu chỗ khác cũng tốt thì lời ông nói ban đầu tốt là vọng ngữ.

*Ngoại nêu:* Vì ban đầu tốt nên chỗ khác cũng tốt, vì sức của tốt ban đầu nên chỗ khác cũng tốt.

*Nội nói:* 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 không phải tốt.

*Ngoại nêu:* Như vòi của voi. Ví như voi có vòi nên gọi là có vòi, không do có mắt, tai, đầu gọi là có mắt, tai, đầu. Như vậy là dùng phần ít sức tốt nên khiến cho nhiều sự không tốt được tốt.

*Nội nói:* Nói như thế là không đúng, vì có lỗi là không có voi. Nếu voi cùng với vòi khác, đầu, chân v.v... cũng khác, như vậy tức không có voi riêng. Nếu trong một phần có đủ các phần, vì sao trong đầu không có chân. Như trong phẩm Phá Dị nói, nếu voi cùng với vòi không khác thì cũng không có voi riêng. Nếu có phần này với

phần kia không khác thì đầu nên 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 thủ đắc. Vì sao nói: Vì ban đầu tốt nên ở giữa và sau cũng tốt.

*Ngoại nêu:* Ác dừng, chỉ là diệu, vì sao không ở ban đầu?

*Nội nói:* Hành giả trước cần phải nhận biết ác, sau đó mới có thể chỉ (dừng dứt) vì thế trước nên ác, sau chỉ.

*Ngoại nêu:* Hành thiện tức nên ở ban đầu, vì có quả diệu, là 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 nói:* Vì pháp thứ lớp nên trước trừ cầu thô, kế trừ cầu vi tế. Nếu Hành giả không dừng ác thì không thể tu thiện, thế nên trước trừ cầu thô, sau đó hành pháp thiện. Như nhuộm áo, trước phải tẩy giặt vết nhơ, sau đó mới nhuộm.

*Ngoại nêu:* Đã nói dừng ác, không nên lại nói hành thiện.

*Nội nói:* Vì hành thiện như bố thí v.v... Bố thí là hành thiện, không phải là dừng ác. Lại nữa, như Đại Bồ-tát, ác trước đã dừng lắng, hành bốn tâm vô lượng, bảo hộ mạng sống người khác, thương xót chúng sinh, đó là hành thiện không phải dừng ác.

*Ngoại nêu:* Bố thí là dứt bỏ pháp keo kiệt, cho nên bố thí là dừng bỏ việc ác.

*Nội nói:* Không đúng. Nếu không bố thí liền là kẻ ác và các người không bố thí đều nên 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 nhưng tâm keo kiệt không dừng dứt, ví như có thể dừng dứt nhưng là dùng hành thiện làm gốc, cho nên bố thí là hành thiện.

*Ngoại nêu:* Đã nói hành thiện, không nên nói dừng ác. Vì sao? Vì ác dừng tức là hành thiện.

*Nội nói:* Tướng chỉ dứt, tướng hành tạo tác, vì tánh cùng trái nhau, cho nên nói hành thiện không bao gồm dừng ác.

*Ngoại nêu:* Việc này thật như vậy, tôi không nói dừng ác và hành thiện là một tướng, nhưng dừng ác tức là pháp thiện. Vì thế nếu nói hành thiện thì không nên nói lại là dừng ác.

*Nội nói:* Nên nói dừng ác, hành thiện. Vì sao? Vì dừng ác gọi là lúc thọ giới dừng bỏ ngay các ác. Hành thiện gọi là tu tập pháp thiện. Nếu chỉ nói phước hành thiện, không nói đình chỉ việc ác, tức như có người thọ giới đình chỉ việc ác, hoặc tâm bất thiện, hoặc tâm vô ký, vì lúc này không hành thiện nên không có phước, lúc này ác dừng nên cũng có phước. Vì thế nên nói dừng ác cũng nên nói hành thiện. Pháp dừng ác, hành thiện này, tùy theo tâm ý của chúng sinh nên Đức Phật phân biệt thành ba hạng người: thượng, trung, hạ và thí, giới, trí. Hành giả có ba loại: người hạ trí dạy bố thí, người trung trí dạy trì giới, bậc thượng trí dạy trí tuệ. Bố thí là xả bỏ tài vật tương ưng với tư và khởi nghiệp thân, khẩu, ý tạo lợi ích cho người khác. Trì giới là hoặc miệng nói, hoặc tâm sinh, hoặc thọ giới, từ nay về sau không làm ba thứ hành tà của thân, bốn loại hành 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 nên 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 nêu:* Người bố thí đều là kẻ hạ trí chăng?

*Nội nói:* Không đúng. Vì sao? Bố thí có hai loại: một là bất tịnh, hai là hành tịnh. Người bố thí bất tịnh gọi là người hạ trí.

*Ngoại nêu:* Những gì gọi là thí bất tịnh?

*Nội nói:* Vì quả báo nơi bố thí là bất tịnh, như việc buôn bán. Quả báo có hai loại là hiện báo và hậu báo. Người hiện báo được



danh xưng, ái kính v.v... Hậu báo là đời sau được giàu có v.v... Đó gọi là thí bất tịnh. Vì sao? Vì muốn có được trở lại. Ví như có khách mua bán ở xa đi đến phương khác, tuy mang theo nhiều vật có giá trị, nhưng không có tâm thương mọi người, vì chỉ cầu lợi mình. Nghiệp này bất tịnh. Bồ thí cầu quả báo cũng lại như vậy.

*Ngoại nêu:* Những gì gọi là thí tịnh?

*Nội nói:* Nếu người ái kính vì đem lại lợi ích của kẻ khác, không cầu quả báo nơi đời này, đời sau, như các Bồ-tát và các Thượng nhân hành bồ thí thanh tịnh. Đó gọi là thí tịnh.

*Ngoại nêu:* Trì giới đều là người trung trí chăng?

*Nội nói:* 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 nêu:* Những gì là trì giới bất tịnh?

*Nội nói:* Trì giới cầu quả báo vui, vì dâm dục như có tướng ngăn che. Quả báo vui có hai loại: Một là sinh nơi xứ trời, hai là giàu có trong nẻo người. Nếu trì giới cầu sinh lên xứ trời, vui sướng cùng thiên nữ. Hoặc ở trong nẻo người thọ năm dục lạc. Vì sao? Vì dâm dục. Như người có tướng ngăn che, bên trong ham muốn sắc kẻ khác, bên ngoài dối hiện vẻ 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 nêu:* Những gì gọi là trì giới thanh tịnh?

*Nội nói:* Hành giả khởi niệm như vậy: Tất cả pháp thiện, giới là căn bản. Người trì giới thì tâm không hối tiếc. Không hối tiếc tức luôn hoan hỷ. Hoan hỷ nên 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 lìa dục. Lìa dục thì được giải thoát. Giải thoát tức được Niết-bàn. Đó gọi là trì giới thanh tịnh.

*Ngoại nêu:* Nếu bậc thượng trí thì như Uất-đà-la-già, A-la-la v.v... là người hành trí tuệ trên hết, đó là thượng trí. Vậy nay các ngoại đạo như Uất-đà-la-già, A-la-la v.v... nên là người thượng trí chăng?

*Nội nói:* Không đúng. Vì sao? Vì trí cũng có hai loại: Một là bất tịnh, hai là tịnh.

*Ngoại nêu:* Những gì là trí bất tịnh?

*Nội nói:* Vì bị thế giới ràng buộc nên là bất tịnh. Như oán đến người thân, trí thế gian có thể làm tăng trưởng sinh tử. Vì sao? Vì trí này trở lại ràng buộc. Ví như oan gia, mới đầu giả hiện thân cận, lâu ngày mới sinh oán hại, trí thế gian cũng như vậy.

*Ngoại nêu:* Chỉ trí này có thể làm tăng trưởng sinh tử, hay bố thí, trì giới cũng như vậy?

*Nội nói:* Nắm giữ phước đức, xả bỏ việc ác là pháp hành, phước gọi là phước báo.

*Ngoại nêu:* Nếu phước gọi là phước báo, vì sao trong kinh chỉ nói phước?

*Nội nói:* Phước gọi là nhân, phước báo gọi là quả. Hoặc nói nhân là quả, hoặc nói quả là nhân. Ở đây nói nhân là quả. Ví như thức ăn giá đáng ngàn vàng, nhưng vàng không thể ăn, nhờ có vàng được thức ăn, nên gọi là thức ăn vàng. Lại như thấy người vẽ nói là khéo tay, vì nhờ nơi tay mới vẽ được, nên gọi là khéo tay. Nắm giữ gọi là

vướng mắc, vướng mắc nơi phước báo. Ác như trước đã nói. Hành gọi là người dẫn dắt, thường đi trong sinh tử.

*Ngoại nêu:* Những gì gọi là pháp không hành?

*Nội nói:* Cùng xả cùng gọi là phước báo, tội báo. Xả gọi là tâm không vướng mắc. Tâm không vướng mắc thì được phước báo không còn qua lại trong năm đường. Đó gọi là pháp không hành.

*Ngoại nêu:* Phước không nên xả bỏ, 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 bỏ? Lại như Đức Phật nói: Nay các Tỳ kheo! Đối với phước chớ nên sợ hãi. Ông nay lại không nói nhân duyên, vì thế không nên xả bỏ phước.

*Nội nói:* 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 Đức Phật nói: Lúc lạc thọ sinh lạc. Lúc lạc trụ sinh lạc. Lúc lạc diệt sinh khổ. Cho nên cần xả bỏ phước. Lại như Đức Phật nói: Đối với phước chớ nên sợ hãi, nên hành trợ đạo. Lại như Đức Phật dạy: Phước hãy còn nên xả bỏ huống gì là tội.

*Ngoại nêu:* Vì tội, phước là trái nhau. Ông cho: Lúc phước diệt là khổ, nghĩa là lúc tội sinh và trụ nên vui.

*Nội nói:* Lúc tội trụ là khổ. Tội gọi là tội báo. Lúc tội báo sinh là khổ huống gì là lúc trụ. Như Đức Phật nói: Lúc khổ thọ sinh là khổ. Lúc khổ thọ trụ thì khổ. Lúc khổ thọ diệt thì vui. Ông nói: Vì tội, phước trái nhau, lúc tội sinh nên vui, nay sẽ đáp. Sao ông không nói vì tội, phước trái nhau, nên lúc tội diệt thì vui, lúc tội sinh và trụ thì khổ?

*Ngoại nêu:* Thường vì phước không bỏ nhân duyên tức không nên xả bỏ. Ông cho: Xả bỏ nhân duyên của phước, lúc phước diệt thì khổ. Nay sẽ nói trong phước báo, không có khổ khi bị diệt mất tức không nên xả bỏ. Như kinh nói: Có thể dùng ngựa để cúng tế, người

này vượt qua lão, tử suy kém, phước báo thường sinh nơi xứ thường, phước này không nên xả bỏ.

*Nội nói:* Phước nên xả bỏ, vì hai tướng. Phước này có hai tướng: Có thể cùng với vui. Có thể cùng với khổ. Như lúc ăn uống các thứ có lẫn lộn chất độc thì vui thích, lúc thức ăn sắp tiêu thì khổ. Phước cũng như vậy.

Lại nữa, có phước báo là nhân của lạc, thọ nhận nhiều là nhân của khổ. Ví như gần lửa hết lạnh thì được vui, chuyển qua việc gần đốt thân thì khổ. Cho nên phước có hai tướng, vì hai tướng nên vô thường, do đó nên xả bỏ.

Lại như ông nói dùng ngựa cúng tế thường được phước báo, chỉ có ngôn thuyết vì không nhân duyên. Dùng ngựa cúng tế, phước báo thật vô thường. Vì sao? Vì nhân duyên của hành nghiệp cúng tế chỉ có hạn lượng. Nhân của thế gian nếu có hạn lượng thì quả cũng có hạn lượng. Như việc nặn viên đất sét nhỏ thì chiếc bình tạo được cũng nhỏ. Cho nên vì hành nghiệp cúng tế ngựa có hạn lượng nên vô thường.

Lại nữa, nghe xứ trời của ông có sân si, vì cùng tranh chấp não hại nhau nên không phải là thường còn.

Lại nữa, hành nghiệp cúng tế ngựa của ông, vì từ nhân duyên sinh nên đều là vô thường.

Lại nữa, phước tịnh hữu lậu vì vô thường nên hãy còn phải xả bỏ, huống gì là tội, phước xen lẫn nhau. Như trong hành nghiệp cúng tế ngựa có tội giết hại v.v...

Lại nữa, như kinh Tăng Khur nói: Pháp cúng tế có tướng bất tịnh, vô thường, hơn thua, do đó nên xả bỏ.

*Ngoại nêu:* Hoặc xả phước không nên tạo, hoặc phước tất phải xả. Vì gốc không nên làm, vì sao người có trí không làm việc khổ? Ví như thợ gốm làm đồ dùng rồi lại phá bỏ.

*Nội nói:* Pháp thứ lớp của đạo sinh, như giặt nhuộm áo bần. Như có áo cấu bần, trước phải giặt, sau đó sạch rồi mới nhuộm, không còn vết bần nữa. Vì sao? Vì thứ lớp theo cách nhuộm, vì áo cấu bần không ăn màu nhuộm. Như vậy trước tiên là dứt trừ tội cấu uế, tiếp theo là dùng phước đức huân tập tâm, sau đó thọ nhận nhuộm đạo Niết-bàn.

*Ngoại nêu:* Xả bỏ phước nương vào những gì? Nương vào phước để xả bỏ ác. Nương vào gì để xả bỏ phước?

*Nội nói:* Năm giữ phước vô tướng tối thượng sinh trong nẻo trời, người. Năm giữ tội sinh trong ba đường ác. Thế nên trí tuệ vô tướng là đệ nhất hơn hết. Vô tướng là không nhớ nghĩ nơi tất cả tướng, lia tất cả thọ, tâm quá khứ, vị lai, hiện tại, không chỗ vướng mắc. Vì tự tánh của tất cả pháp là không, thì không chỗ nương dựa ấy gọi là vô tướng. Vì do phương tiện này nên có thể xả bỏ phước. Vì sao? Vì trừ ba thứ môn giải thoát thì phương tiện ấy là lợi ích bậc nhất không thể thủ đắc. Như Đức Phật dạy: Các Tỳ kheo! Nếu có người nói: Ta không dùng không, vô tướng, vô tác nhằm chứng đắc, hoặc nhận biết, hoặc thấy, không có tăng thượng mạn, thì người ấy nói là hoàn toàn không thật.



## Phẩm thứ 2: PHÁ THẦN NGÃ

*Ngoại nêu:* Không nên nói tất cả pháp là không, là vô tướng. Các pháp như thần ngã v.v... là có, nên như Ca-tỳ-la, Ưu-lâu-ca v.v... đã nói: Thần ngã và các pháp là có.

Ca-tỳ-la nói: Ban đầu từ *minh* sinh hiểu biết. Từ hiểu biết sinh tâm ngã. Từ tâm ngã sinh năm vi trần. Từ năm vi trần sinh năm đại. Từ năm đại sinh mười một căn. Thần ngã là chủ thường trong xứ

của tướng hiểu biết, thường trụ không hoại, không hư, gồm thâu các pháp. Có thể nhận biết hai mươi lăm đế này tức được giải thoát. Người không nhận biết điều ấy thì không lia sinh tử.

*Ưu-lâu-ca* nói: Thật có thần thường. Do các tướng như hơi thở ra vào, thấy rõ trong chớp mắt, thọ mạng v.v... nên biết là có thần ngã.

Lại nữa, do là nơi chôn nung dựa của dục giận, khổ vui, trí tuệ, tức nhận biết có thần ngã, cho nên thần ngã là thật có. Vì sao lại nói không? Nếu có nhưng nói không là người tà ác. Người tà ác thì không giải thoát. Vì thế không nên nói tất cả pháp là không, là vô tướng.

*Nội nói:* Nếu có thần ngã nhưng nói không đó là tà ác. Nhưng nếu không mà nói không điều này có lỗi gì? Quán xét kỹ chắc thì thật sự không có thần ngã.

*Ngoại nêu:* Thật có thần ngã. Như trong kinh Tăng Khru nói: Tướng hiểu biết là thần.

*Nội nói:* Thần hiểu biết là một hay là khác?

*Ngoại nêu:* Thần hiểu biết là một.

*Nội nói:* Hiểu biết nếu là tướng của thần ngã thì thần ngã là vô thường. Nếu hiểu biết là tướng của thần ngã: Nghĩa là sự hiểu biết là vô thường, nên thần ngã là vô thường. Ví như nóng là tướng của lửa, vì nóng vô thường nên lửa cũng vô thường. Nay chỉ rõ hiểu biết thật sự là vô thường. Vì sao? Vì tướng đều khác, vì thuộc về nhân duyên, vì xưa không nay có, vì đã có rồi trở lại không.

*Ngoại nêu:* Do không sinh nên thường. Pháp của tướng sinh là vô thường. Thần ngã không phải là tướng sinh nên là thường.

*Nội nói:* Nếu như vậy thì hiểu biết không phải là tướng của thần ngã. Hiểu biết là vô thường. Ông nói: Thần ngã thường, thần ngã tức nên cùng với hiểu biết là khác. Nếu thần ngã và hiểu biết không khác, thì vì hiểu biết là vô thường nên thần ngã cũng phải vô thường.

Lại nữa, nếu hiểu biết là tướng của thần ngã thì không có điều đó. Vì sao? Vì hiểu biết và hành là một xứ. Nếu hiểu biết là tướng của thần ngã thì trong pháp của ông cho thần ngã hiện hữu khắp tất cả xứ. Hiểu biết cũng có thể trong một lúc hiện hành khắp năm đường, nhưng hiểu biết và hành là một xứ nên không thể hiện bày khắp, thế nên hiểu biết không phải là tướng của thần ngã.

Lại nữa, nếu như vậy thì thần ngã cùng với hiểu biết là như nhau, thần ngã tức không hiện bày khắp. Ví như lửa không nóng thì không có tướng nóng. Thần ngã cũng như vậy, không phải có hiện bày khắp nên không có tướng hiện bày khắp.

Lại nữa, nếu cho là hiện bày khắp thì có tướng hiểu biết, không hiểu biết. Ông muốn khiến thần ngã hiện bày khắp, tức thần ngã có hai tướng: tướng hiểu biết và không hiểu biết. Vì sao? Vì hiểu biết không hiện bày khắp. Nếu thần ngã rơi vào xứ hiểu biết là hiểu biết. Nếu rơi vào xứ không hiểu biết là không hiểu biết.

*Ngoại nêu:* Vì sức hiện bày khắp nên không có lỗi. Có xứ hiểu biết tuy không dùng, nhưng trong đó cũng có sức hiểu biết, cho nên không có lỗi của không hiểu biết.

*Nội nói:* Không đúng. Vì sức và có sức không khác. Nếu có sức hiểu biết thì ở trong ấy hiểu biết nên có tác dụng, nhưng lại vô dụng, cho nên lời ông nói là không phải. Nếu nói như vậy thì trong xứ vô dụng của hiểu biết cũng có sức hiểu biết, tức là theo lời ông nói.

*Ngoại nêu:* Vì nhân duyên hòa hợp nên sức hiểu biết có tác dụng. Thần ngã tuy có sức hiểu biết, nhưng phải chờ nhân duyên hòa hợp mới có thể có dụng.

*Nội nói:* Là gắn với tướng sinh. Nếu lúc nhân duyên hòa hợp, hiểu biết có dụng, thì hiểu biết này thuộc về nhân duyên là gắn liền với tướng sinh. Nếu hiểu biết và thần ngã không khác, thì thần ngã cũng là tướng sinh.

*Ngoại nêu:* Như đèn. Ví như đèn có thể chiếu sáng vật nhưng không thể làm vật. Nhân duyên cũng như vậy, có thể khiến cho hiểu biết có tác dụng nhưng không thể sinh ra hiểu biết.

*Nội nói:* Không đúng. Đèn tuy không chiếu sáng nơi bình v.v... nhưng bình v.v... có thể đạt được, cũng có thể giữ lấy tác dụng. Nếu lúc nhân duyên không hòa hợp, thì hiểu biết không thể đạt được, thần ngã cũng không thể hiểu biết về khổ, vui, cho nên thí dụ của ông là không phải.

*Ngoại nêu:* Như sắc. Ví như sắc, tuy ở trước có đèn nhưng không chiếu thì không thể thấy rõ. Như vậy, hiểu biết tuy trước có nhân duyên chưa hòa hợp, nên cũng không sáng rõ.

*Nội nói:* Không đúng. Vì tự tướng không sáng rõ. Nếu chưa có chiếu sáng, người tuy không rõ, nhưng tướng của sắc tự rõ. Tướng hiểu biết của ông tự không rõ, cho nên thí dụ của ông là không đúng. Lại nữa, do vô tướng nên tướng của sắc không do con người nhận biết là tướng của sắc. Thế nên nếu lúc không thấy tướng vẫn thường có sắc. Ông nhận biết tướng của thần ngã ấy, không nên lấy xứ không biết làm biết. Xứ không biết làm biết, việc này là không đúng. Trong pháp của ông nhận biết, hiểu biết là một nghĩa.

*Ngoại nêu:* Đệ tử của Ưu-lâu-ca tụng kinh Vệ Thế Sư nói: Nhận biết khác với thần ngã, cho nên thần ngã không rơi vào vô thường, cũng không phải là không nhận biết. Vì sao? Vì thần ngã và nhận biết hòa hợp. Như có con bò. Ví như người cùng với bò hòa hợp nên người gọi là có bò. Như vậy thần ngã, căn hợp với ý trần nên thần ngã sinh có nhận biết. Vì thần ngã hòa hợp với nhận biết nên thần ngã gọi là có nhận biết.

*Nội nói:* Tướng của bò trụ trong bò, không phải có trong bò. Tướng của bò trụ trong bò, không có ở trong bò. Cho nên tuy người và bò hòa hợp, có bò không làm bò, chỉ bò là bò. Như vậy, tuy thần ngã và



nhận biết hòa hợp, nhưng tướng nhận biết trụ trong trong sự nhận biết, thần ngã không là nhận biết. Ông nói: Thần ngã căn ý trần hòa hợp nên sinh nhận biết. Nhận biết này có thể biết các sắc như trần v.v... cho nên chỉ có nhận biết là có thể nhận biết không phải thần ngã nhận biết. Ví như lửa có thể thiêu cháy, không phải người bị đốt cháy có lửa.

*Ngoại nêu:* Vì pháp có thể dụng. Người tuy có tướng thấy, dùng đèn thì thấy, lia đèn thì không thấy. Thần ngã tuy có khả năng nhận biết, dùng nhận biết thì nhận biết, lia nó thì không nhận biết.

*Nội nói:* Không đúng. Vì nhận biết tức chủ thể nhận biết. Vì căn ý trần hòa hợp nên sinh nhận biết. Nhận biết này có thể biết các trần như sắc v.v..., cho nên nhận biết tức là chủ thể nhận biết không phải là chỗ dụng này. Nếu nhận biết tức là chủ thể nhận biết, thần ngã lại dùng gì. Nên dụ về đèn là không phải. Vì sao? Vì đèn không nhận biết về sắc v.v... Đèn tuy có trước nhưng không thể nhận biết sắc v.v..., vì không phải là pháp nhận biết. Do vậy chỉ có nhận biết là chủ thể nhận biết sắc. Nếu không phải là chủ thể nhận biết sắc thì không gọi là nhận biết. Do vậy nếu như có chủ thể nhận biết, chủ thể ấy dùng gì?

*Ngoại nêu:* Vì hòa hợp với thân ngựa nên thần ngã là ngựa. Ví như thần ngã cùng với thân ngựa hòa hợp nên thần ngã gọi là ngựa. Thần ngã tuy khác với thân, cũng gọi thần ngã là ngựa. Vì thần ngã và nhận biết hòa hợp như vậy nên thần ngã gọi là nhận biết.

*Nội nói:* Không đúng. Trong thân thần ngã không phải là ngựa, thân ngựa tức là ngựa. Ông cho thân và thần ngã khác nhau thì thần ngã và ngựa khác nhau, vì sao cho thần ngã là ngựa? Thế nên thí dụ này là không đúng. Lấy thần ngã dụ cho thần ngã thì rơi vào xứ thua kém.

*Ngoại nêu:* Như tấm thảm đen. Ví như tấm thảm màu đen, màu đen tuy khác với tấm thảm nhưng vì tấm thảm và màu đen hòa hợp với nhau nên gọi là tấm thảm đen. Như vậy nhận biết tuy khác với

thần ngã, nhưng vì thần ngã hòa hợp với nhận biết nên thần ngã gọi là nhận biết.

*Nội nói:* Nếu như thế thì không có thần ngã. Nếu thần ngã và nhận biết hòa hợp nên thần ngã gọi là nhận biết, thì thần ngã tức nên không phải là thần ngã. Vì sao? Vì tôi trước nói nhận biết tức là chủ thể nhận biết. Nếu nhận biết không gọi là thần ngã, thì thần ngã cũng không gọi là chủ thể nhận biết. Nếu vì hòa hợp với cái khác nên dùng cái khác làm tên gọi. Nghĩa là nhận biết và thần ngã hòa hợp, sao không gọi nhận biết là thần ngã. Lại như trước nói dụ về tấm thảm đen là tự trái với kính của ông. Kính của ông nói đen là Cầu-na (Y đế), tấm thảm là Đà-la-phiêu (Sở y đế). Đà-la-phiêu không làm Cầu-na. Cầu-na không làm Đà-la-phiêu.

*Ngoại nêu:* Như có cây gậy. Ví như người hòa hợp với gậy nên người gọi là có gậy, không chỉ gọi là gậy. Vì gậy tuy hòa hợp với người, nhưng gậy không gọi là có người, cũng không gọi là người. Vì thần ngã và nhận biết hòa hợp như vậy nên thần ngã gọi là chủ thể nhận biết, không chỉ gọi là nhận biết, cũng không phải nhận biết này hòa hợp với thần ngã nên nhận biết gọi là thần ngã.

*Nội nói:* Không đúng. Có gậy không phải là gậy. Tuy gậy hòa hợp với có gậy, nhưng có gậy không là gậy. Tướng của nhận biết trong nhận biết như vậy không phải là trong thần ngã, cho nên thần ngã không phải là chủ thể nhận biết.

*Ngoại nêu:* Người Tăng Khư lại nói: Nếu nhận biết và thần ngã khác nhau thì có lỗi như trên. Trong kinh của tôi không có lỗi như vậy. Vì sao? Vì hiểu biết tức là tướng của thần ngã nên tôi lấy tướng hiểu biết làm thần ngã, vì thế thường hiểu biết chẳng phải là không hiểu biết.

*Nội nói:* Tuy trước đã phá trừ, nay sẽ nói lại: Nếu tướng hiểu biết và thần ngã không phải là một, hiểu biết có nhiều loại hiểu biết

như khổ, vui v.v... Nếu hiểu biết là tướng của thân ngã thì thân ngã phải có nhiều loại.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Một là có nhiều thứ tướng. Như pha lê. Như một viên ngọc pha lê tùy theo màu sắc mà biến đổi, hoặc xanh, vàng, đỏ, trắng v.v... Một hiểu biết như vậy tùy theo trần mà khác biệt, hoặc hiểu biết khổ, hoặc hiểu biết vui v.v... Hiểu biết tuy có nhiều tướng nhưng thật chỉ có một hiểu biết.

*Nội nói:* Nếu như vậy thì tội phước chỉ là một tướng. Nếu hiểu biết tạo lợi ích cho người khác gọi là phước. Hoặc hiểu biết làm tổn hại người khác gọi là tội. Tất cả người trí tuệ tâm tin vào pháp này. Nếu hiểu biết tạo lợi ích và hiểu biết gây tổn hại kẻ khác là một, thì tội phước nên là một tướng. Như bố thí và trộm cắp cũng nên là một. Lại nữa, như viên ngọc, trước tùy theo sắc mà biến màu, nhưng nhận biết là cùng duyên sinh, cho nên thí dụ của ông không phải. Lại nữa, viên ngọc luôn thay đổi sinh diệt, nên tướng không phải là một. Ông nói: Viên ngọc là một, điều ấy cũng không đúng.

*Ngoại nêu:* Không phải như thế. Quả tuy nhiều nhưng tác giả là một. Như thợ gốm. Như một thợ gốm làm bình chậu v.v... vì tác giả không phải là một nên quả là một. Một hiểu biết như vậy có thể tạo nghiệp tổn hại, ích lợi.

*Nội nói:* Thợ gốm không có sai khác. Ví như thân thợ gốm là một tướng không khác, nhưng so với bình chậu v.v... thì khác. Nhưng hiểu biết tạo lợi ích cho kẻ khác, hiểu biết gây tổn hại cho kẻ khác thật có tướng khác. Lại nữa, sự tổn hại và lợi ích cùng với hiểu biết không khác, nên thí dụ của ông là không phải.

*Ngoại nêu:* Thật có thân ngã, vì có tướng nhận biết do so sánh. Có vật tuy không thể hiện biết, do dùng tướng so sánh nên nhận biết. Như thấy người, trước phải đi, sau đó mới đến chỗ ấy. Mặt trăng, mặt trời mọc ở phương Đông, lặn ở phương Tây, tuy không thấy người

kia đi, nhưng vì có đến nên biết là có đi. Như vậy, thấy các Câu-na (Y đế), dựa nơi Đà-la-phiêu (Sở y đế), do dùng tướng so sánh nhận biết nên biết là có thần ngã, vì thần ngã và nhận biết hòa hợp nên thần ngã gọi là chủ thể nhận biết.

*Nội nói:* Việc này trước đã phá trừ, nay sẽ nói lại: Không nhận biết, không phải thần ngã. Pháp của ông cho thần ngã hiện bày rộng khắp nhưng nhận biết chỉ rất ít. Nếu thần ngã nhận biết nghĩa là có xứ, có thời không biết, thì không phải là thần ngã. Có xứ gọi là ngoài thân, có thời gọi là trong thân. Như lúc ngủ là thời gian không nhận biết. Nếu thần ngã nhận biết tướng thì có xứ, có thời không nhận biết tức là không phải thần ngã. Vì sao? Vì không có tướng nhận biết. Ông cho tướng nhận biết là có thần ngã là hoàn toàn không thật.

*Ngoại nêu:* Vì hành không có nên nhận biết không có, như khói. Như khói là tướng của lửa. Lúc đã ra tro rồi thì không có khói. Lúc ấy tuy không khói nhưng có lửa. Như vậy nhận biết tuy tướng của thần hoặc có nhận biết, hoặc không nhận biết, thần ngã nên thường có.

*Nội nói:* Không đúng. Vì thần ngã có thể nhận biết. Nếu lúc không nhận biết, muốn khiến cho có thần ngã, thì thần tức không thể nhận biết, cũng không có tướng nhận biết. Vì sao? Vì thần ngã của ông lúc không nhận biết cũng có thần ngã.

Lại nữa, nếu lúc không có khói, hiện thấy có lửa, biết là có lửa. Thần ngã hoặc có nhận biết, hoặc không nhận biết, đều không thể thấy, vậy nên thí dụ của ông là không phải.

Lại nữa, ông nói thấy vì cùng với tướng so sánh nhận biết nên có thần ngã, điều này cũng không phải. Vì sao? Vì thấy người đi, pháp đi tức đi đến chỗ ấy. Nếu lìa người đi thì không có pháp đi. Lìa pháp đi thì không có người đi đi đến chỗ ấy. Như vậy thấy người đi cho là đến chỗ kia tất biết có pháp đi. Nếu lìa thần ngã thì không nhận

biết, việc này là không đúng. Vì thế không nên dùng nhận biết, nên biết là có thần ngã. Không thể thấy rùa mà tưởng có lông. Không thể thấy Thạch nữ mà tưởng có con. Như vậy không nên do thấy biết liền khởi tưởng là có thần ngã.

*Ngoại nêu:* Như bàn tay nắm giữ đồ vật. Ví như bàn tay có lúc nắm giữ, có lúc không nắm giữ. Không thể lấy lúc không nắm giữ mà không gọi là bàn tay. Tay luôn gọi là tay. Thần ngã cũng vậy, có lúc nhận biết, có lúc không nhận biết. Không thể lấy lúc không nhận biết mà không gọi là thần ngã. Thần ngã luôn gọi là thần ngã.

*Nội nói:* Nắm giữ không phải là tướng của tay. Nắm giữ là việc của tay không phải là tướng của tay. Vì sao? Vì không do nắm giữ nên biết là tay. Ông cho nhận biết tức là tướng của thần ngã, thí dụ này là không phải.

*Ngoại nêu:* Nhất định là có thần ngã, vì hiểu biết khổ, vui. Nếu người không hiểu biết thì không hiểu biết về thân xúc, không thể hiểu biết khổ, vui. Vì sao? Vì người chết có thân nhưng không thể hiểu biết khổ, vui. Người nhận biết có thân như vậy có thể hiểu biết khổ, vui. Đó tức là thần ngã, cho nên nhất định là có thần ngã.

*Nội nói:* Nếu phiền não cũng đoạn trừ, như dùng dao cắt thân, lúc ấy sinh phiền não. Nếu dùng dao hại thần ngã, thần ngã cũng có phiền não, thì thần ngã cũng nên đoạn dứt.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Vì không xúc nên như hư không. Do thần không có xúc nên không thể đoạn dứt. Như lúc cháy nhà, vì bên trong rỗng, không có tiếp xúc, nên không thể cháy, chỉ có nóng. Lúc đoạn thân như vậy, vì thần ngã bên trong không xúc chạm nên không thể đoạn, chỉ có phiền muộn.

*Nội nói:* Nếu như vậy thì không đi. Nếu thần ngã không xúc thì thân không cần đi đến xứ khác. Vì sao? Vì pháp đi đến từ tư duy sinh, từ thân động sinh ra. Thân không tư duy, vì không phải là pháp nhận

biết. Thần ngã không có sức động, vì không phải pháp của thân. Thân như vậy không thể đi đến chỗ khác.

*Ngoại nêu:* Như mù, què. Ví như tướng mù, què có thể giả đi. Thần ngã như vậy có tư duy, thân có sức động, hòa hợp mà đi.

*Nội nói:* Do tướng khác biệt. Như mù, què. Do hai xúc, hai tư duy nên pháp thích ứng có thể đi. Thân nơi thần ngã không có hai việc nên không thể đi, vì thể không có pháp đi. Nếu không vậy thì có lỗi lầm đoạn dứt như trên. Lại nữa, ông cho là hư không nóng, việc này là không đúng. Vì sao? Vì hư không không có xúc. Nóng ít hiện bày khắp hư không, thân xúc nhận biết nóng, chẳng phải là hư không nóng, chỉ giả nói là hư không nóng.

*Ngoại nêu:* Như chủ nhà phiền muộn. Như lúc nhà cháy, chủ nhà phiền muộn, nhưng không bị cháy. Như vậy lúc thân đoạn, thần ngã chỉ phiền muộn nhưng không bị đoạn.

*Nội nói:* Không đúng. Vì vô thường nên đốt cháy. Lúc nhà cháy, vì cây cỏ v.v... là vô thường nên cũng cháy, cũng nóng. Do hư không là thường, nên không cháy không nóng. Thân như vậy vì vô thường nên cũng phiền muộn, cũng đoạn dứt. Vì thần ngã 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: Vì thân hiện bày khắp nên cũng bị đoạn hoại.

*Ngoại nêu:* Vì tất có thần ngã nắm giữ sắc v.v... nên nắm căn không thể nhận biết năm trần. Do không phải là pháp nhận biết nên biết thần ngã có thể nhận biết. Thần ngã dùng mắt v.v... nhận biết các trần như sắc v.v... Như người dùng liềm gặt hái lúa thóc.

*Nội nói:* Vì sao không dùng tai để thấy? Nếu sự thấy của thần ngã có lực, sao không dùng tai để thấy sắc, như lửa có thể đốt cháy, mọi nơi chốn đều bị thiêu rụi. Lại như người hoặc lúc không có liềm, tay cũng có thể thâu lượm lúa. Lại như nhà có sáu hướng,

người ở trong đó, ngay tại chỗ có thể thấy. Thần ngã cũng như vậy, xú xú nên thấy.

*Ngoại nêu:* Không đúng, vì chỗ dụng là định. Như thợ gốm. Thần ngã tuy có sức thấy, nhưng chỗ xem xét như mắt v.v... không đồng. Vì ở nơi trần đều định nên không thể dùng tai thấy sắc. Như thợ gốm tuy có thể làm ra bình, nhưng lia khỏi đất sét thì không thể làm. Thần ngã tuy có sức thấy như vậy, nhưng không phải là mắt nên không thể thấy.

*Nội nói:* Nếu như thế là người mù. Nếu thần ngã dùng mắt để thấy thì thần ngã và mắt khác nhau. Thần ngã và mắt khác nhau tức thần ngã không có mắt. Thần ngã không có mắt làm sao thấy? Thí dụ về người thợ gốm của ông cũng không đúng. Vì sao? Vì lia khỏi đất sét thì không có bình, đất tức là bình, nhưng mắt và sắc thì khác nhau.

*Ngoại nêu:* Vì có thần ngã khác với căn động. Nếu không có thần ngã thì vì sao thấy người khác ăn quả, trong miệng tiết ra nước bọt. Như vậy không thể cho là mắt nhận biết vị. Người có mắt có thể nhận biết. Lại nữa, như một vật có mắt và thân nhận biết. Như mắt người trước nhận biết về bình v.v... Trong bóng tối tuy không dùng mắt, nhưng thân xúc chạm cũng nhận biết, cho nên biết có thần ngã.

*Nội nói:* Như người mù, trong kinh đã phá trừ. Lại nữa, nếu mắt thấy người khác ăn trái cây mà miệng tiết ra nước bọt, các căn khác vì sao không động. Thân cũng như vậy.

*Ngoại nêu:* Như người thiêu đốt. Ví như người tuy có thể thiêu đốt nhưng lia lửa thì không thể thiêu đốt. Thần ngã cũng như vậy. Dùng mắt thì có thể thấy, lia mắt thì không thể thấy.

*Nội nói:* Lửa đốt cháy để nói người đốt cháy tức 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 sinh ra lửa, đốt cháy núi đằm, không có tác giả. Thế nên lửa có thể tự đốt cháy, không phải người đốt cháy.

*Ngoại nêu:* Như có ý. Như người chết tuy có mắt nhưng không có ý. Thần ngã thì không thấy, nhưng nếu có ý thì thần ngã thấy. Thần ngã như vậy là dùng mắt để thấy, lia mắt thì không thể thấy.

*Nội nói:* Nếu có ý thì có thể nhận biết, không có ý thì không thể nhận biết, tức chỉ ý hành trong môn như mắt v.v... liền nhận biết, vậy thần ngã lại dùng gì?

*Ngoại nêu:* Ý không tự nhận biết. Nếu ý do tướng của ý nhận biết tức là vô cùng, vì ngã và thần ngã là một, nên do thần ngã nhận biết ý, không phải là vô cùng.

*Nội nói:* Thần ngã cũng là thần, nếu thần ngã nhận biết ý thì ai lại nhận biết thần ngã. Nếu thần ngã nhận biết thần ngã thì cũng là vô cùng. Pháp của tôi dùng ý hiện tại nhận biết ý quá khứ, vì ý là pháp vô thường nên không có lỗi lầm.

*Ngoại nêu:* Vì sao trừ bỏ thần ngã? Nếu trừ bỏ thần ngã thì vì sao chỉ có ý nhận biết các trần?

*Nội nói:* Như lửa có tướng nóng. Ví như lửa nóng, không có tác giả, tự tánh của lửa là nóng, không có lửa không nóng. Như vậy ý là tướng nhận biết, vì tuy lia thần ngã nhưng có tánh nhận biết nên có thể nhận biết. Thần ngã và nhận biết khác nhau, nên thần ngã không thể nhận biết.

*Ngoại nêu:* Nên có thần ngã luôn hành tập niệm nối tiếp, nên lúc sinh hiện hành sự buồn vui. Như đứa bé mới sinh, liền nhận biết hành các việc buồn, vui, không do một ai dạy cả. Vì do đời trước đã luôn hành tập nhớ nghĩ nối tiếp, nên đời nay trở lại tạo vô số nghiệp. Thế nên biết có thần ngã cũng là tướng thường.

*Nội nói:* Vì sao niệm hiện bày khắp? Thần thường hiện hữu khắp các trần, không lúc nào là không niệm. Niệm từ đâu sinh? Lại nữa, nếu niệm sinh từ tất cả xứ thì niệm cũng phải hiện bày khắp tất cả xứ, như thế tất cả xứ nên niệm cùng một lúc. Nếu niệm sinh nơi



mỗi mỗi phần xứ thì thần ngã tức có phần. Do có phần nên là vô thường. Lại nữa, nếu thần ngã không nhận biết, hoặc nhận biết không phải là thần, thì việc này trước đã phá trừ.

*Ngoại nêu:* Vì hòa hợp nên niệm sinh. Nếu thần ngã và ý hòa hợp, do thể mạnh phát khởi nên niệm sinh. Vì sao? Vì thần ngã và ý tuy hòa hợp, nếu thể mạnh không phát khởi thì niệm không sinh.

*Nội nói:* Tuy trước đã phá trừ, nay sẽ nói lại: Thần ngã hoặc nhận biết tướng, thì không phải sinh niệm. Hoặc không phải là tướng nhận biết, cũng không phải sinh niệm. Lại nữa, nếu niệm nhận biết, nếu niệm sinh, lúc ấy là nhận biết. Nếu niệm không sinh, lúc này không nhận biết, nên niệm tức là nhận biết. Thần ngã lại dùng gì?

*Ngoại nêu:* Ứng hợp là có thần. Vì bên trái thấy, bên phải nhận biết. Như người thấy, trước mắt bên trái thấy, sau đó mắt bên phải nhận biết, không phải kia thấy đây biết, nhưng vì bên trong có thần ngã nên bên trái thấy bên phải nhận biết.

*Nội nói:* Hai mắt cùng hợp, nhận biết một phần không gọi là nhận biết. Lại nữa, nếu như vậy thì không nhận biết. Vì sao niệm hiện bày khắp? Nếu niệm nhận biết thì sao không dùng tai để thấy? Nếu thế thì như người mù. Như mắt bên trái thấy, không phải mắt bên phải nhận biết. Thần ngã cũng không phải phần này thấy phần kia nhận biết. Thế nên, vì không thể cho mắt bên trái thấy, mắt bên phải nhận biết, nên liền nhận biết có thần ngã.

*Ngoại nêu:* Vì niệm thuộc thần ngã nên thần ngã nhận biết. Niệm gọi là pháp của thần ngã, niệm này sinh ra từ trong thần ngã, nên thần ngã dùng niệm nhận biết.

*Nội nói:* Không đúng. Nhận biết từng phần không gọi là nhận biết. Nếu thần ngã ở một phần xứ sinh nhận biết, thì thần ngã nhận biết từng phần. Nếu thần ngã nhận biết một phần thì thần ngã không gọi là nhận biết.

*Ngoại nêu:* Thần ngã nhận biết không phải là nhận biết từng phần. Vì sao? Vì thần ngã tuy nhận biết từng phần, nhưng thần ngã gọi là nhận biết. Như nghiệp của thân. Ví như tay là một phần của thân, có sự tạo tác gọi là thân tạo tác. Thần ngã tuy nhận biết từng phần như thế, nhưng thần ngã cũng gọi là nhận biết.

*Nội nói:* Nếu như vậy thì không nhận biết. Pháp của ông cho thần ngã là hiện bày khắp, ý thì nhỏ ít, vì thần ngã và ý hòa hợp nên thần ngã sinh nhận biết. Nhận biết này cùng với phần nhỏ ít như ý v.v... Nếu do sự nhận biết nhỏ, ít nên thần ngã gọi là người nhận biết, sao ông không nói: Do nhiều không nhận biết, nên thần ngã gọi là không nhận biết. Lại dụ về nghiệp thân của ông, việc này là không đúng. Vì sao? Vì phần đều có phần, vì một và khác đều không thể đạt được.

*Ngoại nêu:* Như một phần áo bị đốt cháy. Ví như một phần áo bị đốt cháy gọi là áo cháy. Như vậy thần ngã tuy nhận biết một phần nhưng gọi là thần ngã nhận biết.

*Nội nói:* Cháy cũng như thế. Nếu một phần chiếc áo bị cháy không gọi là cháy mà gọi là cháy một phần. Vì ông lấy một phần áo bị cháy gọi là áo cháy, nay phần nhiều không bị cháy nên gọi là không cháy. Vì sao? Vì áo này phần nhiều không bị cháy, vì thật có dụng. Thế nên chớ vương mắc vào ngôn ngữ.

\*  
\*\*

### Phẩm thứ 3: PHÁ NHẤT

*Ngoại nêu:* Nên có thần ngã. Có một cái bình v.v... là sở hữu của thần ngã này. Nếu có thần ngã tức có sở hữu của thần ngã. Nếu không có thần ngã thì không có sở hữu của thần ngã. Có một cái bình v.v... là sở hữu của thần ngã nên có thần ngã.

*Nội nói:* Không đúng. Vì sao? Vì thân ngã đã không thể thủ đắc, nên nay tư duy có một cái bình v.v... Nếu do một mà có, hoặc do khác mà có, cả hai đều có lỗi.

*Ngoại nêu:* Có một cái bình v.v... Nếu do một mà có thì có lỗi gì?

*Nội nói:* Nếu có một cái bình là một. Như một nên tất cả thành, hoặc không thành, hoặc điên đảo.

Nếu có một cái bình là một. Như Nhân-đà-la, Thích-ca Kiền-thi-ca. Có xứ Nhân-đà-la tức có Thích-ca Kiền-thi-ca. Như vậy tùy theo có xứ thì có một cái bình. Tùy theo một xứ thì có là có bình. Tùy theo xứ của bình thì có là có một. Nếu như vậy thì các vật như áo v.v... cũng nên là bình, vì có một, vì bình một. Như thế có một, vật ấy đều nên là bình. Nay các vật như bình, áo v.v... đều nên là một. Lại nữa, vì có thường nên một bình cũng phải là thường. Lại nữa, nếu nói có tức nói một bình. Một là pháp số, có bình cũng nên là số này. Nếu bình là năm thân, có một cũng nên là năm thân. Nếu bình có hình có đối, thì có một cũng nên có hình có đối. Nếu bình vô thường, có một cũng phải là vô thường. Đó gọi là như một tất cả thành.

Nếu xứ xứ có thì trong đó không có bình. Nay xứ xứ nơi bình là cũng không bình vì có không khác. Lại nữa, sự sự đều có, không là bình này. Nay bình tức không phải bình, vì có không khác. Nếu nói có không thuộc về một bình. Nay nói một bình, cũng không phải thuộc một bình, vì có không khác. Nếu có không phải là bình, bình cũng không phải là bình, vì có không khác. Đó gọi là như một tất cả không thành.

Nếu muốn nói bình nên nói có, muốn nói có nên nói bình. Lại nữa, vì bình của ông thành nên có một cũng thành. Nếu có một thành thì bình cũng nên thành. Do một nên đó gọi là như một nên tất cả điên đảo.

*Ngoại nêu:* Vì vật có một nên không có lỗi. Vật là có, cũng là một, cho nên nếu xứ có bình tất có là có một, không phải có một xứ đều là bình. Nếu nói bình, nên biết là đã nói có một, không phải nói có một tất thuộc về bình.

*Nội nói:* Bình có hai, vì sao hai không có bình? Nếu có một bình là một, vì sao có một xứ không bình? Vì sao nói có một không thuộc bình?

*Ngoại nêu:* Vì bình có định lượng trong bình. Bình có trong bình cùng với bình không khác, nhưng khác với các vật như áo v.v... Cho nên ở mỗi mỗi xứ nơi bình, trong đó có là bình có, cũng ở mỗi mỗi xứ bình có, trong đó có bình, không phải ở mỗi mỗi xứ có là có bình.

*Nội nói:* Không đúng. Vì bình có không khác. Có là tổng tướng. Vì sao? Vì nếu nói có tức là tin vào các vật như bình v.v... Nếu nói bình là không tin vào các vật như áo v.v... Thế nên bình là biệt tướng, có là tổng tướng, vì sao là một?

*Ngoại nêu:* Như cha con. Ví như một người cũng là con, cũng là cha. Như vậy tổng tướng cũng là biệt tướng, biệt tướng cũng là tổng tướng.

*Nội nói:* Không đúng. Vì có con nên gọi là cha. Nếu chưa sinh con thì không gọi là cha. Sinh con rồi sau đấy mới gọi là cha. Lại nữa, thí dụ này đồng với tôi, dụ của ông thì không phải.

*Ngoại nêu:* Nên có bình, vì đều tin là như vậy. Người đời do mắt thấy, tin có bình dùng, cho nên cần có bình.

*Nội nói:* Có không khác, nên tất cả là không. Nếu bình và có không khác thì bình nên là tổng tướng, không phải là biệt tướng. Do biệt tướng không nên tổng tướng cũng không. Vì nhân có biệt tướng nên có tổng tướng. Nếu không có biệt tướng thì không có tổng tướng. Do cả hai không nên tất cả đều là không.

*Ngoại nêu:* Như các phần đầu, chân v.v... gọi là thân. Như các phần đầu, chân v.v... tuy không khác với thân nhưng không phải chỉ chân là thân. Như vậy, bình và có tuy không khác, nhưng bình không phải là tổng tướng.

*Nội nói:* Nếu chân và thân không khác, vì sao chân không phải là đầu? Nếu các phần đầu, chân v.v... cùng với thân không khác thì chân nên 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 nêu:* Do các phần khác nên không có lỗi. Phần và có phần không khác. Phi phần và phần không khác. Thế nên đầu và chân không phải là một.

*Nội nói:* Nếu như vậy thì không thân. Nếu chân và đầu khác nhau, thì các phần đầu, chân khác nhau. Như vậy chỉ có các phần, lại không có phần gọi đó là thân.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Vì nhiều nhân một quả hiện. Như sắc v.v... là bình. Như phần sắc v.v... là nhiều nhân hiện một quả là bình. Trong đó, không phải chỉ sắc là bình, cũng không phải lia sắc là bình. Thế nên phần sắc không phải là một. Phần chân v.v... cùng với thân cũng như vậy.

*Nội nói:* Như phần sắc v.v... và bình cũng không phải một. Nếu bình cùng với năm phần sắc, thanh, hương, vị, xúc không khác, thì không nên nói một bình. Nếu nói một bình thì phần sắc v.v... cũng nên là một, vì sắc và bình không khác.

*Ngoại nêu:* Như quân binh trong rừng. Nếu có nhiều xe, voi, ngựa, quân bộ hợp thành nên gọi là quân. Lại có nhiều loại cây như tùng, bách v.v... hợp lại nên gọi là rừng. Chẳng phải chỉ riêng cây tùng là rừng, cũng chẳng lia cây tùng là rừng. Quân binh cũng như vậy. Như thế, không phải một sắc gọi là bình, cũng không phải lia sắc là bình.

*Nội nói:* Nhiều cũng như bình. Nếu từng, bách v.v... cùng với rừng không khác thì không nên nói một rừng. Nếu nói một rừng thì từng, bách v.v... cũng nên là một, vì cùng với rừng không khác. Như gốc rễ, cành, nhánh, lá, hoa, quả của cây từng cũng nên phá như vậy. Tất cả vật như quân binh v.v... đều nên phá như vậy.

*Ngoại nêu:* Vì nhận nhiều bình nên ông nói phần sắc v.v... là nhiều thì bình cũng nên nhiều. Vì thế muốn phá một bình nên nhận nhiều bình.

*Nội nói:* Không phải sắc v.v... nhiều nên bình nhiều. Tôi nói về lỗi của ông, không phải nhận nhiều bình. Ông tự nói phần sắc v.v... là nhiều không phải pháp của bình khác làm quả như sắc v.v...

*Ngoại nêu:* Có quả, vì không phá nhân, do có nhân nên quả thành. Ông phá về quả của bình, không phá sắc là nhân của bình. Nếu có nhân tất có quả, không phải không có nhân quả. Lại nữa, nhân của bình như sắc v.v..., quả là vi trần. Vì ông thọ nhận sắc v.v... nên nhân quả đều thành.

*Nội nói:* Như quả không, nhân cũng không. Vì như bình cùng với nhiều phần như sắc v.v... không khác nhau nên bình không phải là một. Nay vì nhiều phần như sắc v.v... cùng bình không khác, nên sắc v.v... không phải là nhiều. Lại như ông nói: Không phải không có nhân quả. Nay vì phá quả nên nhân cũng tự phá. Vì nhân quả của các pháp là một. Lại nữa, ba đời là một. Lúc có đất sét và khuôn tròn là hiện tại. Khi xong bình là vị lai. Lúc còn đất là quá khứ. Nếu nhân quả là một thì lúc đất ở trong khuôn nên có bình đất, vì thế thời gian của ba đời là một. Đã làm, nay làm, sẽ làm nói như vậy là hủy hoại.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Vì nhân quả cùng đối đãi mà thành. Như ngắn với dài, như nhân nơi dài thấy ngắn, nhân nơi ngắn thấy dài. Như thế đất sét trong khuôn xét theo bình là nhân, xét theo đất là quả.

*Nội nói:* Nhân nơi cái khác trái nhau, vì cùng có lỗi, nên không phải tướng dài trong dài, cũng không phải trong ngắn và cùng với vừa. Nếu thật có tướng dài, hoặc có dài trong dài, hoặc có dài trong ngắn, hoặc có dài trong vừa là đều không thể đạt được. Vì sao? Vì không có tướng dài trong dài, do nhân nơi cái khác. Nhân nơi ngắn nên là dài, trong ngắn cũng không có tánh dài, vì là trái nhau. Nếu trong ngắn có dài thì không gọi là ngắn. Dài ngắn cùng chung, cũng không có dài, vì cả hai đều có lỗi. Hoặc có tướng dài trong dài, hoặc có tướng dài trong ngắn, vì trước đã nói có lỗi. Tướng ngắn cũng như vậy. Nếu không có dài ngắn thì làm sao cùng đối đãi.

### HẾT - QUYỂN THƯỢNG

## BÁCH LUẬN

### QUYÊN HẠ

#### Phẩm thứ 4: PHÁ DỊ

*Ngoại nêu:* Ông trước nói: Có một và bình khác là cũng có lỗi. Vậy có những lỗi gì?

*Nội nói:* Nếu có cùng khác với một là một không. Nếu có một và bình khác thì cả hai đều không. Bình cùng với có một khác: Là bình này không phải là có, không phải là một. Có cùng với một bình khác: Là không phải là bình, không phải là một. Một cùng với có bình khác: Nghĩa là không phải là bình, không phải là có. Như vậy mỗi mỗi đều mất. Lại nữa, nếu bình mất, có một không phải mất. Có mất một bình không phải mất. Một mất, có bình không phải mất vì khác nhau. Ví như người này mất, người kia không mất.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Có và một hợp nên có và một bình thành. Có và một bình tuy khác với bình nhưng cùng với có hợp nên bình gọi là có. Bình cùng với một hợp nên bình gọi là một. Ông nói bình mất, có và một không phải mất, lời ấy là không phải. Vì sao? Vì khác và hợp. Dị (khác) có ba loại: (1) Hợp dị. (2) Biệt dị. (3) Biến dị. Hợp dị 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. Do khác và hợp nên bình mất một cũng mất, một mất bình cũng mất. Vì có thường nên không mất.



*Nội nói:* Nếu như vậy thì nhiều bình. Do bình và có hợp nên có bình. Vì bình và một hợp nên là một bình. Lại, bình cũng là bình, cho nên là nhiều bình. Ông nói: Đà-la-phiêu, Cầu-na vì hợp và khác nên bình mất một cũng mất, một mất bình cũng mất. Nay tôi muốn phá trừ phần dị (khác) của ông. Vì sao lấy khác (dị) chứng cho khác, nên lại nói là nhân?

*Ngoại nêu:* Vì tổng tướng, vì Cầu-na nên có và một không phải là bình. Do có là tổng tướng nên không phải là bình. Một là Cầu-na nên không phải là bình. Bình là Đà-la-phiêu.

*Nội nói:* Nếu như vậy thì không có bình. Nếu có là tổng tướng nên không phải là bình, một là Cầu-na nên không phải là bình. Vì bình là Đà-la-phiêu nên không phải là có, không phải là một, tức là không có bình.

*Ngoại nêu:* Thọ nhận nhiều bình. Ông trước nói nhiều bình nhằm phá bỏ một bình, lại nhận nhiều bình.

*Nội nói:* Vì một là không nên nhiều cũng không. Vì ông nói bình và có hợp nên có bình. Bình và một hợp nên một bình. Lại, bình cũng là bình. Nếu như vậy thì thế giới nói là một bình nhưng ông cho là nhiều bình, cho nên một bình là nhiều bình. Vì một là nhiều tức không một bình. Do một bình không nên nhiều cũng không, vì trước một sau nhiều. Lại nữa, vì số ban đầu là không, pháp số ban đầu là một. Nếu một và bình khác thì bình không phải là một, do một là không nên nhiều cũng không.

*Ngoại nêu:* Bình và có hợp. Vì bình và có hợp nên bình gọi là có, không phải tất cả có. Như thế bình và một hợp nên bình gọi là một, không phải tất cả đều một.

*Nội nói:* Chỉ là lời này tức việc ấy trước đã phá. Nếu có không phải là bình thì không bình. Nay sẽ lại nói: Bình nên là không phải bình. Nếu bình cùng với có hợp nên bình có, thì có này không phải là

bình. Nếu bình cùng với không phải bình hợp thì vì sao bình không làm phi bình?

*Ngoại nêu:* Vì không không hợp nên không phải là phi bình. Phi bình gọi là không bình, không thì không hợp, cho nên bình không làm phi bình. Nay vì có có, nên phải hợp với có, vì hợp với có nên bình có.

*Nội nói:* Vì nay có hợp với bình. Nếu không phải bình thì không có, không có thì không hòa hợp. Nay vì có hợp với bình nên có phải là bình. Nếu ông cho bình chưa cùng với có hợp nên không, không nên không hợp. Như trước nói: Vì không pháp nên không hợp. Như vậy lúc chưa cùng với có hợp thì bình là pháp không, vì pháp không nên không phải cùng với có hợp.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Vì có làm rõ bình v.v... nên như đèn. Pháp có không phải chỉ là nhân của các vật như bình v.v... cũng có thể làm rõ các vật như bình v.v... Ví như đèn có thể chiếu các vật. Có như vậy có thể làm rõ bình tức biết có bình.

*Nội nói:* Nếu pháp có có thể làm rõ như đèn thì bình trước phải có. Nay trước có các vật sau đó đèn có thể chiếu rõ. Có nếu như vậy là lúc có chưa hòa hợp, các vật như bình v.v... trước phải có. Nếu trước có thì sau có đâu cần nữa. Nếu lúc có chưa hòa hợp thì không có các vật như bình v.v... Do có hòa hợp nên có, tức có là tác nhân, không phải là liễu nhân. Lại nữa, nếu do tướng có thể cùng thành thì vì sao một không phải là hai? Nếu ông cho có là tướng của bình nên biết là có bình, tức nếu lia tướng có thể làm tướng của vật thì không thành, cho nên có cũng biến thành tướng có. Nếu lại không tướng biết pháp có là có, thì bình cũng nên như vậy. Thí dụ về đèn thì như trước đã phá. Lại nữa, như đèn tự chiếu, không nhờ vào bên ngoài chiếu, bình cũng tự có, không đợi bên ngoài có.

*Ngoại nêu:* Như tướng của thân. Như dùng phần chân nhận biết phần có là thân, chân lại không cầu tìm tướng. Như vậy do có là tướng của bình nên nhận biết có bình, có lại không cầu tìm tướng.

*Nội nói:* Nếu trong phần gồm đủ phần có thì vì sao trong đầu không có chân. Nếu có pháp của thân thì ở trong phần chân là có đủ chãng? Là phần có chãng? Nếu có đủ thì trong đầu nên có chân, do 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 cùng với phần là một, cho nên không có phần có gọi là thân. Như vậy phần tay, chân v.v... tự có phần có, cũng cùng phá trừ. Do phần có là không nên các phần cũng không.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Vì vi trần luôn tồn tại. Các phần là chẳng không. Vì sao? Vì vi trần không phần, không ở trong phần, vì vi trần tụ tập nên có thể sinh quả như bình v.v... Thế nên phải có phần có.

*Nội nói:* Nếu tụ tập là bình thì tất cả là bình. Ông nói vi trần không phần, chỉ là lời ấy, sau sẽ phá, nay nên lược nói: Lúc vi trần tụ tập là bình. Nếu đều tụ tập là bình thì tất cả vi trần đều phải là bình. Nếu không đều tụ tập là bình thì tất cả chẳng phải là bình.

*Ngoại nêu:* Như sức tụ tập của từng sợi tơ, giọt nước, vi trần cũng như vậy. Như mỗi mỗi sợi tơ thì không thể chế ngự voi, mỗi mỗi giọt nước thì không thể đầy bình. Tụ tập nhiều thì mới có thể. Vì vi trần tụ tập như vậy nên sức có thể là bình.

*Nội nói:* Không đúng, vì không nhất định. Ví như mỗi mỗi Thạch nữ không thể có con, mỗi mỗi người mù không thể thấy sắc, mỗi mỗi hạt cát không thể ép ra dầu, nhiều sự tụ tập lại cũng không thể. Vi trần như vậy, mỗi mỗi vi trần là không thể, nhiều cũng không thể.

*Ngoại nêu:* Vì mỗi phần mỗi phần đều có sức nên không phải là không nhất định. Mỗi mỗi phần sợi tơ, giọt nước đều có sức nên tích tụ nhiều tức có thể chế ngự voi, làm đầy bình. Mỗi mỗi phần của Thạch nữ, người mù, hạt cát vì không sức nên nhiều cũng không sức

tức không phải là không nhất định. Không nên dùng Thạch nữ, hạt cát, người mù làm thí dụ.

*Nội nói:* Phần, có phần, một và khác đều có lỗi. Phần và có phần, hoặc một hoặc khác, lỗi này trước đã phá. Lại nữa, vì có phần không nên các phần cũng không. Nếu lúc có phần chưa có thì phần không thể được, làm sao có tạo sức? Nếu có phần đã có, thì sức của phần dùng gì?

*Ngoại nêu:* Ông là người phá bỏ pháp. Người đời đều thấy các vật như bình v.v... Ông đã dùng vô số nhân duyên để phá, thế nên ông là người phá pháp.

*Nội nói:* Không đúng. Ông nói có và bình khác, tôi nói nếu có và bình khác tức là 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 lớn. Vì sao? Vì phần đầu, chân hòa hợp hiện là thân này. Ông nói không phải thân, lia thân này rồi riêng có phần có là thân. Lại nữa, các tấm, trục và bánh xe hòa hợp với nhau trở thành xe. Ông nói lia các thứ ấy rồi riêng có xe, cho nên ông là người vọng ngữ.

\*\*

## Phẩm thứ 5: PHÁ CĂN

*Ngoại nêu:* Nhất định có ngã, ngã sở, vì hiện tiền có pháp là có. Do căn trần ý hòa hợp nên nhận biết sinh. Nhận biết này là nhận biết hiện tiền, nhận biết này là thật có, nên căn , trần, ý là có.

*Nội nói:* Thấy sắc rồi thì nhận biết sinh có dụng gì? Nếu mắt trước thấy sắc, sau đó nhận biết sinh, thì nhận biết lại dùng gì? Nếu trước nhận biết đã sinh, sau đó mắt thấy sắc là cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu không thấy sắc, tức nhân duyên không nên sinh cũng không. Nếu mắt trước không thấy sắc, thì nhân duyên không hòa

hợp, vì không hòa hợp nên nhận biết không thể sinh. Ông nói: Vì căn, trần, ý hòa hợp nên nhận biết sinh. Nếu lúc không hòa hợp mà nhận biết sinh là không đúng.

*Ngoại nêu:* Nếu một thời sinh thì có lỗi gì?

*Nội nói:* Nếu một thời sinh, việc này là không đúng. Sinh cùng không sinh không phải nơi một thời sinh, do có, do không, vì trước đã phá bỏ. Nếu trước thấy biết có, một thời cùng đợi nhau sinh. Nếu trước không, hoặc nửa có nửa không, trong ba trường hợp này, một thời sinh tức là không đúng. Vì sao? Vì nếu trước có thấy biết thì không nên sinh lại, do đã có. Nếu trước không, cũng không thể sinh, vì do không. Nếu không thì không chờ nhau, cũng không sinh. Nếu nửa có nửa không thì nơi hai kinh trước đều đã phá.

Lại nữa, một pháp làm sao cũng có cũng không. Nếu cùng một lúc sinh thì nhận biết không chờ thấy, thấy không chờ nhận biết.

Lại nữa, mắt là đến nơi sắc thấy hay là không đến nơi sắc thấy? Nếu mắt đến thì thấy xa và chậm. Nếu mắt di chuyển đến nơi 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, trắng xa, thế nên biết mắt không đi đến. Nếu không đi thì không hòa hợp.

Lại nữa, nếu sức của mắt không đến được nơi sắc nhưng thấy sắc, thì vì sao thấy gần, không thấy xa, tức xa gần phải thấy cùng một lúc.

Lại nữa, giả như mắt đi đến, là đã thấy rồi đi, hay là không thấy mà đi? Nếu đã thấy rồi đi thì lại có dụng gì? Nếu mắt trước thấy sắc, xong việc rồi đi đến thì lại có dụng gì? Nếu không thấy mà đi thì không như chỗ nắm giữ của ý. Nếu mắt trước không thấy sắc mà đi đến, thì như chỗ ý nắm giữ tức không thể nắm giữ, vì mắt không nhận biết, nên hướng đến Đông lại sang Tây.

Lại nữa, không có nhãn xứ cũng không nắm giữ. Nếu mắt đi đến nơi sắc, nắm giữ sắc, thì thân tức không mất, vì thân không mất đó là không nắm giữ. Nếu mắt không đi đến nhưng nắm giữ sắc thì sắc là không mất, vì sắc không mất nên ý kia cũng không nắm giữ.

Lại nữa, nếu mắt không đi đến nhưng nắm giữ sắc thì phải thấy sắc trên trời và chướng ngại nơi sắc bên ngoài, nhưng không thấy, cho nên việc này là không đúng.

*Ngoại nêu:* Tướng của mắt thấy. Thấy là tướng của mắt, ở trong duyên có sức có thể nắm giữ, vì tự tánh là như thế.

*Nội nói:* Nếu mắt thấy tướng thì phải tự thấy mắt. Nếu mắt thấy tướng, như tướng nóng của lửa, tự lửa nóng có thể khiến vật khác cũng nóng. Mắt như vậy, nếu thấy tướng thì phải tự thấy mắt. Nhưng không thấy, thế nên mắt không phải thấy tướng.

*Ngoại nêu:* Như ngón tay. Mắt tuy thấy tướng nhưng không tự thấy mắt. Như trên đầu ngón tay không thể tự nó chạm vào nó. Mắt cũng như vậy, tuy thấy tướng nhưng không thể tự thấy.

*Nội nói:* Không đúng. Vì việc của ngón tay là xúc chạm, xúc chạm là hành tác của ngón tay, không phải là tướng của ngón tay. Ông nói: Thấy là tướng của mắt, thì sao không tự thấy mắt, vì vậy thí dụ về ngón tay là không phải.

*Ngoại nêu:* Ánh sáng nơi ý tỏa đi nên thấy sắc. Ánh sáng của mắt và ý tỏa đi nên đến chỗ có thể nắm giữ lấy sắc.

*Nội nói:* Nếu ý đi đến nơi sắc thì đó là không hiểu biết. Ý nếu đến nơi sắc thì ý ở tại đó. Ý ở tại đó thì thân tức không có ý, giống như người chết. Nhưng thật sự thì ý không đi, vì trong một lúc xa gần đều nắm giữ. Tuy niệm về quá khứ, vị lai, nhưng niệm không ở tại quá khứ, vị lai, vì lúc niệm không phải là đi.

*Ngoại nêu:* Ý ở tại thân. Ý tuy ở tại thân nhưng có thể nhận biết xa.

*Nội nói:* Nếu như vậy thì không hợp. Nếu ý ở tại thân nhưng sắc ở chỗ kia. Do sắc ở chỗ kia tức không hòa hợp. Nếu không hòa hợp thì không thể nắm giữ sắc.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Vì ánh sáng nơi ý và sắc hòa hợp nên thấy. Mắt và ý hòa hợp ở tại thân, vì dùng ý lực khiến ánh sáng của mắt và sắc hòa hợp. Thấy sắc như vậy thế nên không mắt hòa hợp.

*Nội nói:* Nếu vì hòa hợp nên thấy sinh không thấy, tức ông cho hòa hợp nên thấy sắc. Nếu nói chỉ mắt thấy sắc, chỉ ý nắm giữ sắc thì việc này không đúng.

*Ngoại nêu:* Vì thọ hòa hợp nên sự nắm giữ sắc thành. Theo ông thì thọ hòa hợp tức có hòa hợp. Nếu có hòa hợp nên có nắm giữ sắc.

*Nội nói:* Ý không phải thấy. Mắt không phải nhận biết. Sắc không phải thấy, biết. Vì sao thấy? Vì ý khác với mắt. Ý không phải là tướng thấy. Vì không phải tướng thấy nên không thể thấy mắt. Vì do bốn đại tạo nên không phải tướng nhận biết. Không phải tướng nhận biết nên không thể nhận biết sắc. Cũng không phải tướng thấy, cũng không phải tướng nhận biết. Như vậy tuy hòa hợp nhưng làm sao nắm giữ sắc? Tai, mũi, lưỡi, thân cũng phá trừ như thế.

\*\*

## Phẩm thứ 6: PHÁ TRẦN

*Ngoại nêu:* Nên có căn, bình v.v... tức có thể giữ lấy. Nay hiện thấy các vật như bình v.v... vì có thể giữ lấy. Nếu các căn không thể giữ lấy các trần thì phải dùng những gì để giữ lấy? Vì thế nên biết có căn có thể giữ lấy các vật như bình v.v...

*Nội nói:* Không phải một mình sắc là bình, thế nên bình không phải là hiện thấy. Trong bình có thể thấy sắc hiện, còn hương, vị thì không thể thấy. Không phải một mình sắc là bình, hương, vị hòa hợp

là bình. Bình nếu hiện có thể thấy thì hương, vị cũng nên hiện có thể thấy. Nhưng là không thể thấy, cho nên bình không phải là hiện thấy.

*Ngoại nêu:* Vì giữ lấy từng phần nên tin là giữ lấy tất cả. Vì có thể thấy một phần bình nên bình gọi là hiện thấy. Vì sao? Vì người đã thấy bình rồi thì tin và biết là mình thấy bình này.

*Nội nói:* Nếu giữ lấy từng phần thì không giữ lấy tất cả. Một phần sắc của bình có thể thấy, phần hương, vị không thể thấy. Nay phần không tạo phần có. Nếu phần tạo phần có thì các phần như hương, vị v.v... cũng phải có thể thấy. Thế nên bình không phải đều có thể thấy. Việc này như đã nói trong phần phá nhất, phá dị.

*Ngoại nêu:* Có bình có thể thấy, vì nhận lấy sắc hiện có thể thấy. Vì ông hiện thấy nhận lấy sắc nên bình cũng phải hiện thấy.

*Nội nói:* Nếu phần này hiện thấy thì phần kia không hiện thấy. Ông cho sắc hiện thấy thì việc này là không đúng. Vì sắc có hình nên phần trong phần kia không hiện thấy. Do phần này tạo chướng ngại nên phần kia cũng như vậy. Lại nữa, như trước nói, nếu thâm nhận phần thì không phải giữ lấy tất cả, vì kia nên đáp đây.

*Ngoại nêu:* Vì vi trần không phần nên không phá hết. Do vi trần không phần nên tất cả hiện thấy thì có lỗi gì?

*Nội nói:* Vi trần không phải là hiện thấy. Kinh của ông nói: Vi trần không phải là hiện thấy, cho nên không thể thành pháp hiện thấy. Nếu vi trần cũng hiện thấy thì sự phá trừ đồng với sắc.

*Ngoại nêu:* Bình nên hiện thấy, vì người đời tin. Người đời đều tin bình là hiện thấy, có dụng.

*Nội nói:* Hiện thấy không chẳng phải là bình không. Ông cho nếu không hiện thấy bình, lúc này không có bình, thì việc ấy là không đúng. Bình tuy không hiện thấy nhưng chẳng phải là không bình, thế nên bình không phải là hiện thấy.



*Ngoại nêu:* Vì mắt hòa hợp nên không có lỗi. Bình tuy hiện thấy tướng, nhưng lúc mắt chưa hội đủ nên người tự không thấy bình này, chẳng phải là không hiện thấy tướng.

*Nội nói:* Như hiện thấy sinh không có, cũng không phải là thật. Nếu bình khi chưa cùng với mắt hợp thì chưa có tướng khác. Lúc thấy sau có ít tướng khác sinh, nên biết bình này hiện thấy cùng sinh, nay thật không có tướng khác sinh. Cho nên hiện thấy cùng không sinh. Như hiện thấy cùng sinh là không, nên bình có cũng không.

*Ngoại nêu:* Năm thân phá một phần, phần khác thì có. Năm thân là bình, ông phá một sắc, không phá hương v.v... Nay vì hương, vị không phá nên phải có trần.

*Nội nói:* Nếu tất cả không phải là xúc thì vì sao sắc hòa hợp? Ông nói năm thân là bình, lời này không đúng. Vì sao? Vì một phần như sắc là xúc, phần khác không phải xúc, làm sao xúc và không phải xúc hòa hợp? Thế nên không phải năm thân là bình.

*Ngoại nêu:* Vì bình hợp. Mỗi mỗi phần sắc đều không hợp nhưng phần sắc cùng với bình hợp.

*Nội nói:* Trừ sự khác biệt, vì sao bình và xúc hợp? Nếu bình và xúc khác nhau thì bình không phải là xúc, không phải là xúc vì sao cùng với xúc hợp? Nếu trừ sắc lại không có pháp của bình, nếu không có pháp của bình làm sao xúc và bình hợp?

*Ngoại nêu:* Sắc phải hiện thấy, vì tin nơi kinh. Kinh của ông nói: Sắc gọi là bốn đại cùng với chỗ tạo của bốn đại. Trong phần sắc được tạo thuộc về sắc nhập, là hiện thấy. Vì sao ông nói không hiện thấy sắc?

*Nội nói:* Bốn đại không phải là mắt thấy, làm sao sinh hiện thấy? Tướng của đất là cứng chắc. Tướng của nước là thấm ướt.

Tướng của lửa là ấm nóng. Tướng của gió là lay động. Bốn đại này không phải là mắt thấy, tức sắc được tạo ấy là không phải hiện thấy.

*Ngoại nêu:* Vì thân căn giữ lấy nên bốn đại có. Nay thân căn giữ lấy bốn đại nên bốn đại có. Vì thế các vật do bốn đại tạo như lửa v.v... cũng phải có.

*Nội nói:* Vì trong lửa tất cả đều nóng. Trong bốn đại chỉ có lửa là tướng nóng, ngoài ra không phải là tướng nóng. Nay trong lửa, bốn đại đều là tướng nóng, cho nên lửa không là bốn thân. Nếu những thứ khác không có nóng thì không gọi là lửa, cho nên lửa không là bốn thân. Tướng của đất cứng chắc, tướng của nước thấm ướt, tướng của gió lay động cũng như vậy.

*Ngoại nêu:* Sắc tức có thể thấy, vì lúc hiện tại có. Dùng nhãn căn nơi lúc hiện tại để giữ lấy trần, đó gọi là lúc hiện tại. Nếu nhãn căn không thể giữ lấy sắc trần thì không có lúc hiện tại. Nay thật có lúc hiện tại cho nên sắc có thể thấy.

*Nội nói:* Nếu pháp sau đó cũ thì lúc đầu cũng cũ. Nếu pháp sau đó cũ nên tướng hiện, thì tướng này không phải là lúc cũ sinh. Lúc mới sinh đã tùy có, vì nhỏ nên không nhận biết. Cũng cùng chuyển hiện nên lúc này có thể nhận biết. Như người mang guốc, mới đầu đã có một ít cũ tùy theo đây nhưng không hay không biết, lâu sau thì mới cùng hiện. Nếu đầu tiên không cũ thì sau cũng không, tức nên luôn mới. Nếu như vậy thì tướng cũ không nên sinh. Do đó vì ban đầu cũ ít tùy theo đó sau tức cùng hiện. Nay vì các pháp không trụ thì thời không trụ. Nếu thời không trụ thì không giữ lấy xứ trần.

*Ngoại nêu:* Do nhận lấy mới nên cũ, nên có thời hiện tại. Ông nhận lấy tướng mới tướng cũ, quán lúc sinh gọi là mới, quán lúc dị gọi là cũ. Hai tướng này không phải là thời quá khứ có thể giữ lấy. Cũng không phải là thời vị lai có thể nắm giữ. Do thời hiện tại nên tướng mới, cũ có thể nắm giữ.

*Nội nói:* Không đúng. Vì sinh nên mới, vì dị nên cũ. Nếu pháp sinh tướng mới đã qua lâu xa là tướng mới, khác với mới tức gọi là cũ. Nếu tướng cũ sinh nên tức là mới, thì mới cũ này chỉ là ngôn thuyết. Trong đệ nhất nghĩa không mới, không giữa, không cũ.

*Ngoại nêu:* Nếu như vậy thì được lợi gì?

*Nội nói:* Được vĩnh viễn xa lìa. Nếu mới không làm giữa, giữa không làm cũ. Như hạt giống nảy mầm, sinh cành nhánh hoa quả hoại, mỗi mỗi đều không hợp. Vì đều không hợp nên các pháp không trụ. Vì không trụ nên xa lìa. Vì xa lìa nên không thể nắm giữ.

\*\*

### **Phẩm thứ 7: PHÁ TRONG NHÂN CÓ QUẢ**

*Ngoại nêu:* Các pháp chẳng phải là không trụ, vì có không mất, vì không chẳng sinh. Các pháp có tướng như đất sét, khuôn, từ khuôn đến 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 làm quả thế nên có các pháp.

*Nội nói:* Nếu quả sinh nên có, không mất, nhân mất nên có mất. Ông nói lúc quả là cái bình sinh, đất sét không mất thì bình tức là đất sét. Nếu lúc quả là bình sinh lúc ấy nhân đất sét mất, tức là không nhân. Nếu đất sét không mất thì không thể phân biệt đất và bình có khác biệt. Nay vì thật thấy các thứ hình tướng, thời gian, công sức, nhận biết, tên gọi là có khác, nên có cũng phải mất.

*Ngoại nêu:* Như ngón tay co duỗi. Ngón tay tuy co, duỗi có hình tướng 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 nói:* Không đúng. Vì việc làm có thể khác. Co duỗi là việc làm của ngón tay, ngón tay là chủ thể. Nếu việc làm là chủ thể, nghĩa là lúc co phải mất ngón tay. Lại nữa, co duỗi phải là một. Như kinh của ông nói: Nắm đất tức là bình, nên thí dụ về ngón tay là không phải.

*Ngoại nêu:* Như nhỏ, trẻ, già. Như thân một người cũng vừa là nhỏ, cũng vừa là trai trẻ, lại cũng vừa là già. Nhân quả cũng như vậy.

*Nội nói:* Vì không phải một. Nhỏ không làm trai trẻ, trai trẻ không làm già. Thế nên thí dụ của ông là không phải. Lại nữa, nếu có không mất là không mất. Nếu có không mất, nghĩa là nắm đất không phải biến thành bình, tức là không có bình. Nếu có không mất, tức không có không, nên cũng không phải mất. Thế nên đều là không mất.

*Ngoại nêu:* Không mất thì có lỗi gì? Vì nếu thường nên không mất, tức nắm đất không nên biến làm bình. Không vô thường thì có lỗi gì?

*Nội nói:* Nếu không vô thường thì không có tội, phước. Nếu không vô thường thì tội, phước cũng đều nên không. Vì sao? Vì tội nhân luôn là người có tội, không thể làm người có phước. Người có phước luôn là người có phước, không phải tạo tội. Tội, phước là như nhau. Tức bố thí - trộm cắp, trì giới - phạm giới là như nhau. Như vậy đều là không.

*Ngoại nêu:* Trong nhân trước có quả, vì nhân có. Nếu trong đất sét trước không có bình, thì đất sét không phải là nhân của bình.

*Nội nói:* Nếu trong nhân trước có quả nên có quả, thì vì quả không nên nhân không quả. Nếu nắm đất làm bình thì đất không mất. Trong nhân có quả thì bình này nếu vỡ tức nên trong nhân không quả.

*Ngoại nêu:* Vì nhân quả là một. Như đất là nhân, bùn là quả. Bùn là nhân, bình là quả. Nhân biến làm quả, lại không có pháp khác. Do vậy không phải trong nhân không quả.

*Nội nói:* Nếu nhân quả là một thì 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. Không có hiện tại nên cũng không có quá khứ. Như thế là ba đời loạn.

*Ngoại nêu:* Danh v.v... mất nên danh v.v... sinh. Lại không có pháp mới nhưng pháp cũ không mất, chỉ gọi là tùy lúc nên khác. Như một nắm đất là bình, bình bị vỡ thành từng mảnh chậu, mảnh bị vỡ ấy trở lại thành đất. Như vậy là đều không có khứ, lai. Mảnh chậu của bình luôn có, nhưng chỉ tùy lúc mà gọi tên, thật sự không có khác.

*Nội nói:* Nếu như vậy thì nhân không quả. Nếu danh v.v... mất, danh v.v... sinh, thì danh này là trước không sau có nên trong nhân không có quả. Nếu danh trước có đất bùn tức là bình, nên biết không phải trước có quả.

*Ngoại nêu:* Vì không nhất định. Trong nắm đất không nhất định cho ra một đồ vật. Thế nên trong đất bùn không nhất định là có tên gọi.

*Nội nói:* Nếu đất bùn không nhất định thì quả cũng không nhất định. Nếu bình trong nắm đất bùn không nhất định, ông nói trong nhân trước có quả cũng không nhất định.

*Ngoại nêu:* Hình nhỏ là có. Trong nắm đất, vì hình tướng của bình nhỏ nên khó nhận biết. Nhờ công sức của thợ gốm nên lúc này sáng tỏ. Bình trong bùn tuy không thể nhận biết, phải nhận biết trong bùn tất có hình tướng nhỏ. Có hai loại không thể nhận biết: Hoặc là không có nên không nhận biết. Hoặc có nhưng do nhân duyên nên không nhận biết. Nhân duyên có tám. Những gì là tám? Vì xa nên không nhận biết, như cõi nước ở xa. Vì gần nên không nhận biết, như mắt áp sát. Vì căn hư hoại nên không nhận biết, như người mù. Vì tâm không trụ nên không nhận biết, như người loạn ý. Vì vi tế nên không nhận biết, như vi trần. Vì chướng ngại nên không nhận biết,

như sự việc ngoài bờ tường. Vì hơn hẳn nên không nhận biết, như bỏ một ít muối vào nước biển. Vì tương tự nên không nhận biết, như ném một hạt gạo vào đồng gạo. Như vậy bình ở trong nắm đất, mắt tuy không thấy, nhưng chính là không từ nơi cỏ bò mà ra. Thế nên bình nhỏ nhất định ở tại trong bùn đất.

*Nội nói:* Nếu trước có hình tướng nhỏ là nhân, không có quả. Nếu lúc bình chưa sinh, trong bùn đất có hình tướng nhỏ, lúc sau thô, có thể nhận 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 nêu:* Trong nhân phải có quả, vì đều giữ lấy nhân, nên trong nhân trước phải có quả. Vì sao? Vì làm bình thì lấy đất bùn, không lấy cỏ bò. Nếu trong nhân không quả thì cũng có thể lấy cỏ bò. Nhưng người nhất định phải biết đất bùn có thể sinh ra bình, đất sét trong khuôn trở thành vật dụng có thể chịu sự nung đốt, do đó trong nhân có quả.

*Nội nói:* Hoặc nên có có. Hoặc nên không không. Ông nói vì trong bùn đất sẽ sinh ra bình nên trong nhân trước có quả, nay bình bị phá bỏ tức nên không quả, do đó trong nhân không quả.

*Ngoại nêu:* Vì sinh, trụ, hoại thứ lớp có nên không lỗi. Trong bình tuy có tướng vỡ nhưng trước phải sinh, kế đến là trụ, sau đó là phá bỏ. Vì sao? Vì chưa sinh nên không phá.

*Nội nói:* Nếu trước sinh không phải là sau thì đồng không quả. Nếu trong đất bùn có bình sinh, trụ, hoại thì vì sao trước phải sinh sau mới hoại, không phải trước hoại sau sinh? Ông nói vì chưa sinh nên không phá bỏ. Như vậy bình lúc chưa sinh, không trụ, không hoại. Vì hai điều này trước không sau có nên trong nhân không quả.

*Ngoại nêu:* Vì ông phá bỏ có quả, nên có lỗi lầm là rơi vào đoạn diệt. Nếu trong nhân có quả là không phải, tức nên trong nhân không quả. Nếu trong nhân không quả thì rơi vào đoạn diệt.

*Nội nói:* Vì nối tiếp nên không đoạn. Do hoại diệt nên không thường. Ông không nhận biết chăng? Vì từ hạt lúa nảy mầm v.v... là nối tiếp nên đoạn. Do nhân như hạt lúa v.v... hoại nên không thường. Như vậy chư Phật giảng nói mười hai phần pháp nhân duyên sinh, là trong nhân có quả. Vì không quả nên không vương chấp nơi đoạn, thường, hành trung đạo nhập Niết-bàn.

\*\*

### Phẩm thứ 8: PHÁP TRONG NHÂN KHÔNG QUẢ

*Ngoại nêu:* Vì sinh có nên một phải thành. Ông cho: Do nhân duyên nên các pháp sinh. Sự sinh này, hoặc trong nhân trước có, hoặc trong nhân trước không. Vì sinh này có tất nên có một.

*Nội nói:* Sinh, không sinh, chẳng sinh. Nếu có sinh, trong nhân trước có, trong nhân trước không. Tư duy như vậy là không thể đạt được, huống gì là không sinh. Ông nói: Nếu có bình sinh là bình, thì bình lúc ban đầu là có chăng? Hay là nắm đất lúc sau không phải bình là có chăng? Nếu bình thì bình lúc ban đầu có bình sinh, việc này là không đúng. Vì sao? Vì bình đã có, nên đầu, giữa, sau này cùng làm nhân đối đãi. Nếu không có giữa, sau thì không có đầu. Nếu có bình ban đầu tất có giữa, sau. Vì thế bình trước đã có, sau lại có dụng gì? Nếu sau nắm đất không phải là lúc bình, là bình sinh thì cũng không đúng. Vì sao? Vì chưa có. Nếu bình không ở đầu, giữa, sau tức là không phải bình. Nếu không bình thì vì sao có bình sinh? Lại nữa, nếu có bình sinh, hoặc sau nắm đất lúc là bình nên có. Hoặc bình ban đầu lúc là nắm đất nên có? Sau nắm đất lúc là bình, không có bình sinh. Vì sao? Vì đã có. Cũng không phải là bình ban đầu lúc là nắm đất có bình sinh. Vì sao? Vì chưa có.

*Ngoại nêu:* Vì lúc sinh 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 nói:* Lúc sinh cũng như vậy. Lúc sinh như trước đã nói. Hoặc sinh thì đã sinh. Hoặc chưa sinh vì sao có sinh? Lúc sinh gọi là nửa sinh nửa chưa sinh, cả hai đều có lỗi, cũng như trước đã phá, thế nên không sinh.

*Ngoại nêu:* 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 nói:* Nếu như vậy thì sau sinh thành gọi là đã sinh. Hoặc không sinh, không đầu, không giữa. Hoặc không đầu cũng không giữa, không thành. Vì thế không phải lấy thành làm sinh, vì sinh ở sau.

*Ngoại nêu:* Vì đầu, giữa, sau lần lượt sinh nên không có lỗi. Nắm đất theo thứ lớp sinh đáy, bụng, cổ, miệng bình. Đầu, giữa, cuối lần lượt sinh, không phải nắm đất tiếp theo là có thành bình. Cho nên không phải là lúc nắm đất có bình sinh. Cũng không phải lúc là bình, có bình sinh. Cũng chẳng phải không bình sinh.

*Nội nói:* Đầu, giữa, cuối không phải là thứ lớp sinh. Ban đầu gọi là không trước có sau. Ở giữa gọi là có trước có sau. Sau gọi là có trước không có sau. Đầu, giữa, cuối như vậy cũng làm nhân đối đãi. Nếu lia thì làm sao có? Cho nên đầu, giữa, cuối không phải thứ lớp sinh. Sinh cùng lúc cũng không đúng. Nếu sinh cùng lúc, không nên nói là đầu, là giữa, là cuối, cũng không làm nhân chờ nhau, cho nên không đúng.

*Ngoại nêu:* Như sinh, trụ, hoại, như tướng hữu vi. Sinh, trụ, hoại thứ lớp có. Đầu, giữa, cuối cũng như vậy.

*Nội nói:* Sinh, trụ, hoại cũng như thế, hoặc thứ lớp có, hoặc có cùng một lúc, hai việc này đều không đúng. Vì sao? Vì không trụ thì không sinh. Nếu không trụ mà có sinh, thì cũng tức nên không sinh mà có trụ. Hoại cũng như vậy. Hoặc trong một lúc tức không nên phân biệt là sinh, là trụ, là hoại.



Lại nữa, tất cả xứ có tất cả, tất cả xứ gọi là ba tướng hữu vi. Hoặc sinh, trụ, hoại cũng là tướng hữu vi, nghĩa là nay trong sinh phải có ba tướng là pháp hữu vi. Trong mỗi tướng lại có ba tướng, thế là vô cùng. Trụ, hoại cũng như vậy. Hoặc trong sinh, trụ, hoại lại không có ba tướng tức nay sinh, trụ, hoại không gọi là tướng hữu vi. Nếu ông cho sinh sinh cùng sinh như cha và con, thì việc này là không đúng. Như vậy sinh sinh, hoặc trong nhân trước có chờ đợi nhau. Hoặc trong nhân trước không chờ đợi nhau. Hoặc trong nhân trước ít có, ít không chờ nhau. Ba loại này trong phần Phá căn đã nói.

Lại nữa, như cha trước có, sau mới sinh con, cha này lại có cha, thế nên thí dụ ấy là không đúng.

*Ngoại nêu:* Nhất định có sinh, vì có thể sinh pháp có. Nếu có sinh, tức có pháp có thể sinh. Nếu không sinh thì không thể sinh. Nay hiện có pháp có thể sinh như bình v.v... nên tất có sinh.

*Nội nói:* Hoặc có sinh không có thể sinh. Nếu bình có sinh thì bình đã sinh không gọi là có thể sinh. Vì sao? Vì hoặc không bình, cũng không bình sinh. Thế nên nếu có sinh thì không thể sinh, huống gì là không sinh. Lại nữa, tự tha cùng sinh cũng như vậy. Hoặc sinh và có thể sinh là hai. Hoặc tự sinh, hoặc tha sinh, hoặc cùng sinh ở trong phần Phá tốt không tốt đã nói.

*Ngoại nêu:* Nhất định có, vì sinh và có thể sinh cùng thành. Chẳng phải trước có sinh, sau có có thể sinh mà là một lúc cùng thành.

*Nội nói:* Sinh và có thể sinh không thể sinh. Nếu có thể sinh, có thể thành sinh, thì sinh ấy là có thể sinh, không gọi là sinh được sinh ra. Nếu không sinh làm sao có có thể sinh? Thế nên hai việc này đều không. Lại nữa, có không cùng đối đãi là không đúng. Nay vì có thể sinh chưa có, nên không sinh tức là có. Có không sao có thể cùng đối đãi, cho nên đều không.

*Ngoại nêu:* Vì sinh và có thể sinh cùng đối đãi nên các pháp thành. Chẳng phải chỉ có sinh và có thể sinh cùng đối đãi để thành, mà vì hai sự đối đãi nhau ấy nên các vật như bình v.v... thành.

*Nội nói:* Nếu từ hai thứ này sinh thì vì sao không có ba. Ông nói sinh và có thể sinh vì cùng đối đãi nên các pháp thành. Nếu từ hai thứ này sinh quả thì vì sao không có pháp thứ ba, như cha, mẹ sinh con. Nay lia sinh và có thể sinh, lại không có pháp thứ ba như bình v.v... Thế nên không đúng.

*Ngoại nêu:* Nên có sinh vì nhân hoại. Nếu quả không sinh thì nhân không phải hoại. Nay vì thấy nhân của bình hoại nên phải có sinh.

*Nội nói:* Do nhân hoại nên sinh cũng diệt. Nếu quả sinh thì quả này vào lúc nhân hoại là có hay là sau khi hoại là có? Nếu vào lúc nhân hoại là có, là cùng với hoại không khác nên sinh cũng diệt. Nếu sau khi hoại là có, tức vì nhân đã hoại nên không nhân, do không có nhân nên quả không thể sinh.

Lại nữa, vì quả trong nhân là nhất định. Nếu trong nhân trước có quả, trước không quả, thì cả hai trường hợp này đều không sinh. Vì sao? Vì nếu trong nhân không quả thì vì sao chỉ trong nắm bùn đất có bình, trong sợi tơ có vải. Nếu cả hai việc này đều không, thì trong bùn đất nên có vải, trong sợi tơ nên có bình. Nếu trong nhân trước có quả, nghĩa là trong nhân ấy sinh quả ấy, việc này là không đúng. Vì sao? Vì nhân này tức là quả. Pháp của ông cho nhân quả không khác nhau. Do vậy trong nhân hoặc trước có quả, hoặc trước không quả, là đều không sinh.

Lại nữa, vì nhân quả có nhiều mối. Nếu trong nhân trước có quả 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... tức trong một nhân có nhiều quả. Nếu trong tô có sữa, lạc tức trong một quả có nhiều nhân. Như vậy nhân quả trước sau trong một lúc đều có lỗi. Nếu trong nhân không quả thì

cũng có lỗi như vậy. Cho nên trong nhân có quả, không quả là điều không sinh.

*Ngoại nêu:* Vì nhân quả không phá bỏ nên sinh và có thể sinh đều thành. Ông cho trong nhân có nhiều quả, trong quả có nhiều nhân là lỗi, không nói không nhân quả. Vì thế sinh và có thể sinh đều thành.

*Nội nói:* Vật vật, phi vật phi vật đều cùng không sinh. Vật không sinh vật. Phi vật không sinh phi vật. Vật không sinh phi vật. Phi vật không sinh vật.

Nếu vật sinh vật, như mẹ sinh con, tức là không đúng. Vì sao? Vì mẹ thật sự không sinh con, vì con trước có từ nơi mẹ mà ra. Nếu cho từ phần máu huyết của mẹ sinh ra, là do vật sinh vật, điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì lia phần máu huyết v.v... thì mẹ không thể có được. Nếu cho như sự biến sinh, là do vật sinh vật, thì điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì trai trẻ biến thành già, chẳng phải trai trẻ sinh ra già. Nếu cho như hình tượng trong gương, là do vật sinh vật, thì điều này cũng không đúng. Vì sao? Vì hình tượng trong gương không từ đâu đến. Lại nữa, như hình tượng trong gương cùng với mặt là giống nhau, quả khác cũng nêu cùng với nhân tương tự, nhưng là 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 ra cỏ bồ. Thế nên không có pháp sinh.

Lại nữa, nếu vật sinh vật là phải ứng hợp với hai thứ 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 khác quả là không thể được. Nếu trong nhân trước có quả thì vì sao có sinh diệt? Vì không khác.

Nếu bình và nắm đất bùn không khác, nghĩa là lúc bình sinh, nắm đất không nên diệt, nắm đất cũng không phải là nhân của bình. Nếu nắm đất và bình không khác, nghĩa là bình không nên sinh bình, cũng không phải là quả nắm đất. Cho nên hoặc trong nhân có quả, hoặc trong nhân không quả, thì vật không sinh vật.

\*  
\*\*

### **Phẩm thứ 9: PHÁ CHẤP THƯỜNG**

*Ngoại nêu:* Nên có các pháp. Vì không phá pháp không nhân, pháp thường. 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. Do không phá nên phải có các pháp.

*Nội nói:* Nếu gượng cho là thường tức đồng với vô thường. Ông do có nhân nên nói là thường hay vì không nhân nên nói là thường? Nếu pháp thường có nhân, nhưng có nhân là vô thường. Nếu không nhân nói là thường thì cũng có thể nói vô thường.

*Ngoại nêu:* 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 v.v... là pháp thường, vì dùng liễu nhân nên nói là thường, chẳng phải vì không nhân nên nói là thường, cũng chẳng phải vì có nhân nên nói là vô thường. Thế Nên chẳng phải gượng ép cho là thường.

*Nội nói:* Nhân này không đúng. Ông tuy nói pháp thường có nhân, thì nhân này không đúng. Trước đã phá chấp về thần ngã, pháp thường còn lại sau sẽ phá.

*Ngoại nêu:* Phải có pháp thường, vì pháp tạo tác là vô thường, pháp không tạo tác là thường. Mắt thấy các vật như bình là vô thường. Nếu khác với pháp này nên là thường.

*Nội nói:* Không cũng cùng với có. Ông dùng pháp tạo tác cho là trái với pháp này gọi là pháp không tạo tác. Nay vì thấy trong pháp tạo tác có tướng nên không có pháp không tạo tác. Lại nữa, ông cho pháp không tạo tác là trái nhau với pháp tạo tác, nên pháp ấy là thường, nghĩa là hôm nay cùng với tạo tác không trái nhau nên phải là vô thường. Vì sao? Vì pháp không tạo tác và pháp tạo tác là đồng với không chạm xúc nên pháp không tạo tác phải là vô thường. Như thế là thường hiện hữu khắp và thường không hiện hữu khắp đều đã phá chung. Nay sẽ phá riêng.

*Ngoại nêu:* Nhất định có pháp hư không, thường cũng hiện bày khắp, cũng không phần, vì tất cả xứ, tất cả thời là tin có. 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, thế nên là thường.

*Nội nói:* Vì phần trong phần hợp nên phần không khác. Nếu hư không trong hướng trong bình, thì hư không ở trong ấy là đều có hay là phần có chăng? Nếu là đều 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, có phần gọi là hư không. Thế nên hư không chẳng phải hiện bày khắp, cũng chẳng phải là thường.

*Ngoại nêu:* 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 đi đến. Vì sao? Vì không có nơi chốn dung chứa. Nay thật có chỗ tạo tác, do đó có hư không, cũng hiện bày khắp, cũng là thường.

*Nội nói:* Không đúng, vì hư không ở nơi hư không. Nếu có pháp hư không thì phải có trụ xứ, nếu không có trụ xứ thì không có pháp. Nếu hư không ở trong hang lỗ tức là hư không trụ trong xứ không mà có chỗ dung chứa, nhưng là không đúng. Do đó hư không không ở trong hang lỗ, cũng không thật trụ trong ấy. Vì sao? Vì thật

không có xứ không, thật này không gọi là không. Nếu không có xứ không thì không có trụ xứ, vì không có nơi chốn dung chứa.

Lại nữa, ông nói xứ tạo tác là hư không, tức trong sự thật ấy không có xứ tạo tác, tức là không có hư không. Cho nên hư không không phải là hiện bày khắp, cũng không phải là thường.

Lại nữa, vì vô tướng nên không có hư không. Các pháp mỗi mỗi đều có tướng. Do có tướng nên biết có các pháp, như tướng cứng chắc của đất, tướng thấm ướt của nước, tướng đốt nóng của lửa, tướng lay động của gió, tướng của thức là nhận biết, nhưng hư không thì vô tướng, cho nên không.

*Ngoại nêu:* Hư không có tướng, vì ông không nhận biết nên nói là không có. Không sắc là tướng của hư không.

*Nội nói:* Không đúng. Không sắc gọi là phá bỏ sắc, không phải lại là pháp có, giống như chặt cây, lại không có cách. Cho nên không có tướng của hư không.

Lại nữa, hư không vô tướng. Vì sao? Vì ông nói không sắc. Tướng của hư không này là nếu sắc chưa sinh, lúc ấy không có tướng của 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 không có pháp, cho nên chẳng phải không sắc là tướng của hư không, chỉ có tên gọi nhưng không có thật. Các sự thường hiện bày khắp cũng phá chung như vậy.

*Ngoại nêu:* Có pháp thời vì tướng thường có. Có pháp tuy không thể hiện thấy, do cùng tướng so sánh nhận biết nên tin là có. Như vậy thời tuy vi tế không thể thấy, nhưng do có thời tiết, khí hậu, hoa quả v.v... nên biết là có thời. Đây tức là thấy quả nhận biết nhân. Lại nữa,

do các tướng như nhất thời, không phải nhất thời, xa gần v.v... nên biết là có thời, không phải không có thời, thế nên là thường.

*Nội nói:* Trong quá khứ, vị lai là không, cho nên không có vị lai. Như lúc đất ở trong khuôn là hiện tại, lúc còn đất là quá khứ, lúc đã thành bình là vị lai. Đây tức tướng thời là thường, nên thời quá khứ không tạo thời vị lai. Kinh của ông nói: Thời là pháp một. Thế nên thời quá khứ hoàn toàn không tạo thời vị lai, cũng không tạo thời hiện tại. Nếu quá khứ tạo vị lai thì có lỗi xen tạp. Lại, trong quá khứ không có thời vị lai, cho nên không vị lai. Hiện tại cũng được phá bỏ như vậy.

*Ngoại nêu:* Vì nhận lấy quá khứ nên có thời. Vì lúc ông nhận lấy thời quá khứ nên tất có thời vị lai. Vì thế nên thật có pháp thời.

*Nội nói:* Chẳng phải tướng vị lai là quá khứ. Ông không nghe tôi trước nói đất quá khứ không tạo ra bình vị lai. Nếu rơi vào trong tướng vị lai, đó là tướng vị lai, vì sao gọi là quá khứ? Cho nên không có quá khứ.

*Ngoại nêu:* Phải có thời, vì tự tướng riêng biệt. Như 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 nói:* Nếu như vậy thì tất cả là hiện tại. Nếu tự tướng của ba thời là có thì nay đều phải là hiện tại. Hoặc vị lai tức là không, nếu có thì không gọi vị lai, phải gọi là dĩ lai, thế nên nghĩa này không đúng.

*Ngoại nêu:* Vì quá khứ, vị lai hành theo tự tướng nên không có lỗi. Thời quá khứ, thời vị lai không hành theo tướng hiện tại. Thời quá khứ hành tướng quá khứ. Thời vị lai hành tướng vị lai. Tức là đều hành theo tự tướng nên không có lỗi.

*Nội nói:* Quá khứ không phải là quá khứ. Nếu quá khứ là quá khứ thì không gọi là quá khứ. Vì sao? Vì đã lìa tự tướng. Như lửa bỏ sự nóng thì không gọi là lửa, vì 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 như vậy. Cho nên pháp thời là không thật có, chỉ có ngôn thuyết.

*Ngoại nêu:* Thật có phương vì tướng thường là có. Xứ mặt trời hợp lại là tướng của phương. Như kinh của tôi nói: Hoặc quá khứ, hoặc vị lai, hoặc hiện tại, xứ mặt trời sáng sớm hợp lại gọi là phương Đông. Các phương khác như vậy tùy theo mặt trời mà gọi.

*Nội nói:* Không đúng. Vì phương Đông không phải là xứ mặt trời bắt đầu mọc. Mặt trời đi từ bốn thiên hạ, vòng quanh núi Tu-di. Mặt trời ở trong châu Uất-đơn-việt, mặt trời mọc ở châu Phất-vu-đãi, người châu Phất-vu-đãi dùng làm phương Đông. Mặt trời ở trong châu Phất-vu-đãi, mọc ở châu Diêm-phù-đê, người châu Diêm-phù-đê lấy làm phương Đông. Trong châu Diêm-phù-đê, mặt trời mọc ở châu Câu-da-ni, người châu Câu-da-ni lấy làm phương Đông. Trong châu Câu-da-ni, mặt trời mọc ở châu Uất-đơn-việt, người châu Uất-đơn-việt lấy làm phương Đông. Như vậy là đều có phương Đông, phương Nam, phương Tây, phương Bắc.

Lại nữa, xứ mặt trời không hợp tức trong đó không có phương hướng, vì là vô tướng.

Lại nữa, vì không nhất định, nên ở đây lấy làm phương Đông, ở kia lấy làm phương Tây, cho nên phương không thật có.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Tướng của phương này là theo một thiên hạ để nói. Tướng của phương này là nhân nơi một châu thiên hạ để nêu, không phải là đều nói, cho nên phương Đông không phải là lúc đầu không đi qua.

*Nội nói:* Nếu như vậy thì có biên giới. Nếu mặt trời trước hợp lại một xứ, đó gọi là phương Đông, thì các phương đều có biên giới. Có biên giới nên có phần. Do có phần nên là vô thường. Cho nên nói là có phương nhưng thật sự là không có phương.



*Ngoại nêu:* Tuy vi trần vô thường hiện bày khắp, nhưng có sự thường không hiện bày khắp, vì tướng của quả này là có. Người đời hoặc thấy quả nên biết có nhân, hoặc thấy nhân nên biết có quả. Như thấy mầm sinh nên biết có hạt giống. Pháp thế gian thấy các vật sinh, vì trước nhỏ sau to nên có thể nhận 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 nói:* Hai vi trần chẳng phải là tất cả thân hợp, vì quả không tròn. Lúc sinh quả của các vi trần, chẳng phải là tất cả thân hợp lại. Vì sao? Vì quả chỉ như hai vi trần mắt không thấy tròn. Nếu vi trần nơi thân do tất cả hợp lại là quả như hai vi trần tức cũng nên tròn.

Lại nữa, nếu thân do tất cả hợp lại, thì hai ấy cũng cùng hoại. Nếu vi trần hợp lại lần nữa thì quả cao, nếu hợp lại nhiều thì quả lớn. Do một phần hợp lại nên vi trần có phần. Vì có phần nên là vô thường.

Lại nữa, vi trần vô thường, vì khác biệt với hư không. Nếu có vi trần thì phải nên khác với hư không, vì thế vi trần có phần, vì có phần nên vô thường.

Lại nữa, do khác với sắc vị, nên nếu vi trần là có thì phải có phần như sắc, vị. Thế nên vi trần có phần, vì có phần nên là vô thường.

Lại nữa, pháp có hình là có tướng. Nếu vi trần có hình thì phải có dài, ngắn, tròn, vuông, tức nên vi trần có phần. Do có phần nên là vô thường, vì vô thường nên không có vi trần.

*Ngoại nêu:* Có pháp Niết-bàn là thường, không có phiền não, vì Niết-bàn không khác. Các phiền não như ái v.v... 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 nói:* Không đúng. Vì như thế Niết-bàn là pháp tạo tác. Do nhân tu đạo nên không có các phiền não. Nếu không còn phiền não, đó tức là Niết-bàn, Niết-bàn như thế tức là pháp tạo tác. Vì là pháp

tạo tác nên là vô thường. Lại nữa, nếu không có phiền não, đó gọi là không sở hữu. Nếu Niết-bàn cùng với không phiền não không khác thì không có Niết-bàn.

*Ngoại nêu:* Vì tác nhân. Niết-bàn là tác nhân của không phiền não.

*Nội nói:* Không đúng. Vì chủ thể phá không phải là phá. Nếu Niết-bàn có thể là giải thoát thì chẳng phải giải thoát. Lại nữa, lúc chưa dứt hết phiền não tức nên không có Niết-bàn. Vì sao? Vì không có quả nên không có nhân.

*Ngoại nêu:* Không có quả phiền não. Niết-bàn này chẳng phải là không phiền não, cũng chẳng phải là không có nhân phiền não mà là không có quả phiền não, cho nên chẳng phải là không có Niết-bàn.

*Nội nói:* Trói buộc, có thể bị trói buộc, phương tiện là khác nhau, đó là không có dụng. Trói buộc gọi là phiền não và nghiệp. Có thể bị trói buộc gọi là chúng sinh. Phương tiện gọi là tám Thánh đạo. Dùng đạo để cởi bỏ trói buộc nên chúng sinh được giải thoát. Nếu có Niết-bàn khác với ba pháp này, tức là không có dụng. Lại nữa, không phiền não đó gọi là vô sở hữu. Vô sở hữu là không thể làm nhân.

*Ngoại nêu:* Có Niết-bàn. Vì nếu không, hoặc trói buộc, có thể bị trói buộc, phương tiện, ba sự là không xứ. Đó gọi là Niết-bàn.

*Nội nói:* Xứ sợ hãi vì sao có thể nhiễm? Vì vô thường, tai họa. Người trí đối với pháp hữu vi luôn trừ bỏ để lìa dục. Nếu Niết-bàn không có các căn cùng các việc của ái dục, thì Niết-bàn đối với pháp hữu vi là xứ rất đáng sợ hãi. Vì sao tâm ông nhiễm? Niết-bàn gọi là lìa tất cả chấp trước, diệt tất cả sự nhớ tưởng, chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải vật chẳng phải phi vật. Ví như đèn tắt thì không thể luận nêu.

*Ngoại nêu:* Ai đắc Niết-bàn? Niết-bàn này người nào đắc?

*Nội nói:* Không đắc Niết-bàn. Tôi trước đã nói như đèn tắt, không thể nói đi về đông, tây, nam, bắc, bốn phương, trên, dưới. Niết-bàn cũng như vậy. Tất cả ngôn thuyết đều diệt, không thể luận nêu, là không sở hữu. Ai là người có thể đắc? Nếu 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 ám cũng không đắc Niết-bàn. Vì sao? Vì năm ám là vô thường, năm ám là sinh diệt. Niết-bàn như vậy là nên thuộc về ai? Nếu nói đắc Niết-bàn là trong thế gian để nói.



### Phẩm thứ 10: PHÁ CHẤP KHÔNG

*Ngoại nêu:* Nên có các pháp, vì phá có, hoặc không phá các pháp có khác. Ông phá tướng của tất cả pháp, thì phá này nếu có, không nên nói tất cả pháp không, do phá có. Sự phá này có nên không gọi là phá tất cả pháp. Hoặc không phá tất cả pháp có.

*Nội nói:* Phá như có thể phá. Ông do vướng chấp vào sự phá. Do các pháp có không, muốn phá, là phá, ông không nhận biết. Vì sự phá thành nên tất cả pháp không, không sở hữu. Sự phá này nếu có, tức đã rơi vào trong sự có thể phá không, không sở hữu. Sự phá này nếu không, thì ông phá chỗ nào? Như nói không có đầu thứ hai, vì không do phá nên liền có. Như người nói không, không vì nói không nên có. Phá và có thể phá cũng như vậy.

*Ngoại nêu:* Nên có các pháp, vì chấp vào đây, kia. Vì ông chấp vào pháp dị nên nói lỗi của pháp một. Do chấp nơi pháp một nên nói lỗi của pháp dị. Vì hai sự chấp này thành nên có tất cả pháp.

*Nội nói:* Một không phải là chỗ chấp. Khác (Dị) cũng như vậy. Một và khác đều không thể thủ đắc. 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 nơi pháp một và khác. Nếu có người hỏi như thế thì nên phá trừ như vậy.

*Ngoại nêu:* Vì phá pháp của người khác nên ông là người phá pháp. Ông thích phá pháp của người khác, vì quá mức nên sinh lỗi. Tự mình không có chỗ chấp thế nên ông là người phá.

*Nội nói:* Ông là người phá, nói không người, không chỗ chấp. Do không chỗ chấp nên không phải người phá. Ông chấp pháp mình, phá chấp người khác nên ông là người phá.

*Ngoại nêu:* Vì phá pháp người khác nên pháp mình thành. Lúc ông phá pháp người khác thì pháp mình tức thành. Vì sao? Vì pháp người khác nếu thua tức pháp mình thắng. Do đó, tôi không phải là người phá.

*Nội nói:* Không đúng. Vì sự thành và phá không phải là một. Thành gọi là xung tán công đức. Phá là nêu ra lỗi lầm. Tán dương công đức và nêu ra lỗi lầm không gọi là một. Lại nữa, thành gọi là có sợ hãi. Sợ hãi là không có lực. Nếu người tự ở nơi pháp sợ hãi thì không thể thành nơi pháp người khác. Do không sợ nên thích phá. Thế nên phá, thành không phải là một. Nếu phá pháp người khác tức là pháp mình thành, thì vì sao trước ông nói, nói không người, nhưng chỉ phá pháp người khác, tự mình không chỗ chấp.

*Ngoại nêu:* Nói lỗi chấp của người khác là tự thành chấp. Ông vì sao không tự thành pháp? Vì chỉ phá pháp người khác. Do phá pháp người khác nên tức là tự thành pháp.

*Nội nói:* Phá pháp người khác là pháp mình thành, nên tất cả không thành. Vì phá pháp người khác nên pháp mình thành. Do pháp mình thành nên tất cả không thành. Vì tất cả không thành nên tôi không có chỗ chấp.

*Ngoại nêu:* Không đúng. Vì thế gian trái nhau. Nếu các pháp không, không tướng thì người thế gian đều không tin nhận.

*Nội nói:* Pháp này thế gian tin, là pháp nhân duyên nên thế gian tin nhận. Vì sao? Vì nhân duyên sinh pháp, tức là không tướng. Ông cho trong sữa có lạc, tô v.v... đồng nữ đã có mang các con, trong thức ăn đã có phân. Lại nói ngoài kèo cột lại có nhà khác, ngoài sợi tơ lại có vải khác. Hoặc nói trong nhân có quả. Hoặc nói trong nhân không quả. Hoặc nói lia nhân duyên, các pháp sinh. Kỳ thật là không, không phải là ngôn thuyết nơi thế sự, ai sẽ tin nhận chỗ chấp của người này? Pháp của tôi không như vậy, vì cùng với người đời đồng nên tất cả tin nhận.

*Ngoại nêu:* Ông không có chỗ chấp là pháp thành. Ông nói: Không chấp tức là chấp. Lại nói pháp của mình cùng với người đời đồng, đó là tự chấp.

*Nội nói:* Không chấp không gọi là chấp, như không có. Tôi trước nói nhân duyên sinh các pháp tức là không 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 liền có không. Chấp không cũng như vậy.

*Ngoại nêu:* Vì ông nói pháp không tướng nên là người diệt pháp. Nếu các pháp không, không tướng thì chấp này cũng không, tức là không có tất cả pháp. Do không có tất cả pháp nên đó gọi là người diệt pháp.

*Nội nói:* Phá người diệt pháp, đó gọi là người diệt pháp. Tôi tự không pháp tức không chỗ phá. Ông cho là tôi diệt pháp nhưng người muốn phá, đó là người diệt pháp.

*Ngoại nêu:* Nên có pháp, vì cùng đối đãi nên có. Nếu có dài tất có ngắn. Nếu có cao tất có thấp. Có không tất có thật.

*Nội nói:* Vì sao có cùng đối đãi? Vì phá một. Nếu không có một thì không cùng đối đãi. Nếu ít có chẳng không nên có cùng đối đãi. Nếu không có chẳng không thì không có không làm sao cùng đối đãi?

*Ngoại nêu:* Ông không thành là thành. Như nói: Nhà không, không có ngựa, tức là có sự không ngựa. Ông tuy nói các pháp không, không tướng như vậy, nhưng có thể sinh vô số tâm nên phải có không, tức không thành là thành.

*Nội nói:* Không đúng. Vì có, không, tất cả là không. Trong thật tướng của tôi, có vô số pháp môn, nói về có không đều là không. Vì sao? Vì nếu không có cũng là không không, cho nên có không, tất cả đều là không.

*Ngoại nêu:* Phá không đúng, vì tự không. Tự tánh của các pháp là không, không có tác giả, vì không có tạo tác nên không thể có phá. Như người ngu si muốn phá hư không, chỉ tự chuốc lấy khổ nhọc mà thôi.

*Nội nói:* Tuy tự tánh là không, nhưng vì giữ lấy tướng nên bị trói buộc. Tất cả pháp tuy tự tánh là không, chỉ vì tướng tà phân biệt nên bị trói buộc. Vì phá trừ điên đảo ấy nên nói là phá, thật sự không có phá. Ví như người ngu, lúc thấy lửa nóng, sinh vọng tưởng về nước, chạy đuổi theo thì chỉ lao nhọc. Người trí nói: Đây không phải là nước. Vì nhằm đoạn trừ tướng này, không phải là phá bỏ nước. Như vậy, tánh của các pháp là không, nhưng vì chúng sinh giữ lấy tướng nên vướng chấp. Vì phá trừ điên đảo này nên nói là phá, thật sự không chỗ phá.

*Ngoại nêu:* Vì pháp không nói, vì Đại Kinh không. Ông phá có phá không, phá có không, nay rơi vào chỗ chẳng phải có chẳng phải không. Sự chẳng phải có chẳng phải không này là không thể nêu bày. Vì sao? Vì tướng có không là không thể thủ đắc. Đó gọi là pháp

không nói. Pháp không nói này, trong Đại Kinh như Kinh Vệ Thế Sư, Kinh Tăng Khur, pháp Ni Càn v.v... vì đều là không nên không thể tin.

*Nội nói:* Có phần thứ tư. Trong Đại Kinh của ông cũng có pháp không thuyết. Như trong Kinh Vệ Thế Sư âm thanh không gọi là lớn, không gọi là nhỏ. Kinh Tăng Khur cho đất trong khuôn chẳng phải là bình, chẳng phải là không bình. Pháp Ni Càn cho là ánh sáng, chẳng phải là sáng, chẳng phải là tối. Các kinh như vậy có pháp không thuyết thứ tư. Vì sao ông nói không?

*Ngoại nêu:* Nếu không thì không nên nói có. Nếu đều không do pháp không thuyết thì hiện nay vì sao nói giáo hóa pháp thiện, ác?

*Nội nói:* Vì tùy theo ngôn ngữ của thế tục nên không có lỗi. Chư Phật nói pháp luôn nương vào thế tục để và đệ nhất nghĩa đế. Hai đế này đều là thật, không phải là vọng ngữ. Như Đức Phật tuy nhận biết các pháp vô tướng nhưng vẫn bảo Tôn giả A-nan vào thành Xá-vệ khát thực. Nếu trừ bỏ đất, cây v.v... thì thành ấy không thể có được. Nhưng tùy theo ngôn ngữ thế tục nên không rơi vào vọng ngữ. Tôi cũng tùy theo Phật học nên không có lỗi.

*Ngoại nêu:* Vì tục đế là không, không thật. Tục đế nếu thật tức nhập nơi đệ nhất nghĩa đế. Nếu không thật thì vì sao nói là đế?

*Nội nói:* Không đúng. Vì cùng đối đãi, như lớn với nhỏ. Tục đế đối với người đời là thật, đối với Thánh nhân là không thật. Ví như một quả nai, đối với quả táo là lớn, đối với quả dưa là nhỏ. Hai việc này đều thật. Nếu đối với quả táo nói là nhỏ, đối với quả dưa nói là lớn, tức là vọng ngữ. Như thế tùy theo ngôn ngữ của thế tục nên không có lỗi.

*Ngoại nêu:* Biết được lỗi này thì được những lợi 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 nói:* Như vậy là xả bỏ chấp ngã gọi là được giải thoát. Ba thứ phá các pháp như vậy, ban đầu là xả bỏ tội phước, ở giữa là phá thân ngã, sau cùng là phá tất cả pháp. Đó gọi là không ngã, không ngã sở. Lại, đối với các pháp, không thọ nhận, không vướng mắc, nghe có không vui, nghe không chẳng buồn. Đó gọi là giải thoát.

*Ngoại nêu:* Vì sao nói là được giải thoát không nói là thật được giải thoát?

*Nội nói:* Vì thanh tịnh rốt ráo. Do phá thân ngã nên không người. Do phá chấp Niết-bàn nên không có giải thoát. Vì sao nói người được giải thoát? Vì đối với tục đế nên nói là giải thoát.

**HẾT - QUYỂN HẠ**



SỐ 1570/1  
**QUẢNG BÁCH LUẬN BẢN**

*Tác giả: Bồ tát Thánh Thiên.*

*Hán dịch: Đồi Đường, Tam tạng Pháp sư Huyền Tráng.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

**Phẩm thứ 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.  
Thấy chỗ tạo vô thường  
Là chẳng tạo thường trụ  
Đã thấy vô thường có  
Nên nói tánh thường không.  
Phàm phu vọng phân biệt*

Cho không đều là thường  
 Người trí nương thế gian  
 Cũng không thấy nghĩa này.  
 Không chỉ có một phần  
 Đủ khắp tất cả phần  
 Nên biết mỗi mỗi phần  
 Điều riêng có phần có.  
 Nếu Thế pháp thật có  
 Hẹp rộng dụng đạt được  
 Đây định từ tha sinh  
 Nên thành quả được sinh.  
 Nếu là quả được sinh  
 Không có nhân năng sinh  
 Thế nên nhân năng sinh  
 Điều thành quả được sinh.  
 Các pháp tất biến dị  
 Mới tạo nhân sinh khác  
 Nhân biến dị như vậy  
 Há được gọi thường trụ?  
 Nếu xưa không nay có  
 Tự nhiên thường làm nhân  
 Đã nhận có tự nhiên  
 Nhân tức là vọng lập.  
 Vì sao dựa tánh thường  
 Mà khởi nơi vô thường  
 Nhân quả cùng không đồng  
 Thế gian chưa từng thấy.  
 Nếu một phần là nhân  
 Phần khác không phải nhân  
 Tức nên thành nhiều loại  
 Nhiều loại nên chẳng thường.

Ở nhân tướng tròn nhỏ  
Nơi quả tức chẳng có  
Cho nên các cực vi  
Thế chẳng hòa hợp khắp.  
Ở nơi một cực vi  
Đã không nhận trọn vẹn  
Vi thế cũng không nên  
Cho nhân quả như nhau.  
Vi nếu có phương Đông  
Tất có phần phương Đông  
Cực vi nếu có phần  
Vi sao là cực vi?  
Nên lấy trước bỏ sau  
Mới được nói là hành  
Cả hai nếu là không  
Hành đó nên không có.  
Cực vi không phần đầu  
Phần giữa sau cũng không  
Thế thì tất cả mất  
Đều không thể thấy được.  
Nếu nhân bị quả hoại  
Nhân đó tức chẳng thường  
Thành ra quả và nhân  
Hai Thế không đồng xứ.  
Không thấy có các pháp  
Thường nhưng là có đối  
Nên cực vi là thường  
Chư Phật chưa từng nói.  
Lìa nhân buộc chỗ buộc  
Lại không giải thoát thật  
Vi sinh thành thiếu dụng

Nếu có cũng gọi không.  
 Lúc cứu cánh Niết-bàn  
 Không uẩn cũng không ngã  
 Không thấy người Niết-bàn  
 Nương đâu có Niết-bàn?  
 Ngã lúc bỏ các đức  
 Là ai có tư gì  
 Nếu có ngã không tư  
 Tức đồng không thật có.  
 Có ngã chúng trọn vẹn  
 Nhất định thường sinh tư  
 Chính không ngã không tư  
 Các có mới không có.  
 Nếu là khổ có ngã  
 Tức định không Niết-bàn  
 Vì thế trong Niết-bàn  
 Ngã đều vĩnh viễn diệt.  
 Thà cầu nơi thế gian  
 Chẳng cầu ở thắng nghĩa  
 Do thế gian ít có  
 Nơi thắng nghĩa đều không.

\*  
\*\*

## Phẩm thứ 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 chúng

Không nam nữ không hai  
Vi sao các đại chủng  
Có nam nữ cùng sinh?  
Ông, Tôi còn chẳng ngã  
Nên tướng ngã không định  
Há không nơi vô thường  
Vọng phân biệt làm ngã?  
Ngã tức đồng nơi thân  
Đời đời có biến đổi  
Nên lia thân có ngã  
Lý thường trụ chẳng đúng.  
Nếu pháp không xúc đổi  
Thì không có dao động  
Vi thế thân tạo nghiệp  
Chẳng phải mạng hay tạo.  
Ngã thường chẳng bị hại  
Há nhọc tu giữ nhân  
Ai sợ nuốt kim cương  
Cầm gậy ngăn sâu mọt?  
Nếu có niệm đời trước  
Liên cho ngã là thường  
Đã thấy vết thời xưa  
Thân cũng nên thường trụ.  
Nếu ngã hợp với tư  
Chuyển thành kẻ tư niệm  
Tư cũng phải khác tư  
Nên ngã chẳng thường trụ.  
Ngã cùng với vui hợp  
Vô số loại như vui  
Vi ngã như các vui  
Chẳng một cũng chẳng thường.

Nếu cho ngã tư thường  
 Duyên giúp thành tà chấp  
 Như nói lửa thường trụ  
 Tức không duyên nơi củi.  
 Như diệt hết vật động  
 Tác dụng kia không có  
 Nên có ngã không tư  
 Lý ấy không thành tựu.  
 Phương khác khởi cảnh tư  
 Xứ khác thấy nơi tư  
 Như thổi sắt nung chảy  
 Thở ngã phải biến hoại.  
 Tư nhỏ như ý lượng  
 Ngã lớn tựa hư không  
 Chỉ cần quán tự tướng  
 Tức không thấy nơi tư.  
 Đức ngã nếu trọn khắp  
 Sao người khác không nhận  
 Năng chứng đã nói thông  
 Không phải chỉ chứng một.  
 Nếu đức cùng phi tư  
 Sao hay tạo tất cả  
 Kia nên đồng cuồng loạn  
 Cùng si không chỗ thành.  
 Nếu đức hay khéo hiểu  
 Tạo các vật nhà cửa  
 Nhưng không biết thọ dụng  
 Phi lý há hợp đây?  
 Có động tác vô thường  
 Rỗng thông không động tác  
 Không dụng đồng không tánh

Sao không vui vô ngã?  
Hoặc quán ngã khắp nơi  
Hoặc thấy lượng đồng thân  
Hoặc chấp như cực vi  
Người trí thông chẳng có.  
Pháp thường không thể nào  
Sao bỏ nào giải thoát  
Vi thể chấp ngã thường  
Chúng giải thoát phi lý.  
Ngã nếu thật có tánh  
Không cần khen lia ngã  
Định biết là chân thật  
Hướng giải thoát nên giả.  
Trong giải thoát nếu không  
Trước cũng nên không có  
Chỗ thấy lúc không tạp  
Chân tánh kia nên biết.  
Nếu vô thường đều đoạn  
Cỏ cây sao không thể  
Lý này nếu là chân  
Vô minh cũng chẳng có.  
Hiện thấy hành như sắc  
Từ duyên sinh trụ diệt  
Nên biết ông chấp ngã  
Tuy có nhưng vô dụng.  
Như duyên thành mầm cây  
Duyên thành loại cùng 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 thứ 3: PHÁ CHẤP VỀ THỜI**

*Bình ở nơi vị lai  
Tức không có quá - hiện  
Vị lai có quá - hiện  
Nên vị lai ấy không.  
Vị lai nếu đã hết  
Nhưng có thể vị lai  
Đây là hằng vị lai  
Vì sao thành quá - hiện?  
Pháp nếu ở vị lai  
Hiện có tướng vị lai  
Nên tức là hiện tại  
Vì sao gọi vị lai?  
Khứ lai như hiện có  
Lấy quả dụng sao không  
Nếu thể luôn chẳng không  
Vì sao vô 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  
Vì sao chẳng hiện tại  
Vị lai nếu không sinh  
Vì sao chẳng thường trụ?*



Nếu vị lai không sinh  
Hoại nên chẳng phải thường  
Quá khứ đã không hoại  
Sao không gọi là thường?  
Đời hiện tại vô thường  
Không do các quá - hiện  
Trừ hai chỗ hướng này  
Thì không có thứ ba.  
Nếu các hành sinh sau  
Trước đã có thể định  
Nói người có tánh định  
Là sai, là tà chấp.  
Nếu pháp do duyên sinh  
Tức trước không có thể  
Trước có mà sinh ra  
Sinh rồi lại nên sinh.  
Nếu thấy khứ - lai có  
Vì sao chẳng thấy không  
Đã thấy có khứ - lai  
Nên không nói là xa.  
Pháp chưa tạo nếu có  
Tu giới là uổng công  
Nếu chỗ tạo có ít  
Thì quả chẳng có trước.  
Các hành đã vô thường  
Thì quả chẳng hằng có  
Nếu có đầu có sau  
Thế gian đều chẳng thường.  
Nên không cầu giải thoát  
Giải thoát không khứ - lai  
Hoặc cho có khứ - lai

Tham nên lìa bỏ tham.  
 Nếu chấp quả có trước  
 Tạo nhà cửa trang nghiêm  
 Các cột thì chẳng có  
 Trước không quả cũng thế.  
 Các pháp có chuyển biến  
 Bạc tuệ chưa từng biết  
 Chỉ trừ người không trí  
 Vọng phân biệt là có.  
 Vô thường sao có trụ  
 Trụ không sao có Thế  
 Trước nếu như có trụ  
 Sau nên không biến suy.  
 Ví như không một thức  
 Hiểu được nơi hai nghĩa  
 Như vậy không một nghĩa  
 Hai thức đều nhận biết.  
 Thời nếu có trụ khác  
 Trụ tức không thành thời  
 Thời nếu không trụ khác  
 Sau diệt nên chẳng có.  
 Pháp cùng vô thường khác  
 Pháp tức chẳng vô thường  
 Pháp cùng vô thường một  
 Pháp nên không có trụ.  
 Vô thường đâu đã kém  
 Trụ lực định nên mạnh  
 Cả hai lại duyên gì  
 Sau thấy thành điên đảo?  
 Nếu thế khắp các pháp

Lực vô thường trước yếu  
 Nên đều không có trụ  
 Hoặc tất cả đều thường.  
 Vô thường nếu luôn có  
 Tướng trụ nên thường không  
 Hoặc pháp kia trước thường  
 Sau nơi chẳng thường trụ.  
 Nếu pháp đều vô thường  
 Mà nói có thường trụ  
 Tướng vô thường tức vọng  
 Hoặc tướng trụ nên giả.  
 Không chỗ thấy, thấy không  
 Xoay tâm duyên cảnh vọng  
 Cho nên chỉ hư giả  
 Có ức niệm gọi sinh.

\*\*

#### Phẩm thứ 4: PHÁ CHẤP KIẾN

Tánh hòa mong thắng tuệ  
 Là pháp khí nên biết  
 Khác đây có thầy dạy  
 Không nhân đạt thắng lợi.  
 Nói có và có nhân  
 Phương tiện tịnh cùng tịnh  
 Thế gian tự không hiểu  
 Lỗi nào ở Mâu-ni?  
 Bỏ các có Niết-bàn  
 Tông tà đều cùng nhận  
 Phá tất cả chân không

Vì sao họ không vui?  
 Không biết nhân bỏ chúng  
 Không do thường bỏ chúng  
 Cho nên Mâu-ni nói  
 Trong mát nhất định không.  
 Nếu nơi lời Phật nói  
 Sự sâu do sinh nghi  
 Nên dựa vô tướng không  
 Sinh tin tướng quyết định.  
 Quán hiện còn có vọng  
 Biết sau định là hư  
 Kẻ dựa pháp hành kia  
 Bị cuồng mãi không dứt.  
 Người trí tự Niết-bàn  
 Là làm điều khó làm  
 Phàm ngu gặp thiện dẫn  
 Nhưng tâm không hướng theo.  
 Không biết không sợ hãi  
 Biết khắp cũng lại thế  
 Nhất định do biết ít  
 Nên phát sinh sợ hãi.  
 Pháp sinh tử thuận dòng  
 Phàm ngu thường hành tập  
 Không từng tu ngược dòng  
 Thế nên sinh sợ hãi.  
 Có nhiều người ngu si  
 Ngăn che thấy chân thật  
 Không do sinh nẻo thiện  
 Làm sao chứng Niết-bàn?  
 Thà hủy phạm giới luật  
 Không tổn hoại chánh kiến

Giới luật sinh nẻo thiện  
Chánh kiến đạt Niết-bàn.  
Thà khởi ngã chấp kia  
Đừng chấp không - vô ngã  
Sau gồm hướng nẻo ác  
Đầu chỉ trái Niết-bàn.  
Điều lý không - vô ngã  
Cảnh giới chân chư Phật  
Khiến các ác kiến sợ  
Niết-bàn chẳng hai môn.  
Ngu nghe tên pháp không  
Đều sinh sợ hãi lớn  
Như thấy người đại lực  
Khiếp vía đều chạy trốn.  
Chư Phật tuy vô tâm  
Nói pháp trừ luận khác  
Nhưng luận khác tự hoại  
Như lửa lớn đốt củi.  
Những người ngộ chánh pháp  
Tông tà hẳn không thích  
Vì đưa ra môn giả  
Hiện bày nghĩa chân không.  
Nếu biết lời Phật nói  
Lý chân không - vô ngã  
Tùy thuận không sinh vui  
Chống trái không chán sợ.  
Thấy các chúng ngoại đạo  
Tạo 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 pháp Phật sâu diệu  
 Tông của Bà-la-môn  
 Nhiều khiến hành dối trá  
 Pháp ngoại đạo Ly hệ  
 Phần nhiều thuận ngu si.  
 Cung kính Bà-la-môn  
 Vì tụng các minh luận  
 Thương nghĩ hàng Ly hệ  
 Do tự hành khổ thân.  
 Như nghiệp chiêu cảm khổ  
 Chẳng thật nhân giải thoát  
 Sinh nghiệp thân 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 sinh vui.  
 Có trí cầu đức thắng  
 Nên tin nhận chân tông  
 Chánh pháp như mặt trời  
 Có mắt nên thấy được.

**Phẩm thứ 5: PHÁ CĂN CẢNH**

Ở trong các phân bình  
Thấy được chỉ là sắc  
Nói thấy toàn thể bình  
Làm sao ngộ được chân?  
Những người có thắng tuệ  
Tùy nghĩa đã nêu trước  
Nơi hương, vị và xúc  
Tất cả loại nên ngăn.  
Nếu chỉ thấy sắc bình  
Liên nói là thấy bình  
Đã không thấy các hương  
Nên gọi không thấy bình.  
Có các sắc chương ngại  
Chẳng thấy được toàn thể  
Phần kia và trung gian  
Do phân này cách trở.  
Cực vi phân có không  
Nên suy xét tường tận  
Dẫn làm chứng không thành  
Nghĩa trọn không thể thành.  
Tất cả pháp chương ngại  
Đều thành từ nhiều phần  
Ngôn thuyết, chữ cũng vậy  
Nên căn không giữ lấy.  
Tuy hiển sắc có hình  
Vì sao giữ hình sắc  
Tức hiển giữ hiển sắc  
Vì sao không do thân?

Lìa sắc có nhân sắc  
 Nên không phải mắt thấy  
 Thể hai pháp đã khác  
 Vì sao chẳng quán riêng?  
 Thân nhận biết cứng chắc  
 Cùng địa, thủy v.v... đặt tên  
 Nên chỉ ở trong xúc  
 Nói địa, thủy v.v... sai biệt.  
 Lúc sinh khởi thấy bình  
 Không thấy có đức khác  
 Thể sinh như chỗ thấy  
 Nên thật tánh đều không  
 Mắt, tai v.v... đều đại tạo  
 Sao mắt thấy không khác  
 Nên nghiệp quả khó nghĩ  
 Mâu-ni nói chân thật.  
 Vì trí duyên chưa có  
 Trí không ở trước thấy  
 Trí ở sau cũng không  
 Cùng lúc thấy vô dụng.  
 Mắt nếu đi đến cảnh  
 Thấy sắc xa nên chậm  
 Sao cũng chẳng phân minh  
 Soi rõ sắc xa gần.  
 Nếu thấy rồi mới đi  
 Đi tức là vô dụng  
 Nếu không thấy mà đến  
 Định muốn thấy nên không.  
 Nếu không đến mà quán  
 Nên thấy tất cả sắc  
 Mắt đã không hành động



*Không xa cũng không ngại.  
Thể tướng dụng các pháp  
Trước sau định nên đồng  
Làm sao nhãn căn này  
Không thấy nơi tánh mắt?  
Trong mắt không sắc thức  
Trong thức không sắc mắt  
Hai sắc nội đều không  
Sao hay hợp thấy sắc?  
Nghe nếu biểu hiện được  
Sao không thành phi âm  
Nếu thanh không nêu giảng  
Vì sao hiểu duyên sinh?  
Thanh nếu đến tai nghe  
Làm sao hiểu gốc thanh  
Nói lý thanh không gáp  
Làm sao biết hết được?  
Cho đến không chỗ nghe  
Nên chẳng phải tánh thanh  
Trước không mà sau có  
Lý định chẳng tương ưng.  
Tâm nếu lia các căn  
Đi cũng thành vô dụng  
Giả như sinh mạng này  
Nên thường không có tâm.  
Khiến tâm vọng giữ trần  
Dựa trước thấy dọn nắng  
Vọng lập nghĩa các pháp  
Là tướng uẩn nên biết.  
Các nhãn sắc v.v... làm duyên  
Sinh các thức như huyễn*

Nếu chấp là thật có  
 Huyền dụ không thể thành.  
 Mọi việc nơi thế gian  
 Hết thấy đều khó lường  
 Lý căn cảnh cũng vậy  
 Người trí sao kinh sợ.  
 Các pháp như vòng lửa  
 Sự huyền mộng biến hóa  
 Như trăng nước tinh tú  
 Dọn nắng cùng mây nổi.

\*  
\*\*

## **Phẩm thứ 6: PHÁ BIÊN CHẤP**

Các pháp nếu thật có  
 Nên y tha không thành  
 Tất đã y tha thành  
 Biết chắc chẳng thật có.  
 Chẳng tức sắc có bình  
 Chẳng lià sắc có bình  
 Chẳng dựa bình có sắc  
 Chẳng có bình nương sắc.  
 Nếu thấy hai tướng khác  
 Là lià bình có đồng  
 Hai tướng đã có khác  
 Nên lià bình có khác.  
 Nếu một không gọi bình  
 Bình nên không gọi một  
 Bình một từng không hợp  
 Bình nên không gọi một.

Nếu sắc khắp nơi thật  
Sắc được gọi là đại  
Bối luận nếu chẳng khác  
Nên làm rõ nghĩa tông.  
Năng tướng như 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 không phải bình  
Thể bình cũng không nhiều.  
Thể xúc chẳng có không  
Hợp với thể có xúc  
Nên các pháp như sắc v.v...  
Không thể hợp làm bình.  
Sắc là một phần bình  
Nên thể sắc khác bình  
Phần có đã là không  
Phần một làm sao có?  
Tánh của tất cả sắc v.v...  
Tướng như sắc v.v... không khác  
Chỉ một loại là bình  
Chẳng có lý nào khác.  
Nếu sắc khác vị hương  
Không khác đối với bình  
Bình nên tức như vị v.v...  
Sắc nào phải tức bình.  
Bình đã là không nhân  
Thể nên không thành quả  
Vì nếu khác với sắc v.v...

Bình nhất định là không.  
 Nhân của bình nếu có  
 Đáng làm nhân của bình  
 Nhân của bình đã không  
 Làm sao sinh ra bình?  
 Lúc sắc thanh v.v... hòa hợp  
 Trộn không thành các hương v.v...  
 Vì hòa hợp một thể  
 Nên như bình đều không.  
 Như lia nơi sắc thanh v.v...  
 Thể bình thật là không  
 Thể sắc cũng nên thể  
 Lia phong, hỏa v.v... chẳng có.  
 Nóng tức là tánh lửa  
 Không nóng làm sao đốt  
 Vì thể củi là không  
 Lia lửa này chẳng có.  
 Nóng khác xen nên thành  
 Vì sao không thành lửa  
 Nếu nóng khác không thành  
 Do pháp lửa nên không.  
 Nếu lửa nhỏ không củi  
 Nên lia củi có lửa  
 Lửa nhỏ có củi thêm  
 Nên không còn lửa nhỏ.  
 Lúc quán kỹ các pháp  
 Không một thể thật có  
 Một thể đã không có  
 Nhiều thể cũng nên không  
 Nếu pháp lại không khác  
 Ông cho là một thể

*Các pháp đều ba tánh  
 Nên một thể là không.  
 Có chẳng có cùng không  
 Một chẳng một cùng bất  
 Tùy thứ tự phối hợp  
 Người trí hiểu chẳng chân.  
 Nơi pháp giả nói tiếp  
 Ác kiến gọi chân thường  
 Tích tập trong pháp giả  
 Tà chấp nói thật có.  
 Các pháp chúng duyên thành  
 Tánh yếu không tự tại  
 Hư giả dựa khác lập  
 Nên ngã pháp đều không.  
 Quả chúng duyên hợp thành  
 Là duyên không quả khác  
 Như vậy hợp với quả  
 Các Thánh hiểu đều không.  
 Thực là chúng các hữu  
 Cảnh là chốn thực hành  
 Lúc thấy cảnh vô ngã  
 Chúng các hữu đều diệt.*

\*  
\*\*

### **Phẩm thứ 7: PHÁ TƯỞNG HỮU VI**

*Nếu vốn không mà sinh  
 Trước không sao chẳng khởi  
 Vốn có mà sinh ra  
 Sau có lại nên sinh.*

Quả nếu thường trái nhân  
Trước không chẳng hợp lý  
Quả lập nhân không dụng  
Trước có cũng không thành.  
Lúc này không có sinh  
Lúc kia cũng không sinh  
Lúc này kia không sinh  
Lúc nào sẽ có sinh?  
Như sinh nơi tự tánh  
Nghĩa sinh đã là không  
Nơi tánh khác cũng vậy  
Nghĩa sinh đâu thành có.  
Ba vị đầu giữa sau  
Trước sinh chắc không thành  
Hai hai đã là không  
Một một làm sao có?  
Không lìa nơi tha tánh  
Chỉ từ tự tánh sinh  
Không từ khác và cùng  
Nên sinh chắc không có.  
Trước sau và đồng thời  
Hai đều không thể nói  
Vì sinh cùng với bình  
Chỉ giả có không thật.  
Cũ nếu ở trước mới  
Sinh trước không hợp lý  
Cũ nếu ở sau mới  
Sinh sau lý không thành.  
Hiện không nhân hiện khởi  
Cũng không nhân khứ - lai  
Vị lai cũng không nhân

Khử lai đời nay khởi.  
 Nếu đủ tức không đến  
 Đã diệt nên không đi  
 Thế tướng pháp như vậy  
 Các dụ huyễn không dối.  
 Ba tướng sinh trụ diệt  
 Đồng thời có chẳng thành  
 Trước sau cũng là không  
 Vì sao chấp là có?  
 Nếu các tướng như sinh v.v...  
 Lại có sinh riêng khác  
 Nên trụ diệt như sinh  
 Hoặc sinh trụ như diệt.  
 Sở tướng khác năng tướng  
 Vì sao thế chẳng thường  
 Không khác bốn nên đồng  
 Hoặc lại toàn chẳng có.  
 Có chẳng sinh pháp có  
 Có chẳng sinh pháp không  
 Không chẳng sinh pháp có  
 Không chẳng sinh pháp không.  
 Có chẳng thành pháp có  
 Có chẳng thành pháp không  
 Không chẳng thành pháp có  
 Không chẳng thành pháp không.  
 Nửa sinh nửa chưa sinh  
 Lúc sinh thế chẳng một  
 Hoặc vị đã chưa sinh  
 Nên cũng là lúc sinh.  
 Lúc sinh nếu là quả  
 Thế tức chẳng lúc sinh

Lúc sinh nếu tự nhiên  
Nên mất tánh khi sinh.  
Đã sinh khác chưa sinh  
Riêng có vị trung gian  
Lúc sinh khác hai vị  
Nên riêng có trung gian.  
Nếu cho lúc sinh bỏ  
Mới được lúc đã sinh  
Thế thì nên có khác  
Lúc được có thể thấy.  
Nếu đến vị đã sinh  
Lý tất không lúc sinh  
Đã sinh có lúc sinh  
Vì sao từ kia khởi?  
Chưa đến vị đã sinh  
Nếu lập làm lúc sinh  
Sao chẳng gọi không bình  
Chưa sinh nên không khác.  
Không có dụng lúc sinh  
Thường chọn lúc chưa sinh  
Cũng trái thể chưa tròn  
Khác nơi vị đã sinh.  
Vị trước lúc sinh không  
Vị sau mới nói có  
Cùng thành vị đã sinh  
Nên vị này chẳng không.  
Lúc có gọi đã sinh  
Lúc không gọi chưa khởi  
Trừ vị có không ấy  
Ai lại gọi lúc sinh?



*Nhiều người chấp lìa nhân  
 Không riêng quả được thành  
 Chuyển sinh và chuyển diệt  
 Lý đều không thể thành.*

\*  
 \*\*

### **Phẩm thứ 8: DẠY KHUYÊN ĐỆ TỬ**

*Do vì thiếu nhân duyên  
 Nghi không cho chẳng không  
 Dựa theo các phẩm trước  
 Lý giáo nên nhắc lại.  
 Năng, sở thuyết nếu có  
 Lý không tức là không  
 Các pháp nhờ duyên thành  
 Nên ba sự chẳng có.  
 Nếu chỉ nói lỗi không  
 Nghĩa chẳng không tức thành  
 Lỗi chẳng không đã rõ  
 Nghĩa không nên trước lập.  
 Muốn phá trừ tông khác  
 Tất nên 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 tông tùy chẳng lập.  
 Cho bình là hiện thấy  
 Nhân không chẳng có thể*

Tông khác hiện thấy nhân  
 Tông này chẳng chấp nhận.  
 Nếu không lý 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 tức không thành.  
 Nếu các pháp đều không  
 Vì sao lửa gọi nóng  
 Đây như trước bỏ đủ  
 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 nên chẳng có  
 Chư Phật đâu từng nhận  
 Chấp pháp nhất định không?  
 Nếu chân là có không  
 Duyên nào nói tục có  
 Tông gốc ông cũng vậy  
 Vì sao lại vấn nạn?  
 Các pháp nếu đều không  
 Sai biệt nên chẳng có  
 Chấp các pháp đều có  
 Sai biệt cũng nên không.  
 Nếu cho pháp chẳng có

Không thể phá nhân có  
Phá nhân có đã rõ  
Tông ông sao không lập?  
Nói phá nhân để đạt  
Là hư ngôn thể tục  
Duyên gì ông không thể  
Ngăn phá nghĩa chân không?  
Danh có giảng pháp có  
Cho pháp thật chẳng không  
Danh không biểu pháp không  
Pháp thật nên chẳng có.  
Do danh hiểu pháp có  
Liên cho pháp chẳng không  
Nhờ danh nhận biết pháp không  
Nên tin pháp chẳng có.  
Các pháp thế gian nói  
Đều là giả chẳng chân  
Lìa danh ngôn thể tục  
Mới là chân chẳng giả.  
Hủy báng pháp là không  
Tức rơi vào kiến không  
Chỉ trừ các vọng chấp  
Sao nói đọa nơi không?  
Vì có chẳng thật có  
Không cũng chẳng thật không  
Đã không có thật không  
Sao có nơi thật có?  
Nhân có chứng pháp không  
Pháp không nên chẳng lập  
Vì tông nhân không khác  
Thể nhân thật là không.

Cho không dụ riêng có  
 Nêu các pháp chẳng không  
 Chỉ có dụ nên thành  
 Nội ngã đồng 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  
 Nên cùng có một, khác  
 Hai đều không thể nói.  
 Có, chẳng có, cùng không  
 Các tông đều vắng lặng  
 Trong muốn khởi vấn nạn  
 Rốt cuộc không thể nêu.

Bồ-tát Thánh Thiên tạo luận đã xong, lại nêu bày việc diệt tà, tiếp nói tụng:

Tôi còn vì lửa tông tà cháy  
 Dùng sữa chánh giáo Như Lai tưới  
 Lại quạt nhân minh gió rộng lớn  
 Ai dám như bướm lao vào lửa.

**HẾT**

SỐ 1571/10  
**ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN  
THÍCH LUẬN**

*Tác giả: Bồ tát Thánh Thiên.*

*Giải thích: Bồ tát Hộ Pháp.*

*Hán dịch: Đồi Đường, Tam Tạng Pháp sư Huyền Tráng.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

**QUYỂN 1**

**Phẩm thứ 1: PHÁ CHẤP THƯỜNG, phần 1**

*Lạy Đấng Tuệ diệu như mặt trời*

*Tỏa sáng trừ tối mở mắt tịnh*

*Truyền lời vi tế Luận Quảng Bách*

*Hành theo trăm Thánh con giải thích.*

*Luận nêu:* Vì nhằm chỉ rõ những tà chấp về ngã, ngã sở, sự, tánh tướng đều không, tạo phương tiện khai thị ba môn giải thoát nên tạo ra Luận này. Sự kiến chấp về tánh là phương tiện, đầy khởi tướng phân biệt, theo đây giữ lấy sự, tướng làm chỗ dựa nên sinh vui thích với nguyện tà. Đã làm rõ sự không hai, tức là chẳng phải có, sự của ngã sở lược nói có hai loại: thường và vô thường. Sự thường trụ là thù thắng, tịch tĩnh, an lạc, chúng sinh nghe thích vô vi thanh tịnh rộng lớn, nên phần nhiều sinh vui mừng. Sự vô thường thua kém có thể dẫn đến các khổ, chúng sinh thấy sự thiêu đốt của lửa dữ nơi khổ

nên phần nhiều sinh chán lia. Do vậy Luận này, trước phá chấp nơi sự thường, nên nói tụng:

*Tất cả là quả sinh  
Do đó tánh vô thường  
Nên trừ Phật không có  
Như thật hiệu Như Lai.*

*Luận nêu:* Các hữu tình nơi thế gian hay chấp chặt vào các thứ câu nghĩa thường trụ của những 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 nên so sánh tùy duyên mà sinh, như các sắc thô. Nếu không phải duyên sinh thì Thể dụng không thù thắng, nên không thể sinh, như các hoa đóm. Nếu chấp nhận nghĩa tùy duyên sinh, thì nhất định có hoại diệt, như quả đã sinh. Vì vậy, Đức Phật nói các hành là vô thường, theo duyên sinh diệt, như những khổ vui. Thế nên chỉ có Đức Phật là thuyết giảng không điên đảo, được gọi là Như Lai, thấy rõ tất cả cảnh giới không hề ngăn ngại. Nếu thế những nơi khác quả dụng không sinh thì ở đây nên là thường? Quả đã không sinh thì không thể so sánh, nên thuận theo duyên sinh. Tuy vậy quả dụng đã không thể sinh ra, như vĩnh viễn diệt không còn, tức ví như chẳng có. Để làm rõ lời này, khiến nghĩa ấy được quyết định, nên lại nói tụng:

*Không có thời phương vật  
Có tánh chẳng duyên sinh  
Nên không thời phương vật  
Có tánh mà thường trụ.*

*Luận nêu:* Các pháp có tánh nhất định tùy duyên sinh, như những khổ vui. Nếu không phải là duyên sinh, thì nhất định không có tánh, như các hoa đóm. Ở đây nếu có tánh, nên từ duyên sinh, nếu từ duyên sinh thì diệt tất gắn liền, không thể có thường trụ. Đã nói như vậy, hoặc lại các pháp tất dựa vào duyên sinh mới nhận biết có

tánh, như pháp hiện tại. Nếu chẳng duyên sinh tức không có tánh, như pháp vị lai. Vì biện giải nghĩa này nên nói những lời không có thời phương. Đây là nhằm làm rõ những gì đã nói để quyết định lý ấy. Hoặc thời, hoặc phương, hoặc vật có sai biệt, hiện có khắp tất cả xứ đều không tranh luận. Như nói BỒ-tát trụ theo pháp tuần tự quán, ở trong các pháp không thấy một chút pháp nào vượt ra ngoài duyên sinh. Lại, đây chẳng phải là phương tiện ân cần của xứ. Vì sao? Tụng nói:

*Đều là nhân có tánh.*

*Luận nêu:* Tuy phương tiện ân cần kia an lập thường, nhưng rốt cuộc không thể nói có đạo lý. Như vậy câu nghĩa nơi chủ thể lập, đối tượng được lập, một phần nơi chỗ dựa là không hoàn toàn thành tựu. Đã không chấp nhận có các nghĩa đồng loại khác, vì đồng dụ thiếu sót, nên tỷ lượng không thành. Giả sử miễn cưỡng mà nói, thì chung cuộc trở thành phi lý. Vì sao? Tụng nói:

*Có nhân tức chẳng thường.*

*Luận nêu:* Nếu như ở đây miễn cưỡng nói tánh thường có nhân, nhưng đã chấp nhận có nhân, tức là tánh chẳng thường. Như lửa khô bùng cháy tương ưng với chỗ sinh, nhân ấy liền có thể tác hại đến căn bản, tuy không có sinh nhân nhưng có liễu nhân. Vì chung có nhân, tức là trọn thành.

Lại nữa, có kẻ chấp tất cả tánh đều là thường. Nếu lập tất cả đều là tánh vô thường, thì cùng thiếu sót đồng dụ, nên tỷ lượng không thành. Ở đây, cũng không phải, vì đồng với lỗi trước.

Lại nữa, ở kia tuy lập tánh ân là thường, nhưng lập tướng hiển bày là có sinh diệt, do đó đủ để có thể làm rõ tánh vô thường, ngăn phá tánh thường, ngăn bỏ luận kia, cho tướng hiển bày là thường và chẳng phải có. Nếu nói tướng hiển bày cũng không sinh diệt, tức phần vị trước không giảm, phần vị sau không tăng, thì các người tạo

luận nhằm thực hiện gì, vì sao tạo? Nếu cho các pháp tuy có ẩn hiển nhưng không sinh diệt, điều này cũng không đúng. Hai phần vị trước sau nếu không sai biệt, thì không có tăng giảm, nên có cái gì ẩn hiển? Lại lia Thễ ra thì không có phần vị nào khác biệt, phần vị có ẩn hiển, Thễ cũng nên như thế. Ông tuy không muốn Thễ có sinh diệt, nhưng lý bắt buộc như vậy, tất phải tin nhận. Như thế hai phần vị trước sau đã lập, nên ẩn hiển chẳng phải thường, là đồng với pháp dụ, do đó tôi lập tức không đồng với ông. Vì lập thường là đồng dụ, nhất định chẳng phải có.

Lại nữa, nghĩa đã lập nên tất phải có nhân, không chỉ khởi tâm liền có thể thành lập. Thế nên tụng tiếp nói:

*Vì không nhân muốn thành  
Chân kiến nói chẳng có.*

*Luận nêu:* Các hữu tình theo tỷ lượng có thể thành lập những nghĩa lý khác không thể chấp nhận, đó gọi là chủ thể lập. Nếu lia chánh nhân thì chỉ có ngôn thuyết, tự ý nêu bày hư giả, nghĩa chung cuộc không thành. Có nơi nói không nhân nhưng nghĩa có thể thành, có các đối tượng được lập thì tất cả nên thành, cho dù tất cả thành, ông nay tiếc gì, tôi cũng không tiếc, điều đó tự không thành, nên tất cả đều thành, ông cũng không chấp nhận.

Lại nữa, có thiên chấp khác cho thanh của Minh luận là thường, đầu không đọi duyên, sau không hoại diệt, tánh tự có thể hiển bày, nghĩa vượt quá các căn, là lượng quyết định từng không sai trái. Hiện lượng, tỷ lượng, nương theo chỗ thấy của sĩ phu, sĩ phu có thấy biết sai lầm là nghi ngờ về nhân, nên hay nương vào lượng đều khó tin nhận. Điều này cũng không phải. So với những gì đã nói trước chẳng phải là yêu thích lỗi lầm, do không cùng lia. Nếu theo đối tượng nương dựa thì sĩ phu và kiến giải đều có lỗi lầm, các lượng của chủ thể nương dựa cũng có lỗi. Nhận thức và sự bàn luận của ông cùng thầy ông đã có lỗi lầm, làm sao có thể tin? Lời ông nói ra



liên trở thành tự hại. Nếu ý ông cho: Ngôn từ của ông và thầy ông đã nêu ra, cũng là định lượng. Âm thanh còn lại chẳng phải là điều ấy, vì không có tỷ lượng, chỉ yêu thích tự tông, lại cũng tự trái với nghĩa của tông đã lập. Lại dùng tỷ lượng lập thanh của Minh luận cho chẳng phải là sĩ phu tạo, Thế là thường trụ, nhân và đồng dụ, nên lại cần thành tự. Nếu như lại có thể thành tức là tự hại. Lại thanh của Minh luận cùng với những âm thanh khác đồng là tánh của âm thanh, vì sao chỉ nói âm thanh này là thường, âm thanh khác là vô thường cũng không thể nói? Người khác tự chấp nhận âm thanh là vô thường, do sĩ phu tạo nên chẳng phải là thường, nay tức không chấp nhận là thường trụ. Pháp tánh quyết định, đâu có tùy theo Luận giả chấp nhận hay không chấp nhận mà thành thường hay vô thường. Không thể nói tánh của tất cả các pháp tùy theo nhận thức sai biệt khiến thể ấy chuyển biến. Một vật cùng lúc có nhiều thể tướng, lại cùng trái nhau, nên không có đạo lý. Nếu pháp tùy theo tình người suy tính mà chuyển biến, thì nên xả bỏ tự tông chỉ giữ lấy những kiến giải khác, lại lập thường. Đạo lý đã nói chỉ căn cứ vào pháp khác, không đồng với pháp, nên chỗ lập không thành. Hoặc xả bỏ tự ý, cho nên tông kia không thể mặc sức suy xét, chỉ dựng nên lời nói hư giả, đều không có nghĩa thật.

Lại nữa, có chấp khác nói chỉ dụ cho pháp khác, tức gọi là chủ thể lập. Vì pháp khác hiện hữu khắp, tỷ lượng vốn bị ngăn che do các nghĩa khác, nên hiện thấy là những duyên lẫn lộn che lấp tướng, nên nghĩa có thể hiển bày, nhất định là nghĩa này. Lại nói như vậy: “Các pháp được tạo tác đã là vô thường, tức nên biết không phải lý tạo tác có thể thường trụ”. Nói như vậy là để hiển bày pháp khác quyết định. Điều ấy cũng không đúng. Do tùy ý mình nói thì không thể như thật, để hiển bày chánh lý. Vì sao như thế? Vì chỉ hiển bày nghĩa khác để ngăn che sự cảnh, gọi là đồng dụ, hai phần pháp - dụ khác nhau đều tiến hành có thể gọi là hiện có khắp. Nếu không đồng dụ thì làm sao có thể hiện bày khắp, nên không thể cho tự thể tự hiện có khắp.

Lại nữa, các tỷ lượng muốn ngăn chặn nghĩa khác, phải có đồng pháp sau đây mới thành tự. Đồng pháp nếu là không thì dị pháp tức nên chẳng phải có, vì lia hai tự pháp đồng dị đó ra, lại không thể có câu nghĩa nào khác. Do đây liền phá tướng ngăn che chỗ hiện thấy, những duyên xen tạp có thể bày rõ nơi nghĩa. Lại vì không thấy chỗ tạo tác là nhân, muốn thành lập có thường, chung cuộc không có nghĩa ấy, do tất cả xứ chưa từng thấy có. Nên nói tụng:

*Thấy chỗ tạo vô thường  
Là chẳng tạo thường trụ  
Đã thấy không thường có  
Nên nói tánh thường không.*

*Luận nêu:* Thấy đối tượng được tạo tác đều là vô thường, cho điều chẳng tạo tác 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 là có thể tánh, thì những điều chẳng tạo tác nên thừa nhận là không có thể tánh. Do không phải nhân tạo tác đối với các an vui mà có, và chưa từng thấy những thứ không có như lông rùa, sừng thỏ đều có thể đạt được. Như vậy, chẳng phải tạo tác là trái hẳn với chủ thể lập, do chỗ dựa nơi tự tướng không phải là chủ thể lập chính thức, vì không như thế. Các nhân trái nhau nếu không gặp ngăn ngại, sẽ cùng nhau thừa nhận, vậy là đối với tự cảnh nơi chủ thể lập sẽ trái với tự tướng sai biệt. Nay đối với chỗ dựa này cùng thừa nhận là có, nếu không cùng thừa nhận, không cho phép nương vào đây để tranh chấp giữa thường và vô thường, nên không phải là nhân tạo tác, không thể trái với chỗ dựa nơi tự tướng. Có người giải thích lời này: “Tôi nay không chấp nhận, ngoài tự cực vi có cực vi phân tán, nên nhân trái ngược này không tự hại mất”. Giải thích như thế là không phải. Người kia đã dựa theo tông tướng kiến lập tất cả pháp thường là có, há chẳng nhọc công phân biệt về tự tán, có không? Như vậy, người giải thích các vô vi như không v.v... đều không thừa

nhận là có, không thể cho là khó. Các cực vi như sắc v.v... tuy nương vào thể tục cho điều đó là có, nhưng đều là đối tượng tạo tác, nên chẳng phải là nhân của đối tượng tạo tác, tức nghĩa không thành. Nếu như vậy thì không thành nhân trên đây, tạo lỗi trái ngược cũng không được thành. Trong tụng nêu: *Nên nói tánh thường không*, chính là phá trừ tánh có của đối tượng nương dựa là không, bao gồm biện biệt về tánh không của chủ thể nương dựa là thường trụ. Nếu nói các không không thật sự có tánh, thì đối tượng nương dựa là không nên nghĩa của nhân không thành, sao có thể trái hẳn với tự tướng của pháp có. Điều này cũng không đúng, vì chỉ nói ngăn dứt 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 đối tượng 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 các thứ lông rùa, sừng thỏ của dị loại thì nên có, vì thể trái hẳn với tự tướng của pháp có. Lại nói tụng:

*Phàm phu vọng phân biệt  
Cho không đều là thường.*

*Luận nêu:* Tùy có đối tượng nhận biết đều không chân thật, nhận biết không rõ ràng nên gọi là ngu phu. Ở nơi địa tâm tư luôn luôn tự an xử, tìm cầu phân biệt tánh tướng của các pháp, trong đó hoặc có sự thấy biết mãnh liệt, vượt qua nẻo đường phân biệt hư vọng để hành, đều trông cậy vào đối tượng nhận biết, đều tự kiêu hãnh cất lên, cùng phát khởi luận khác thành lập Sư tư (Thầy dạy), đều chưa đoạn trừ lưới kiến chấp vô minh tăm tối bao trùm tâm ý, như ở trong mộng các đối tượng duyên đều hư giả, không phải như mộng, trí sáng suốt suy xét về các không, thường trụ thật có, nên có thể tin.

Lại nữa, có những Thích tử khác chấp hư không v.v... là thật có, thường trụ, nên Khế kinh nói: “Hư không không sắc, không

thấy, không đối, sẽ nương dựa vào đâu? Nhưng nhờ ánh sáng nên hư không hiện bày”. Nghĩa kinh ở đây nói, thật có hư không thường trụ không sắc, không thấy không đối, 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, hư không như vậy tức nên không có thể tướng. Vì nhằm giải thích vấn nạn này, nên nói hư không dung nạp có đối đãi với màu sắc như ánh sáng v.v..., là lấy quả hiển bày nhân tức có thể tướng thật. Lại nói hư không là nơi chôn nương dựa của gió, chẳng phải không có thể tướng có thể làm nơi nương dựa. Ở đây cũng không như vậy, vì chẳng phải là nghĩa của kinh. Nếu cho hư không là pháp có quả thì phải có sinh diệt, nên sinh diệt tùy theo đó, thể tức là vô thường như sắc, tâm v.v... Nếu không sinh diệt tức nên không có thể tướng, như lông rùa v.v..., là hiển bày phong luân lìa tụ đồng loại, không phân biệt chỗ dựa như Địa luân v.v... Do đó kinh nói: “Phong luân dựa nơi hư không, không ngăn trở phong luân. Niệm trước đồng loại đồng tụ với hiện tại, sinh khởi nên có chỗ dựa, vì thế mới nói như vậy. Do hiển bày hư không chẳng có đồng dị sinh khởi nhưng có chỗ dựa như quá khứ v.v... không thật có riêng thể tướng thường trụ”. Lại, kinh nói: “Hư không không sắc, không thấy, không đối, sẽ nương dựa vào đâu? Không thấy các vật như sắc thọ v.v... thật có, không có đồng dị sinh khởi chỗ dựa”. Lại hiển bày hư không nhân nơi ánh sáng v.v..., dựa theo để thể tục giả thiết lập là có, như nhân nơi sắc v.v... giả lập bình v.v..., vì thế lại nói: “Nhưng nhờ vào ánh sáng nên hư không hiển bày”, không thể dựa vào đấy liền nói là hư không, lìa ánh sáng v.v... mà thật có thể tướng, tuy nhân nơi bóng tối cũng lập hư không. Nhưng trong bóng tối thì mắt có chướng ngại, hoặc có trừ diệt chướng ngại này lại không có đối tượng thấy, nên không thể phân biệt rõ vật khác có không. Vì thế không nói: “Nhưng nhờ vào bóng tối mà hư không hiển bày”. Ở trong ánh sáng, mắt không bị chướng ngại, nếu thấy không có vật chướng ngại khác, tức thì dựa vào đây giả lập hư không, chớ hủy báng hư không là giả

cũng chẳng phải là có, do đó không nói không có hư không. Lại, nếu hư không thật có thể tướng, là nhờ vào ánh sáng nên hiển bày, tức nên như màu xanh đỏ có sắc, có thấy, có đối, có dựa. Kinh không nên nói là không sắc, không thấy, không đối, không dựa, vì thế tục là giả có, nên không có lỗi lầm này. Dựa vào sắc không ngăn ngại giả lập hư không, nhưng không tương ưng với tánh ngăn ngại v.v... Lại, hư không này không thuộc về bốn đế, tuy cho là thật có, nhưng tất nên thừa nhận, là đối tượng nhận biết rõ của trí có phân biệt, trừ năm thức thân đã dẫn dắt ý thức, các phần hữu lậu còn lại không nhất định nằm ngoài phân ý thức phân biệt, quyết định không thể duyên nơi cảnh thật có. Nên nói tụng:

*Người trí nương thế gian  
Cũng không thấy nghĩa này.*

*Luận nêu:* Những người có trí, nương dựa nơi thế gian thuận theo thức phân biệt, đối với hư không tuy lại chuyên tinh nguyện cầu nghĩa thật, cho đến phần nhỏ cũng không thể được, chỉ thấy nương vào danh khởi phân biệt, tựa như các loại ảnh tượng của hư không.

Lại nữa, vì phá chấp về không v.v... như trước do hiện bày đầy khắp, thế là thật có thường, nên nói tụng:

*Không chỉ có một phần  
Đủ khắp tất cả phần  
Nên biết mỗi mỗi phần  
Đều riêng có phần có.*

*Luận nêu:* Thời phương vật loại đều có sai biệt, do đây nói là phần, là không và các phần tương ưng kia, nên gọi là có phần. Chẳng phải là một có phần thường trụ chân thật, cùng với tất cả phần tương ưng khắp các nơi. Lại chớ khiến cho phần tương ưng ở đây, mỗi mỗi hiện hữu khắp cùng tương ưng với tất cả, nên có phần này, theo chỗ tương ưng nơi các phần sai biệt thành vô lượng phần, tức các phần

này không đợi thứ khác dựa vào để nói là hư không, hoặc các vật loại khác. Thế nên những điều ông đã nói về không v.v... là thật có, thường trụ, theo nghĩa nhân hiện bày đầy khắp là không thành. Nếu nói không v.v... cùng do phân biệt giả lập phương phần, nên không có lỗi, thì điều ấy cũng không đúng, vì thật sự không có phương phần, nên không lia lỗi như trước đã nói. Bình v.v... 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 cùng với nghĩa là trái nhau.

Lại nữa, danh ngôn sai biệt như hư không v.v..., chỉ dựa nơi các phần hòa hợp mà lập, nên phân biệt giả lập là có phương phần, như chỉ dựa vào sắc kia cùng hòa hợp, lập nên vô số danh ngôn như cung điện v.v... Ý này là hiển bày các âm thanh như hư không chỉ nương vào cảnh giới thể tục để lập. Lại, nếu có thể nói có phương phần, tức nên như màu xanh v.v... thì không thể nói tánh của hư không là thường, thật có, hiện hữu khắp. Tức là chủ thể lập, đối tượng được lập về chỗ dựa của một phần là không thành.

Lại nữa, hoặc có kẻ chấp về thời là chân thật thường trụ, do thấy các duyên như các chủng loại v.v... hòa hợp có thời sinh quả, có thời không sinh, tức là thời có tác dụng, hoặc mở rộng hoặc thu hẹp, khiến các cảnh nhánh theo đó được tươi tốt hay khô héo. Nhân đã nói ở đây là có đủ lia, hợp, do đó quyết định nhận biết là thật có thời. Thời đã chờ đợi nhân đều không thể thấy, không thấy nhân nên vì thế nói là không sinh, do không sinh nên tức nhận biết là không diệt. Không sinh không diệt nên lại nói là thường. Vì phá trừ chấp kia, nên nói tụng:

*Nếu Thể pháp thật có  
Rộng hẹp dụng đạt được  
Đầy định từ tha sinh  
Nên thành quả được sinh.*

*Luận nêu:* Thời dụng thu hẹp mở rộng chờ đợi duyên khác mới lập, nên dụng của thời này tùy theo duyên biến chuyển. Thể tướng nếu không lấy bỏ khác nhau thì các thời có tác dụng hưng phế không thành. Lại, tác dụng của thời dựa vào duyên khác mà chuyển, như sắc v.v... của địa nhất định là vô thường, tức lấy sự việc này là đồng pháp. Dụng đã dựa nơi thời thì sao là thường trụ, nên thời thiện nói như vậy: “Gió nghiệp dẫn dắt các đại chủng có sai biệt, tự loại làm nhân lần lượt nối tiếp, tuần hoàn thay thế, cuối cùng trở lại ban đầu, theo duyên không giống nhau, lạnh ấm tiếp xúc khác, phân chia phần vị sai biệt gọi là thời”. Thời tuy có đủ nhân duyên sinh diệt, giống như nối tiếp ẩn khuất khó nhận biết, đâu thể đem điều không nhận biết nói là không có nhân chăng?

Lại nữa, có kẻ chấp thể của thời cũng thường cũng hiện bày khắp, thân chứa vô lượng công năng sai biệt, ngoại duyên phát khởi các tác dụng, mầm cây cùng quả theo dụng sinh thành. Điều ấy cũng không đúng. Thể của thời làm chỗ dựa nếu không chuyển biến thì công năng của chủ thể nương dựa há có thể tiếp xúc phát khởi? Không thấy chỗ dựa nơi chủng loại là không biến đổi, nhưng có công năng sinh trưởng mầm v.v..., tức là nhân duyên của công năng có đầy đủ tác dụng sinh thành mầm v.v..., đâu cần vọng chấp cho là không có thời dụng? Lại nói tụng:

*Nếu lia quả được sinh  
Không có nhân năng sinh  
Thế nên nhân năng sinh  
Đều thành quả được sinh.*

*Luận nêu:* Các pháp cần đợi từ quả của đối tượng sinh, có thể dụng thù thắng mới được gọi là nhân. Nếu không có đối tượng sinh, thì chủ thể sinh há có? Do từ chỗ chấp về nhân của chủ thể sinh, tất đợi pháp khác mới thành nhân riêng, như các thứ khổ vui v.v... nhất định là vô thường, há không nhân nơi pháp trước có thể dụng, về sau

khi quả sinh thì tên gọi của nhân mới hiển bày, như các duyên bên ngoài trước có thể dụng, pháp của quả sinh rồi mới được mang tên là duyên. Thời cũng như vậy, thể thường hiện bày khắp, bao hàm đủ các loại công năng sinh trưởng, lúc các quả sinh thì tên gọi dụng mới hiển bày. Lại, quả chưa sinh cũng được mang tên là nhân, vì đợi quả đương lai, như gieo lúa mạch. Ông đã lập thời, thể ấy thường hiện hữu khắp, bao hàm đủ vô số công năng sinh trưởng. Các công năng và thể đã chấp nhận không khác, thì công năng tức nên đồng với thể, mỗi mỗi đều thường hiện hữu khắp. Tức là khởi dụng lúc sinh một quả thì ở nơi chôn của một quả có thể sinh ra tất cả. Như vậy liền thành nhân quả tạp loạn. Tôi lập công năng đối chiếu với thời xứ của quả nơi đối tượng sinh là quyết định nên không có lỗi này. Ông lập công năng mỗi mỗi đều thường hiện bày khắp, không nên vội thừa nhận thời xứ quyết định. Nếu nói Luận chủ đã lập công năng đồng với lỗi ấy, thì điều đó cũng không đúng. Tôi lập công năng dựa nơi nhân duyên có vô số thứ sai biệt, chẳng phải là hiện hữu khắp, chẳng phải là thường, tùy tự nhân duyên có các loại sai biệt, thời xứ của các quả được sinh là quyết định. Vì vậy không khởi dụng lúc sinh một quả thì ở nơi chôn của một quả sinh khắp tất cả, do đây nhân quả không cùng tạp loạn, không giống ông lập thời cùng với công năng, đều là thường hiện hữu khắp trước sau không khác, thể nên chỉ riêng ông là có lỗi tạp loạn. Lại nói tụng:

*Các pháp tất biến dị  
Mới tạo nhân sinh khác  
Nhân biến dị như vậy  
Há được gọi thường trụ?*

*Luận nêu:* Thế gian cùng thừa nhận các pháp như công năng chỗ dựa chủng tử tất bỏ phần vị trước nhận lấy phần vị sau, thể tướng chuyển biến mới làm nhân như mầm cây v.v... sinh ra quả. Như vậy tánh của nhân về lý không có sai mất. Chỗ lập về nhân thường tức



nên cũng đồng như vậy, thể tướng chuyển biến mới có thể làm nhân. Đã chấp nhận chuyển biến thì không thừa nhận thường trụ, há không phải thể gian cũng chấp nhận chủng tử v.v... là quả chưa sinh thì phần vị thể tướng chưa chuyển, tuy không có tác dụng nhưng được gọi là nhân. Nếu không như vậy thì thể gian tuy giả danh để nói, nhưng thật sự là chủng tử v.v... sắp đến phần vị diệt. Chính có thể sinh quả mới được gọi là nhân. Bấy giờ chủng tử v.v... tất có biến đổi khác. Vậy không có căn trần, không diệt, không biến đổi, nhưng có tác dụng sinh ra các thức chăng? Ở đây, thể tướng cũng sắp diệt, nên chuyển biến có thể sinh ra các thức, do đó không trái nhau. Có Sư khác nói: “Căn trần đối chiếu với thức như đạo lý sinh diệt của chủng tử, mầm v.v..., tất cả pháp nhân quả không đồng thời”. Vấn nạn này đối với điều kia liền thành xa vời.

Lại nữa, cổ 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:

*Nếu xưa không nay có  
Tự nhiên thường làm nhân  
Đã nhận có tự nhiên  
Nhân tức là vọng lập.*

*Luận nêu:* Nếu tất cả các pháp xưa không nay có, cho là có, tự nhiên thường trụ làm nhân, thì pháp tức nên tự nhiên xưa không nay có, cần gì vọng lập tự nhiên là nhân thường trụ, vì đã thừa nhận tự nhiên, không chờ đợi nhân. Lại, thể tự nhiên thường còn không biến đổi, nơi phần vị của quả chưa sinh cho là chưa có thể sinh, nên phần vị pháp sinh của quả tức cũng như vậy, trước sau là một nên nghĩa của nhân không thành. Cho tự nhiên là thường tức có hai thứ lỗi. Nghĩa là lỗi về chỗ thâm nhận quyết định theo nhân duyên chủ thể sinh tự quả và lỗi do thấy có quả thô của đối tượng sinh, chứng thực có tự thừa nhận nhân thường vi tế. Nếu cho tự nhiên cần đợi các duyên hòa hợp

giúp đỡ mới có thể sinh quả, thì các duyên tuy riêng biệt, nhưng lúc hòa hợp giúp đỡ tự nhiên khiến khởi dụng chung. Một dụng chung này xưa không nay có. Vì thể thể của tự nhiên tuy thường có, nhưng trước không sinh quả, về sau mới có thể sinh, là cũng không đúng. Tự nhiên thường có, vì sao không khiến các duyên luôn hợp? Các duyên lúc hợp thì tánh của chúng tuy khác, nhưng cùng hỗ trợ cùng sinh một quả, trừ điều này ra lại không có dụng chung nào có thể đạt được. Lại, tánh của tự nhiên tuy ở nơi các duyên, phần vị cùng hòa hợp cũng không thể sinh, vì thể không khác biệt, như phần vị chưa sinh. Lại, thể tướng của pháp thường trụ là ngưng đọng, không thể chuyển đổi, duyên sao có thể giúp đỡ được? Nếu thừa nhận tự nhiên theo duyên chuyển đổi, như quả được sinh tức nên là vô thường, vì thể chỉ có các duyên vô thường hỗ trợ giúp đỡ để khởi thể dụng thù thắng, khác với phần vị trước mới có thể sinh quả đó, không phải chỗ lập thường có thể lia lổ trước.

Lại nữa, có các ngoại đạo kiến lập nhân thường, thời không chuyển đổi có thể sinh nơi quả, ở đây cũng nên dùng tướng của dụng trái với nhân làm dụ ngăn chặn loại bỏ. Lại nói tụng:

*Vì sao dựa tánh thường  
Mà khởi nơi vô thường  
Nhân quả cùng không đồng  
Thể gian chưa từng thấy.*

*Luận nêu:* Các hành sinh khởi tất giống như tự nhân, nên không thể nói sinh loại quả khác, há không hiện thấy từ ngọc báu Nguyệt ái dẫn xuất dòng nước trong suốt. Nhân quả khác loại, tôi cũng không nói từ nhân sinh ra quả. Thể tướng hiện có tất cả đều đồng, chỉ nói nhân quả trong nghĩa cùng sinh không lia nhau cùng quyết định tương tự. Do đối với thể gian chưa từng thấy có tướng nhân quả bất đồng như vậy. Thể gian cùng thấy quả thô vô thường, đều từ nhân vô thường kia sinh ra, đối chiếu nên biết quả tế là vô thường, cũng như

nhân của quả thô nhất định là vô thường, thế nên tánh pháp nhân quả như sắc v.v... cùng với tướng vô thường nhất định là không lìa nhau, nghĩa này là quyết định. Lại nói như vậy: “Tất cả quả tế đã nhân nơi sắc v.v... nhất định là vô thường, vì quả vô thường, ví như quả thô đã nhân nơi sắc v.v...”.

Lại nữa, có người khởi kiến giải như vậy: Không là thường, hiện hữu khắp. Nếu đối với một phần các duyên lúc hợp tức dựa vào phần ấy phát sinh thanh v.v... Nếu chỗ dựa hiện bày khắp, phát khởi âm thanh v.v... thì trụ nơi cảnh rất xa căn cũng có thể nhận biết. Vì phá bỏ kiến giải kia, nên nói tụng:

*Nếu một phần là nhân  
Phần khác chẳng phải nhân  
Tức nên thành nhiều loại  
Nhiều loại nên chẳng thường.*

*Luận nêu:* Nếu cho không v.v... lúc các duyên hòa hợp, một phần có dụng phát sinh tự quả, phần khác không dụng nên tự quả không sinh, thì không v.v... tức nên phần phân sai biệt, là thể dụng từng phần có sai biệt, tức nên như âm thanh v.v... nhất định là vô thường. Lại, thể không v.v... này luôn hiện bày cùng khắp, có thể làm chỗ dựa cho vô số tự quả, nên đây là chỗ nương dựa của đủ các loại tướng, như gấm vóc v.v... có thể chứng thực là chẳng phải thường. Lại, như trước đã nói, pháp thường là ngưng đọng không thể chuyển đổi, duyên nào có thể giúp đỡ? Chỗ chấp về không v.v... nên cũng như vậy, thể đã thường trụ, tuy các duyên hòa hợp sao có thể phát sinh tự quả như âm thanh v.v...?

Lại nữa, có người khởi kiến giải như vậy: Lúc một phần khởi chỉ từ một vật, các quả như đại v.v... lần lượt chuyển biến đổi khác, tăng trưởng sai biệt. Các quả như đại v.v... chuyển biến nên vô thường. Tự tánh của một vật không chuyển biến nên là thường. Điều ấy cũng không đúng, vì nghĩa trái nhau. Các đại chủng đều dùng tự

tánh làm thể. Các đại v.v... lúc chuyển biến thì tự tánh nên chuyển biến, do đó tự tánh phải là vô thường, vì thể không khác biệt, cũng như đại v.v... Lại, tự tánh này thể của nó hiện hữu cùng khắp, khi một phần chuyển biến thì thể của vô lượng phần còn lại không khác nhau, nên cũng chuyển biến theo. Tức là lúc một phần một pháp phát khởi, thì các phần khác pháp khác đều nên cùng khởi. Nên thể như vậy là có tác dụng, nên quả như đại v.v... phải là vô thường. Lại, do tụng trước gồm phá cả chấp này, vì chỗ chấp kia cho tự tánh hợp thành từ ba phần tối thắng, đó là *Tát đóa*, *Lạt xà*, *Đáp ma*. Thứ nhất là *Tát đóa*, tánh ấy sáng rõ. Thứ hai là *Lạt xà*, tánh ấy xao động. Thứ ba là *Đáp ma*, tánh ấy tối tăm. Ba tánh này mỗi mỗi thứ có rất nhiều tướng dụng, đều là những sự thọ dụng của Thần ngã. Ngã lấy *Tư* làm tánh, lúc *Tư* có những thọ dụng, tánh *Lạt xà* vội vã báo cho *Tát đóa* khiến phát khởi vô số công năng chuyển biến. Ba pháp hòa đồng tùy nơi một phần, biến thành các đại chủng v.v... chuyển gọi là tối thắng. Ví như biển lớn nước vốn trong lặng, tùy theo một phần các làn gió kích động biến thành vô số các lớp sóng lớn nhấp nhô. Như vậy chỗ chấp về tự tánh tối thắng, một phần có dụng biến thành đại chủng v.v..., phần còn lại không có chủ thể chuyển biến và đối tượng được chuyển biến, đây tức là tự thể nên thành vô số. Thành vô số nên nhất định là chẳng phải thường, như tướng của quả như đại chủng v.v... chẳng phải thường trụ. Lại, ba tự tánh mỗi mỗi đều có rất nhiều tác dụng như rõ ràng, xao động, tối tăm. Tác dụng của tự tánh đã thừa nhận là đồng thể, do tánh theo dụng nên thành nhiều thể, vì tự tánh tối thắng không sai biệt, tức là thể tối thắng cũng nên nhiều. Thể tối thắng của tự tánh thành nhiều tức nên như đại chủng v.v... nhất định là vô thường.

Lại nữa, có người chấp cực vi là thường, là thật, chúng hòa hợp cùng giúp đỡ nên có những sự sinh thành, tự thể không thiếu để khởi các quả. Điều ấy cũng không đúng, nên nghĩa không thành. Nếu chấp nhận hòa hợp tất có phương phần, đã có phương phần thì nhất định là

vô thường. Nếu nói cực vi thể hòa hợp khắp không có phương phần, thì điều này cũng không đúng. Vì sao? Tụng nêu:

*Ở nhân tướng tròn nhỏ  
Nơi quả tức chẳng có  
Cho nên các cực vi  
Thể chẳng hòa hợp khắp.*

*Luận nêu:* Nếu các cực vi thể hòa hợp khắp, không có phương phần nên không phải là phần ít hòa hợp, thể thì các cực vi nên đồng một xứ, quả thật nên cùng với tự nhân hòa hợp khắp, tức không có xứ riêng, nên cũng là tròn nhỏ. Nếu như vậy tức nên chấp nhận tất cả câu nghĩa đều vượt quá cảnh giới nhận biết rõ của các căn. Do chỗ dựa của kiến giải có thể nhận biết các thứ còn lại, tức là trái ngược với tự tông của thể gian. Nếu nói quả thật tuy cùng với thể của tự nhân hòa hợp khắp không có xứ sở riêng, nhưng do sức tích tập của lượng công đức, khiến quả thật cũng có thể thấy được. Nghĩa là các quả thật tuy không có trụ xứ phương cần sai biệt, nhưng do lượng công đức tích tập thù thắng, khiến chỗ dựa thật sự chẳng phải là đại mà tựa như đại, phương phần sai biệt rõ ràng có thể thấy. Ở đây chỉ có ngôn thuyết, còn nghĩa thì hoàn toàn không thật. Trước tôi nêu vấn nạn với ông về quả thật được sinh cùng với các cực vi đã không có trụ xứ riêng biệt, nên như cực vi vượt quá các căn cảnh, ông không thể biện hộ còn nói đến việc gì nữa. Nếu chỗ dựa thật sự hiện tướng như vậy, tức nên bỏ thật thể đồng với chủ thể nương dựa kia. Đã thành tha tướng tức nên xả bỏ tự tướng, cũng không thể nói, như Phả-chi-ca (Pha lê) không bỏ tướng trước lại hiện bày tướng khác, vì thể vô thường trước sau dị biệt. Ở đây nếu đồng với kia, tức nên xả bỏ thể thật. Đức nương vào thể thật, thể thật đã không có, đức cũng chẳng phải có. Không thật, không đức, thì cái gì hiện bày, ai là tướng? Vì thế có thể không nói quả thật được sinh không bỏ tự tướng để hiện bày tha tướng. Như vậy tức nên chỉ riêng đức là có

thể thấy, thật tánh hiện có đều vượt quá căn cảnh. Điều này cũng trái với tự tông của ông đã lập.

Lại nữa, có người nói cực vi có hình chất của nó, lại cùng trở ngại nên nơi chốn cư ngụ bất đồng. Tức là cực vi cư trụ tuy gần nhau, nhưng xứ sở đều riêng nên không hòa hợp. Nếu chấp nhận hòa hợp thì xứ là đồng hay là chẳng đồng, tức trái với tự chấp và có lỗi về phần. Có kẻ nói xứ sinh của cực vi đều khác biệt, tuy lại không gián đoạn, nhưng không tiếp xúc với nhau, đều căn cứ vào một phương cùng tránh nhau mà trụ. Tích tập sai biệt tựa như có phương phần, xứ sinh không gián đoạn giống như có lưu chuyển. Sát-na trước sau lần lượt nối tiếp có nhân có quả, chẳng phải đoạn chẳng phải thường. Vì cùng phá chấp kia, nên nói tụng:

*Ở nơi một cực vi  
Đã không nhận trọn vẹn  
Vì thế cũng không nên  
Cho nhân quả như nhau.*

*Luận nêu:* Các tướng cực vi đã nói như vậy, rốt cuộc không thể ngăn che lỗi về có phương phần. Vì sao? Tụng nêu:

*Vi nếu có phương Đông  
Tất có phần phương Đông  
Cực vi nếu có phần  
Vì sao là cực vi?*

*Luận nêu:* Các cực vi này đã có chất ngại, lúc mặt trời vừa lên, ánh sáng tỏa rộng tiếp xúc, hai bên Đông - Tây sáng rõ, hình ảnh đều hiện, dời theo ánh mặt trời hình bóng tùy chuyển. Nương nơi ánh sáng, xứ phát ra hình ảnh đã không đồng, nên biết cực vi nhất định có phương phần. Đã có phương phần thì trái với cực vi, như vậy cực vi liền có thể phân chia, nên như vật thô chẳng phải là thật chẳng phải là 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, chỗ chấp cực vi nhất định có phương phần, là chỗ dựa của hành, như chủ thể hành, phạm những nơi du hành tất có phương phần. Nếu không có phương phần thì không có đối tượng hành. Vì sao? Tụng viết:

*Nên lấy trước bỏ sau  
Mới được nói là hành.*

*Luận nêu:* Xứ tiền đến vui vẻ, gọi là lấy trước. Xứ thoái do chán lia, gọi là bỏ sau. Cần dựa nơi phương phần trước sau có sai biệt để khởi các dụng lấy bỏ mới gọi là hành. Lia bỏ phương phần mà hành là điều chưa từng thấy. Cực vi đã là chỗ dựa của hành dụng, nên biết cực vi nhất định có phương phần. Nếu không có đối tượng hành với hành dụng sai biệt, vậy nên bác bỏ cho hành ấy là không, do đó nói tụng:

*Cả hai nếu là không  
Hành ấy nên không có.*

*Luận nêu:* Nương vào phương phần trước sau để khởi dụng lấy bỏ. Phương phần nếu không có thì dụng cũng nên không. Nếu như vậy thì tuy có hành nhưng nên như bất động. Nếu ông bác bỏ cho không có xứ hành dụng hành, thế thì chỗ dựa nơi hành cũng không, tức chấp cực vi này liền vướng mắc nơi tà kiến. Lại, các cực vi nếu không có dụng của hành thì không thể tạo quả có phương phần. Nếu không tạo quả có phương phần, tức các thiên nhãn cũng không có đối tượng nhận thấy, thế thì tất cả câu nghĩa đã lập vượt quá các căn cảnh, tức thì dứt tuyệt danh ngôn, làm sao 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, nên như hoa đóm hoàn toàn không thật có. Vì hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Cực vi không phân đầu  
Phân giữa, sau cũng không  
Thế thì tất cả mất  
Đều không thể thấy được.*

*Luận nêu:* Nếu chấp cực vi là thường là một, không có ba thứ thời phần là sinh trụ diệt, không có ba thứ phương phần trước giữa sau, tức nên giống như hoa đốm nơi hư không đều là vật không thật, thế thì cực vi vượt quá các căn cảnh, không được tất cả mắt nhìn thấy, tự tha suy nghiệm đều không thể đạt được, do đó không nên cho là có thật. Ở đây đích thực phá trừ kiến chấp của ngoại đạo, cho cực vi là thường không có phương phần, vượt quá các căn cảnh, chẳng phải là đối tượng nhìn thấy của mắt, gồm cả việc hiển bày cực vi là vô thường có phần, chẳng phải vượt quá căn cảnh, mắt thanh tịnh nhìn thấy được.

Lại nữa, vì phá cái chấp nhân quả của cực vi là đồng xứ và hiển bày thể của nhân nhất định là vô thường, nên nói tụng:

*Nếu nhân bị quả hoại  
Nhân đó tức chẳng thường  
Thành ra quả và nhân  
Hai Thế không đồng xứ.*

*Luận nêu:* Các vật có chướng ngại, lúc bị chướng ngại khác bức bách, nếu không dời đổi xứ tất sẽ biến hoại. Như vậy, quả cực vi bị xâm hại bức bách, hoặc cùng nhận nhập nơi thể khác đồng cư, giống như đem dòng nước nhỏ rưới nơi đồng cát to. Hoặc lại nhập vào trong ấy khiến nó chuyển biến, như nước thuốc vi diệu rót vào đồng nóng chảy màu đỏ. Nếu thừa nhận như trước tức có các phần, đã cùng nhận nhập các phần phân tán, như vật cùng lia bỏ không cùng sinh quả, vậy nên không có tất cả các vật thô. Lại, nếu đồng với kia có các phần nhỏ bé, tức nên như thể kia là vô thường. Nếu chấp



nhận như sau tự nói về cực vi, thể có biến hoại thì đâu phải chờ nêu vấn nạn? Nếu không chấp nhận cả hai, tức nên thừa nhận cực vi hỗ tương tạo chướng ngại, nhân quả có xứ riêng. Do vật có chướng ngại, nên nơi chốn tất chẳng đồng, giống như các vật có chướng ngại chẳng phải là nhân quả. Lại nói tụng:

*Không thấy có các pháp  
Thường nhưng là có đối  
Nên cực vi là thường  
Chư Phật chưa từng nói.*

*Luận nêu:* Hiện thấy đá v.v... ở nơi trụ xứ của mình tạo chướng ngại đối với các vật khác đã là vô thường. Cực vi cũng như thế, vì sao là thường trụ đối ngại cùng với thường, hai pháp đồng thể lại cùng trái nhau, lý không phải như vậy. Lại có cách giải thích khác: Vật khác cùng hợp làm biến hoại nhân sinh, gọi là có đối. Không như thế thì cực vi đều có đối ngại. Đối ngại chứng thật là vô thường, nghĩa đó tức rõ ràng. Nếu cho cực vi tạo chướng ngại vật khác, người khác không hoàn toàn chấp nhận, nên phải lập riêng vật khác cùng kết hợp làm biến hoại nhân sinh. Ví như cực vi là vô thường, thể thì chỉ nên dùng nghĩa có thể sinh, chứng nhân tánh của cực vi nhất định là vô thường, vì sao trong tụng nói là có đối, nên biết nói như vậy là nghĩa có chướng ngại, tuy không hoàn toàn chấp nhận nhưng nghĩa của nhân thành, nên kẻ kia thừa nhận cực vi làm chướng ngại vật khác. Đã phá bỏ cực vi thì phương phần cũng theo đó hoại, vì nhân nơi quả của cực vi để chứng thật là có phương phần. Cực vi đã không thì quả tức chẳng có, duyên đâu để lập phương phần là thật thường? Lại, phương phần không nhất định phải chờ duyên mới lập, chỉ giả nêu đặt mà có, nên chẳng thật chẳng thường. Do trên đã nói về các nhân duyên, nên cho cực vi là thường, là điều chư Phật chưa từng nói, chỉ nói các hành đều là vô thường. Chỉ riêng bậc Đại sư của ta xưng là vị giác ngộ, đối với tất cả các cảnh, trí kiến đều không ngăn ngại.

Những điều giảng nói đều thuận hợp với chân nên hiệu là Như Lai. Vì xót thương đồ chúng tà kia không thể quay về tin nhận các hành là vô thường. Đúng thay, Đức Phật nói vô vi không phải là hành, sao lại phế bỏ thường? Nhưng chỗ lập thường không quá hai loại: Một là có đối tượng tạo tác. Hai là không có đối tượng tạo tác. Nếu có đối tượng tạo tác thì không gọi là vô vi. Nếu không có đối tượng tạo tác thì chỉ có danh tướng. Thế nên Khế kinh nói: “Khứ lai và ngã, hư không, Niết-bàn, năm thứ pháp này chỉ có danh tướng, đều không có nghĩa thật”.

## HẾT - QUYỂN 1

# ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 2

### Phẩm thứ 1: PHÁ THUỜNG, phần 2

Lại nữa, có chấp cho Niết-bàn là thật có thường lạc. Như Khê kinh nói: “Bí-sô nên biết! Có cảnh giới Niết-bàn, không sinh không diệt, vô tướng, vô vi, an lạc rốt ráo”. Ở đây cũng dựa nơi lý giáo trước tức nên phá trừ. Lại nói tụng:

*Lìa nhân buộc, chỗ buộc  
Lại không giải thoát thật  
Vì sinh thành thiếu dụng  
Nếu có cũng gọi không.*

*Luận nêu:* Trước đã nói đầy đủ về các thứ có câu nghĩa vượt quá cảnh giới hiện lượng đối với lúc tranh luận. Tất do quả sinh nên dùng tỷ lượng để an lập, không phải là cảnh giới Niết-bàn có thể có đối tượng sinh. Vì sao tỷ lượng nhận biết là thật có thường lạc? Nếu cho là có thể sinh tức trái với tự luận. Niết-bàn không có quả nên trái với các hành, vì thế thể của Niết-bàn chẳng phải là thật có. Nếu như cho là thật có, đối với thân tự dựa nơi thắng dụng không thành, sao gọi là giải thoát? Nếu khiến cho tự thân an nhiên tự tại, vĩnh viễn lìa trôi buộc nên có thể gọi là giải thoát. Ở đây đối với tự thân không có dụng như vậy, thế nên nếu như có thể đối với thân cũng không ích

lợi. Như vậy nhóm nào cho pháp là không dụng? Nếu thừa nhận có dụng tức đồng với hữu vi. Còn đã thừa nhận không dụng liền đồng với sùng thô. Những người có trí nhất định nên không thừa nhận, có dụng là vô vi không dụng là thật có, nên biết thể của Niết-bàn chẳng phải là thật có. Ở đây phiền não và tùy phiền não thuận sinh, sau thọ nhận các nghiệp quyết định gọi chung là phược. Do uy lực này khiến các hữu tình ở mãi trong lao ngục rộng lớn của sinh tử, nhận chịu các khổ dữ không thể giải thoát. Các phược chiêu cảm quả là năm thủ uẩn, gọi chung là đối tượng bị trói buộc. Quả khổ đã sinh ra hệ thuộc nơi nhân tập nên không tự tại. Thánh đạo hiện có có thể trừ diệt các thứ trói buộc, gọi chung là nhân. Nhân đây vĩnh viễn đoạn trừ phiền não, tùy miên, không dẫn dắt các nghiệp, không chiêu cảm khổ về sau, chứng đắc quả giải thoát lìa trói buộc. Quả giải thoát ấy chẳng phải lìa chủ thể trói buộc, đối tượng bị trói buộc cùng nhân tức riêng có thể thật. Nghĩa là từ lúc chủ thể trói buộc được giải thoát, chẳng phải ngoài chủ thể trói buộc riêng có chứng đắc giải thoát. Do đó, như thật chứng thấy phần vị riêng biệt, tức sự trói buộc kia không sinh, gọi là giải thoát. Đối tượng bị trói buộc cũng như vậy. Lìa phiền não trói buộc, an nhiên tự tại nơi phần vị sai biệt, gọi là giải thoát, không riêng có pháp. Nhân cũng như vậy. Tác dụng sai biệt lìa các phiền não, gọi là giải thoát. Lìa Thánh đạo ra không có pháp riêng. Vì vậy lìa nhân của chủ thể trói buộc, đối tượng bị trói buộc này, không riêng thật có Niết-bàn giải thoát.

Lại nữa, Niết-bàn nếu có, tất có chỗ dựa. Chỗ dựa này, hoặc là uẩn, hoặc là ngã tức lúc nhập Niết-bàn đều không thể thủ đắc. Nên nói tụng:

*Lúc cứu cánh Niết-bàn  
Không uẩn cũng không ngã  
Không thấy người Niết-bàn  
Nương đâu có Niết-bàn?*

*Luận nêu:* Trụ nơi phần vị Bát Niết-bàn vô dư y, uẩn trước vĩnh viễn diệt, uẩn sau không sinh, trong đó hoàn toàn không có các uẩn nối tiếp. Đã không thấy có người nhập Niết-bàn, nương vào đâu để nói có Niết-bàn chân thật? Nếu vào lúc ấy cũng chấp nhận thiết lập, có Bồ-đặc-già-la chân thật như thế, thì rơi vào phần Như Lai sau khi diệt độ nhất định là có xứ kiến sai lầm. Nếu vào lúc ấy không thiết lập có Bồ-đặc-già-la, tức trở lại đồng với lỗi trước. Người nhập Niết-bàn đã không thể thủ đắc, thế nên quyết định Niết-bàn là không thật. Do nơi thế gian đều chưa từng thấy người không tham v.v... là có tham. Nếu như lại cho có chỗ dựa của Niết-bàn, tức Niết-bàn là có chỗ dựa, nên như là tham, tánh đó là vô thường. Lại, nếu thể của Niết-bàn là có, tức có tướng duyên nên có thể nhận biết rõ, sẽ như sắc v.v... không ra khỏi sinh tử. Như nói Đức Thế Tôn nếu cầu thể của Niết-bàn là thật có, thì không ra ngoài sinh tử. Vì sao? Vì nói Niết-bàn là vĩnh viễn diệt trừ các tướng, lia các tán động. Nghĩa của Kinh này nói: Tất cả vọng kiến tán động của thế gian đều vĩnh viễn xa lia. Ở đây tướng của đối tượng chấp giữ, chủ thể chấp giữ đã phát khởi là hoàn toàn vắng lặng chứng đắc Niết-bàn vì vậy Niết-bàn quyết định chẳng phải là chỗ dựa xứ duyên của tất cả loại chấp có. Có chỗ nêu hai câu để nhận biết về thứ lớp ấy, Niết-bàn hoàn toàn diệt hết các tướng của đối tượng duyên, hoàn toàn lia bỏ tất cả những tán động của chủ thể duyên. Niết-bàn đã dứt tuyệt các tướng tán động, nên không thể dùng có để giữ lấy Niết-bàn. Nhưng kinh nói có cảnh giới Niết-bàn, là để phá bỏ kiến chấp cho là không có Niết-bàn. Có kẻ chấp sinh tử là vô thi vô chung, quyết định không có cảnh giới Bát Niết-bàn, nên Đức Phật nói có sự diệt trừ vĩnh viễn lửa dữ của các khổ do phiền não, là cảnh giới Bát Niết-bàn không sinh, không diệt, vô tướng, vô vi, cứu cánh an lạc. Lập đạo lý này là để hiển bày lửa sinh tử chẳng phải là luôn nối tiếp mãi mãi, không có kỳ hạn diệt trừ, vì từ các duyên sinh nên có tồn tại, cũng như lửa đốt cháy núi rừng ở thế gian. Nghĩa là khổ của sinh tử, tuy từ vô thi đến nay dựa vào các duyên sinh nối tiếp

không dứt, nhưng nếu gặp thiện hữu, nghe pháp tu hành, lúc Thánh đạo vô lậu hiện tiền, diệt hết các phiền não, không khởi các nghiệp, thì khổ sau không tiếp tục, gọi là Niết-bàn, ví như ở thế gian củi hết thì lửa tắt. Nhưng Niết-bàn này, do Thánh đạo chứng đắc là tịch diệt rốt ráo, lìa các tánh tướng, hoàn toàn dứt tuyệt tất cả hý luận phân biệt. Sở dĩ Khế kinh giảng nói rất nhiều đều là phương tiện để trừ bỏ kiến chấp sai lạc. Những người có trí nên hiểu biết đúng đắn, chớ cho Niết-bàn là có hoặc không. Nếu đối với sinh tử khởi các phân biệt, thì dễ tạo phương tiện khiến đoạn trừ sự phân biệt kia. Nhưng nếu đối với Niết-bàn khởi các phân biệt, thì căn bệnh sâu dày ấy thật khó có thể cứu chữa. Vì thế không nên chấp có không v.v. . .

Lại nữa, ngoại đạo Số Luận nói như vậy: Nhân quả tán hoại, hy vọng dừng dứt, chỉ có ngã tư duy lìa hệ thuộc là riêng tồn tại, bấy giờ gọi là Niết-bàn giải thoát. Vì phá trừ chấp ấy, nên nói tụng:

*Ngã lúc bỏ các đức  
Lìa ái có tư gì?*

*Luận nêu:* Tùy cảnh được hiện bày nên phân biệt thọ dụng, ông nói gọi là tư, tức chấp là ngã. Ở đây tất không lìa căn cảnh hòa hợp. Hai sự việc như vậy không lìa hy vọng. Vì hy vọng đầy đủ nơi căn cảnh hòa hợp nên theo cảnh được hiện, tư tức thọ dụng. Lúc Bát Niết-bàn thì hy vọng dừng dứt, nhân quả tán hoại, sao có thể có tư? Đã không có tư thì ngã cũng không có. Vì sao ông nói chỉ có ngã tư lìa hệ thuộc là riêng tồn tại, bấy giờ gọi là Niết-bàn giải thoát? Nếu ông lại cho lúc bát Niết-bàn tuy không có tư, nhưng có ngã tồn tại, thì điều ấy cũng không đúng. Nên nói tụng:

*Nếu có ngã không tư  
Tức đồng không thật có.*

*Luận nêu:* Tông của ông cho ngã tư là tánh tướng. Lúc bát Niết-bàn tư đã chẳng có, tánh tướng đều diệt, tức không thật có, vậy dựa

vào vật gì để nói có ngã? Nếu cho bấy giờ tuy không có dụng của tư, nhưng có chủng tử nên thể của ngã vẫn còn. Ví như nhãn căn thấy sắc là dụng, có lúc dụng mất nhưng thể của nhãn là còn. Điều ấy cũng không đúng. Nếu có chỗ dựa thì có thể có sự việc này. Vì sao? Vì công năng sai biệt, gọi là chủng tử. Chủng tử như vậy tất dựa vào nơi khác. Đã không có chỗ dựa làm sao có chủng tử? Công năng sai biệt của các hành đòi trước đã dẫn dắt trên thức, có thể sinh ra công năng sai biệt của nhãn thức, nên gọi là nhãn. Như thế nhãn căn tất định nương dựa nơi thức A-lại-da và bốn đại chủng. Nhân quả tán hoại trong vô dư y, hy vọng, tư duy tẩy đều diệt hết, hoàn toàn không có chỗ nương dựa, lại cho có thể của ngã là chủng tử, là không hợp lý. Lại, nếu chấp ngã tức là chủng tử, do đây phát khởi tư có tác dụng sai biệt, thì ngã này tức nên thuộc về tối thắng, có công năng thù thắng khởi lên các pháp. Lại, nếu chấp ngã là chỗ dựa của chủng tử, do đây làm nhân, có thể sinh ra quả tư, tức làm mất tự tông, vì tư tức là ngã và mất tư thì tánh của ngã rơi vào biếng trễ, chỉ là kẻ thọ dụng chẳng phải là người tạo tác. Nếu chỗ chấp ngã chẳng phải tức là tư, thì ông nay nên nói tướng của ngã như vậy. Nếu không nói tướng mà ngã thành tự, tức nên tất cả vọng chấp đều thành. Lại nói tụng:

*Có ngã chủng trọn vẹn  
Nhất định thường sinh tư  
Chính không ngã, không tư  
Các có mới không có.*

*Luận nêu:* Nếu cảnh giới Bát Niết-bàn vô dư y có chủng tử của ngã không hoàn toàn trừ bỏ sạch, tức nên quyết định sinh tư hiện khởi, ngã không khác nên cũng như phần vị trước. Nếu tư hiện khởi tức có tất cả, sao gọi là giải thoát khỏi trói buộc của sinh tử? Nếu nói trong ấy tuy có chủng tử của ngã, nhưng các vật dụng thiếu nên tư không thể sinh. Điều này cũng không đúng. Ngã không khác nên như phần vị trước, các vật dụng không thiếu. Lại, ông vốn chấp thể

của ngã là hiện bày đủ khắp, cùng với các vật dụng khác luôn cùng tương ưng, không có xứ riêng nên giống như tự có, vì sao lại nói các vật dụng có thiếu? Nếu nói các vật dụng đều thuộc tự ngã, tuy các vật dụng khác luôn cùng tương ưng, không thuộc về chính mình nên nói có thiếu, thì điều này cũng không đúng. Do xứ không khác biệt nên luôn cùng tương ưng, sao không thuộc về mình? Chỗ chấp như thế phần sau sẽ đã phá rộng. Nếu nói phần vị này tịch diệt rất ráo, vốn không có ngã, nay lại không có tư, nên tất cả chủng tử không có chỗ dựa, tức thì vĩnh viễn diệt không sinh hữu sau, như không có chủng tử cùng các duyên bên ngoài thì mầm v.v... không sinh. Như thế tức gọi là giải thoát rất ráo, chẳng phải không - chẳng phải có, chẳng phải đoạn - chẳng phải thường, chẳng phải khổ - chẳng phải vui, chẳng phải ngã - chẳng phải vô ngã, chẳng phải nhiễm - chẳng phải tịnh, dứt tuyệt các hý luận, là dứt hẳn thứ tà kiến bác bỏ cho là không có Niết-bàn, nên nói là thật có thường lạc ngã tịnh. Đây là phương tiện mà nói, không nên nhất định chấp trước. Đã không chấp có cũng chẳng bác bỏ cho là không, như thế mới gọi là chánh tri giải thoát.

Lại nữa, ngoại đạo Thắng Luận nói lời như vậy: Nếu có thể vĩnh viễn trừ sạch cội gốc của khổ vui, xả bỏ tất cả, chỉ ngã là riêng còn, an nhiên tự tại, không có đối tượng tạo tác thực hiện, thường trụ an lạc, gọi là Niết-bàn. Niết-bàn như vậy quyết định nên thừa nhận. Nếu chỉ có khổ diệt nhưng không có ngã tức là đoạn hoại, sao gọi là Niết-bàn? Lại, Niết-bàn này lia các trói buộc, tự tại là tướng, người trí vui mừng ưa thích, thể nếu hoàn toàn là không, thì có gì để vui thích? Đây chỉ có hư ngôn chẳng có nghĩa thật. Để phá trừ chấp kia, nên tụng tiếp theo nói:

*Nếu lìa khổ có ngã  
Tức định không Niết-bàn  
Vì thế trong Niết-bàn  
Ngã đều vĩnh viễn diệt.*



*Luận nêu:* Ông chấp tất cả các pháp như khổ lạc đều là đức của ngã, cho đến chưa diệt thì chúng luôn thường, gắn liền với chỗ dựa của tự ngã, vì sao ở đây cùng với ngã lại lìa nhau? Vì ngã không khác, nên như phần vị ở trước cùng tương ưng với pháp kia. Lại, khổ lạc v.v... trong vô dư y nên không hoàn toàn lìa chỗ dựa của tự ngã là đức của ngã, cũng như số v.v... Như ông đã chấp một đức hiện hữu khắp mọi đức là đức của ngã, nên thường cùng với ngã hợp, khổ v.v... cũng như vậy, vì sao lìa nhau? Như thế ngã này, đối với cảnh giới Bát Niết-bàn vô dư y, về lý là bức bách nên cũng cùng với các đức như khổ v.v... tương ưng, tức là Niết-bàn quyết định không có, ngã luôn bị trói buộc nên không giải thoát, sinh tử chỉ có các khổ tụ tập. Do lực của nhân duyên nên luân hồi từ vô thủy, vô minh mê hoặc vọng sinh ngã chấp. Nghĩa là ngã luôn bị lửa khổ thiêu đốt, sợ mất ngã nên không cầu giải thoát. Nếu như cầu thoát cũng không thể chứng được. Vọng chấp ngã nên các khổ luôn cháy bùng. Những người có trí dựa nơi thiện hữu chân thật nhận biết rõ không điên đảo về sự việc như thế rồi, vì muốn dứt trừ khổ lớn đang thiêu đốt dữ dội nên siêng năng tinh tấn tạo phương tiện như cứu lửa cháy đầu, được nước Thánh tuệ thường xuyên tưới vào, như chỗ củi đang cháy đỏ rực đã được dập tắt hoàn toàn, đạt an lạc tịch tĩnh, gọi là Niết-bàn. Như thế là khối thuần khổ lớn của sinh tử đang cháy bùng đã được diệt trừ vĩnh viễn, đạt đến Niết-bàn an lạc. Những người có trí ai lại không vui thích. Những người có trí không ai thân mắc trọng bệnh, vì sợ thân đoạn dứt nên vui thích với bệnh ấy? Chỉ có kẻ ngu tối mới làm việc này. Như các loài hữu tình trong địa ngục, tuy bị vô số thứ lửa dữ thiêu đốt, khổ lớn bức bách thường xuyên nhưng đối với tự thân lại luôn ái chấp sâu nặng, đều là do sức mạnh của các nghiệp ác đã tạo, vô minh vọng kiến lầm lạc trói buộc, chưa nhỏ sạch gốc rễ của phiền não là ngã kiến, khiến các hữu tình kia sợ hãi đoạn diệt. Người trí quán thấy các hành nối tiếp là không, không có ngã thuần là khối khổ lớn, lúc này khối khổ ấy đã vĩnh viễn đoạn dứt thì vì sao

lại sợ hãi? Cho nên nếu có thể lia bỏ ngã kiến, tất định vui thích Niết-bàn hoàn toàn vắng lặng. Do đó cũng có thể xả bỏ đoạn kiến, vì thấy ngã đoạn, gọi là đoạn kiến, không phải chỉ khổ đoạn mới gọi là đoạn kiến. Nên Khế kinh nói: “Vì thấy ngã, thế gian vĩnh viễn đoạn hoại, nên gọi là đoạn kiến”. Nói thế gian là hiển bày sự việc của ngã sở, chấp vào ngã và ngã sở là có thể tách chân thật, khi nghe đoạn dứt chỗ chấp kia liền sinh đoạn kiến. Nếu không có chỗ chấp thì không có đoạn kiến, chỉ dựa vào sự việc chấp trước nơi ngã và ngã sở, nên phát khởi hai kiến chấp đoạn, thường điên đảo. Bạc Đại sư vô thượng đã lập biên chấp kiến. Do vọng kiến này kích phát sinh tử khiến lửa dữ của khổ lớn tăng rộng, bức bách vô lượng hữu tình không trí. Vì vậy Đức Thế Tôn tán thán sự diệt trừ vĩnh viễn, lia dục đạt tịch tĩnh, an lạc tối thắng, khiến cho các hữu tình có thể hóa độ kia tâm sinh vui thích sâu xa. Như vậy, Niết-bàn chẳng phải là không, chẳng phải là có, diệu trí đã chứng đắc gọi là thắng nghĩa. Lại, là nghĩa thù thắng nhất trong các nghĩa, vượt qua nghĩa này lại không có nghĩa nào đáng cầu đạt, nên gọi là thắng nghĩa.

Lại nữa, có người nói như vậy: Pháp thường nhất định là có, vì thắng nghĩa để không sinh không diệt, chân thật tốt đẹp, có thể làm đối tượng duyên sinh ra Thánh trí. Điều này cũng không đúng, vì chẳng phải là thắng nghĩa. Nếu thắng nghĩa để là thật có, tức nên như sắc v.v... từ các duyên sinh. Nếu chẳng phải là duyên sinh, tức nên như lông rùa sừng thỏ. Thế chẳng phải là thật có, lại không đồng dụ có nhân không thành. Nếu như cho là nhân thành thì chẳng phải là thường trụ. Lại, thể của thắng nghĩa để nếu là có, tức nên như bình v.v... chẳng phải là cảnh của Thánh trí. Nếu Thánh trí chân thật duyên nơi cảnh hữu vi, tức nên như trí khác, chẳng phải là Thánh trí chân thật, không đoạn dứt phiền não, không chứng đắc Niết-bàn. Lý của thắng nghĩa để là chẳng phải là không, chẳng phải là có, chẳng phải là thường, chẳng phải là vô thường, muốn ở trong đó cầu một

chút tánh có, nhất định là không thể đạt được. Để hiển bày nghĩa này, nên tụng tiếp theo nói:

*Thà cầu nơi thế gian  
Chẳng cầu ở thắng nghĩa  
Do thế gian ít có  
Nơi thắng nghĩa đều không.*

*Luận nêu:* Pháp có của thế gian lược nêu có ba loại:

- (1) Pháp hiện được nhận biết, như các thứ sắc âm thanh v.v...
- (2) Pháp hiện thọ dụng, như các thứ bình lọ, y phục v.v... Hai pháp như vậy, thế gian cùng nhận biết là có, không đợi phải thành lập.
- (3) Pháp có tác dụng, như các thứ mắt tai v.v... Do những tác dụng ấy nên chứng biết là có.

Như vậy ba pháp này là đi vào cảnh giới thọ dụng được nhận biết rõ của thế tục.

Thế gian lại có ba thứ pháp không, nghĩa là cứu cánh không cùng tùy theo biên vực trước sau không của ba thứ có. vì phân biệt với không này nên nói là có ít. Lại, để nhận biết vọng kiến đã lập các pháp nên nói là có ít. Ba có ba không của thế tục như vậy là dựa theo thắng nghĩa mà nói, nên đều chẳng phải là chân thật. Vì thắng nghĩa để chẳng phải là có, chẳng phải là không, ngôn ngữ phân biệt đều không thể đạt đến. Thà ở trong sự hư giả của thế gian muốn cầu tánh có ít dễ, có thể đạt được, còn ở trong lý chân thật của thắng nghĩa để mà muốn cầu tánh có thì hoàn toàn khó đạt được. Do phần ít tánh có của thế gian này, đối với pháp kia hãy còn không có, hướng là tánh có khác. Nếu như vậy, thà vui với thế gian ít có như thế không cần nơi thắng nghĩa đều là không như thế. Vì ở thế gian tuy có vô số lỗi lầm tai họa, nhưng có một ít pháp có thể được thọ dụng, còn ở trong thắng nghĩa để không có một ít pháp, thì đâu có gì để thọ dụng. Không như

vậy, thì thắng nghĩa, thế gian có khổ, không khổ, nên đáng vui câu đáng chán bỏ. Ai là người có trí nhận biết nước không tiêu trở thành bệnh khổ nặng lại cầu uống nhiều. Thương thay thế gian ngu si điên đảo! Vui mừng ca ngợi sinh tử các khổ đang cháy bùng, chán lìa chê bai thắng nghĩa an lạc tịch tĩnh. Lời ngu si như vậy hà tất phải nhọc sức nghe nhận. Vì thế người trí nên chuyên cần tinh tấn quán các pháp không, đối với sinh tử khổ nên trừ bỏ nguyện tà, đối với niềm vui thắng nghĩa nên tu nguyện chánh. Đầy đủ ba môn giải thoát như thế, tuy lại trụ lâu trong biển lớn sinh tử, nhưng không bị lỗi lầm của sinh tử làm cho cấu nhiễm, an nhiên giải thoát tạo lợi lạc cho hữu tình. Do đầy khéo thông đạt câu nghĩa nơi Khế kinh, theo phương tiện thiện xảo chứng đạt pháp không, tuy ở nơi chốn lửa dữ nhưng không bị thiêu đốt. Tuy hiện bày sinh tử nhưng thường giải thoát.

\*\*

## Phẩm thứ 2: PHÁ NGÃ, phần 1

Lại nữa, ngoại đạo Thắng Luận nói lời như vậy: Ở trước nói về phần vị Bát Niết-bàn vô dư, không có uẩn không có ngã, vậy dựa vào gì để nói là có Niết-bàn, lý ấy không đúng. Ngã nhất định là có, vì nếu là vô ngã thì pháp nào dựa nơi duyên để khởi ngã kiến? Ngã kiến nếu không thì kiến chấp về ngã sở cũng không thể có. Nếu các phàm phu v.v... từ vô thị đến nay, không khởi kiến chấp về ngã, ngã sở như thế, tức nên như Tát-ca-da-kiến (Thân kiến) đã hoàn toàn diệt trừ, thì không thọ nhận các khổ của sinh tử trong ba cõi. Lại, không nên nói duyên nơi tâm căn thân phát sinh ngã kiến, vì tâm và căn thân thế gian nói là sở hữu của ngã. Lại, ngã và ngã sở quyết định là có khác, nên nói là sự nêu giảng của đối tượng tùy thuộc và chủ thể tùy thuộc. Như Thiên Thọ v.v... đã cõi xe v.v... Lại, duyên nơi thân khác thì ngã kiến không có. Nếu cho ngã kiến duyên nơi tâm và thân căn

làm cảnh sinh khởi tức nên như các kiến giải như Thiên thọ Đức thọ, cũng duyên nơi thân khác làm cảnh sinh khởi. Cũng không nên nói tự tâm tha tâm đều có sai biệt. Ngã kiến không duyên nơi tự tâm và các căn từ thời vô thi đến nay, sát-na lần lượt trước sau đều khác, nhưng cho đều là duyên sinh ngã kiến. Lại, ngã kiến này không duyên nơi tự tâm hiện tại làm cảnh, nên cùng trái với sự việc hiện thấy ở thế gian. Cũng không thể duyên nơi tâm v.v... của quá khứ vị lai làm cảnh, vì tâm kia không có thể tánh, như hoa đốm v.v... không sinh ra ngã kiến. Hiện thấy có ngã không phải là từng thấy hay sẽ thấy. Lại, ở nơi một thân không thể cùng có hai tâm. Do đó không thể nói duyên nơi tự tâm hiện tại sinh ra ngã kiến. Lại, niệm niệm của tâm khác diệt khác sinh, nếu là vô ngã, vì sao có được các sự việc như nhớ biết, tập tụng, ân oán v.v... Lại, tâm căn cùng quyết định không làm đối tượng duyên của ngã kiến, nên trong đây không có các tướng như nam nữ v.v..., như các thứ bình chạu v.v... Thế nên quyết định có ngã chân thật. Do đây làm duyên phát sinh ngã kiến, nhân đây cho ngã là đại trượng phu.

Nêu bày như vậy tuy có hư ngôn, nhưng không có nghĩa thật. Vì sao? Vì nếu ngã là có, tức nên như sắc v.v... là từ duyên sinh, sinh nhất định quy về diệt tức chẳng phải là thường trụ. Nếu chẳng phải là duyên sinh tức nên như sừng thỏ, không có thể dụng thù thắng, sao gọi là ngã? Lại, tuy lập ngã là có, là thường, nhưng rốt cuộc không thể lập nhân lập dụ, chẳng phải là không có nhân dụ mà chỗ lập được thành. Nếu chỉ lập tông tức có thể thành tựu, thì tất cả chỗ lập đều nên được thành. Nếu như lại theo phương tiện giả lập nhân dụ, thì ngã được lập về thể là vô thường, vì tất cả các thứ có nhân đều là vô thường. Lại, ngã được lập nhất định chẳng phải là thật có thường trụ, vì tánh của ngã là đối tượng nhận biết, là đối tượng được nêu bày, như các loại bình chạu. Lại, ngã được lập nếu là thật có, tức nên chẳng phải là đối tượng duyên của ngã kiến điên đảo. Nếu gọi thật

kiến là điên đảo thì tất cả Thánh trí đều nên là điên đảo. Tất cả Thánh trí là xứng hợp với cảnh mà thấy, đã không phải điên đảo. Ngã kiến cũng như vậy nên chẳng phải là điên đảo. Nếu như vậy thì ngã kiến nên như Thánh trí, chẳng phải là gốc rễ của sinh tử từ vô thi đến nay. Nếu ngã kiến này xứng với thật mà nhận biết, nhưng từ vô thi đến nay đã dắt dẫn sinh tử, thì Thánh trí cũng nên dắt dẫn các sinh tử, tức nên rốt cùng không đạt được Niết-bàn. Thế nên phàm phu ngu si điên đảo, ở trong năm thủ uẩn không có ngã pháp, vọng chấp có ngã, nhân đó chấp ngã sở. Vì vọng chấp này theo kiến giải của ngã, ngã sở không hợp với cảnh thật nên thành điên đảo, có thể dắt dẫn các khổ của sinh tử 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, thì vĩnh viễn đoạn trừ sinh tử, chứng đắc Niết-bàn, vì vậy nhất định nên tin nhận vô ngã.

Lại, điều ông đã nói: Do tâm và căn thân thế gian nói là sở hữu của ngã tức không nên duyên nơi pháp kia sinh ngã kiến, ngã cũng không nên là cảnh của ngã kiến, thế gian cũng nói ngã hiện có ngã, có tướng như vậy, vì thế không nên cho thế gian nói là ngã sở. Chẳng phải là cảnh của ngã kiến nên sự việc của ngã và ngã sở cùng đối chiếu là không nhất định, hoặc có vật riêng, hoặc không vật riêng.

Lại, điều ông đã nói: Vì chủ thể tùy thuộc và đối tượng tùy thuộc nói là đối tượng được giảng giải như Thiên thọ v.v..., nên ngã và ngã sở nhất định có khác, nhân này không nhất định. Thế gian cũng nói, ăn uống như vậy hiện có hương vị đặc biệt đối với thường, há lìa hương vị mà riêng có ăn uống. Ngã và ngã sở kiến tuy đều duyên nơi uẩn, nhưng hoặc chấp riêng một uẩn làm ngã, các uẩn khác làm nơi chốn (sở), hoặc lại chấp chung nội uẩn làm ngã, ngoại uẩn làm nơi chốn (sở), nên tông đã lập có lỗi là cùng phù hợp.

Lại, ông đã nói: Do duyên nơi thân khác nên ngã kiến không có. Tâm v.v... không phải là cảnh của ngã kiến, ngã cũng nên không

phải là đối tượng duyên của ngã kiến, vì đối với ngã khác không có ngã kiến. Nếu duyên nơi ngã khác không khởi ngã kiến, nhưng duyên nơi tự ngã thì sinh ngã kiến, tức tuy duyên nơi thân khác không khởi ngã kiến, đâu ngại gì khi ngã kiến duyên nơi tự tâm v.v...? Hữu tình vô trí không hiểu rõ về lý không, vô ngã, bình đẳng, chỉ đối với các hành từ vô thi thường hành tập theo kiến chấp của ngã và ngã sở, đối với tự đối với tha các uẩn luôn nối tiếp, chấp tự làm ngã, khác với ngã là tha, trong đó thật tánh đều là vô ngã.

Lại, như ông đã nói: Cũng không nên nói tự tâm tha tâm cùng có sai biệt. Ngã kiến không duyên nơi tự tâm và căn v.v... từ vô thi đến nay vì sát-na lần lượt trước sau đều khác nhưng thừa nhận cùng là duyên sinh ngã kiến, điều này cũng không đúng. Tự thân trước sau là nhân quả nối tiếp, tự đối chiếu nơi tha nên nhân quả đoạn dứt. Như ông đã chấp: Thể của ngã là một, trước sau không khác, tha ngã cùng riêng. Ngã kiến tự duyên với ngã trong tự thân, lực dụng này hết nên không duyên với tha ngã. Ngã cũng như vậy. Tự thân trước sau tuy niệm niệm khác biệt, nhưng từ vô thi đến nay nhân quả không dứt, như đèn, sông v.v... nối tiếp giả làm một. Hữu tình vô trí cho là một ngã nên sinh ngã kiến, tha thân đối với nhân quả của tự thân là đoạn nên ngã kiến không duyên. Lại, ông cho ngã tự tha giống nhau, đều hiện hữu khắp, đều thường, không có đối tượng hệ thuộc, vậy ngã kiến duyên vào đâu, duyên nơi đây thì chẳng phải kia. Nếu ông cho ngã có đối tượng hệ thuộc, hoặc có đối tượng sinh, nên đây kia sai biệt, tức nên như sắc v.v... tánh của chúng là vô thường. Vì thế nên biết nhân quả hữu vi nối tiếp đều khác, tức khiến ngã kiến sai biệt như thế.

Lại, như ông đã nói: Ngã kiến không duyên nơi tự tâm hiện tại làm cảnh v.v... là khó, đều không hợp lý. Vì sao? Vì duyên với nhân quả trước sau trong tự thân nối tiếp giả là một nên sinh ngã kiến, tức có lỗi là không duyên với tự tâm v.v... của hiện tại. Lại, trong một

thân có nhiều phẩm tâm, nhân quả cùng hệ thuộc gọi là một hữu tình, trong phẩm tâm khác phát khởi ngã kiến, duyên với phẩm tâm khác cho là ngã đâu có lỗi gì. Các ông đã cho ngã là thật có, ngã kiến thấy ngã nên như chánh kiến, tức chẳng phải là vọng kiến. Nếu không thấy ngã nên như tà kiến, tức chẳng phải là ngã kiến.

Lại, như ông đã nói: Niệm niệm của tâm khác diệt khác sinh, nếu không có ngã, vì sao có các sự việc như nhớ biết, tập tụng, ân oán. Điều ấy cũng không đúng. Trong thân hữu tình mỗi mỗi thân đều có thức A-lại-da, một loại nối tiếp nhận giữ chủng tử của các pháp không mất, cùng đều làm nhân quả cho tất cả các pháp, do sức huân tập nên có được các sự việc nhớ biết tập tụng ân oán như vậy. Ông đã cho ngã là thường, không biến dịch, phần vị sau như trước tức nên không có việc này. Có nên thường có, không tức nên thường không, vì thể của ngã là một, không thể nói cho dụng của ngã chuyển biến, dụng không lia thể, ngã cũng nên biến đổi. Nếu như vậy thì ngã này nên như sắc v.v..., thể dụng cùng biến chuyển tức là vô thường. Nếu nói tâm v.v... đều thuộc nơi ngã, tâm v.v... chuyển biến nên có sự việc như vậy, do đó chỗ tùy thuộc ngã cũng được mang tên ấy. Nếu như vậy thì tâm v.v... nên từ ngã khởi, có thể sinh quả, ngã nên chẳng phải là thường. Nếu ngã đối với tâm không có tác dụng sinh trưởng, vì sao có thể nói tâm thuộc nơi ngã? Ngã đã là thường, không thể nhận giữ chủng tử của tâm v.v..., làm sao có được các sự việc như nhớ biết v.v...?

Lại, như ông đã nói: Tâm này và căn v.v... quyết định không làm đối tượng duyên của ngã kiến, nên trong này không có các tướng như nam nữ, như các thứ bình chậu v.v..., tức nhân này không thành, vì các tướng như nam nữ v.v... là thân hiện có. Lại, chỗ chấp là ngã, cũng nên không làm đối tượng duyên của ngã kiến. Do trong ngã không có các tướng như nam nữ v.v..., tức chỗ lập nhân trở thành bất định. Để hiển bày nghĩa này, nên tụng tiếp theo nói:



*Nội ngã thật không nam  
 Không nữ, không cả hai  
 Chỉ vì do không trí  
 Cho ngã là trượng phu.*

*Luận nêu:* Do dựa nơi thân tướng có sai biệt, nên thế tục nói là nam nữ v.v..., không phải là hai. Biệt tướng của thân này không có trong nội ngã, vì chỗ chấp thể của ngã là một. Lại, các tướng như nam v.v... đòi đòi thay đổi, cũng thấy đời này có chuyển biến là xả bỏ tướng biệt dị để giữ lấy tướng còn lại. Ông đã chấp ngã là thường còn, không biến chuyển, không xả bỏ, không giữ lấy, nên không có tướng này. Cũng không thể nói các tướng như nam nữ v.v..., tuy chẳng phải là thể của ngã nhưng là đức của ngã, ngã kết hợp với đức, nói là nam v.v... Vì sao? Vì trong các đức như lạc v.v... đã không nói đến. Ngã không chung với đức lược nêu có chín thứ: (1) Khổ. (2) Lạc. (3) Tham. (4) Sân. (5) Siêng năng mạnh mẽ. (6) Pháp. (7) Phi pháp. (8) Hành. (9) Trí. Các tướng như nam nữ v.v... không thuộc về chín thứ này, vì sao lại nói đây là đức của ngã? Lại, các đức như lạc, khổ v.v... hiện có khắp nơi các chỗ dựa, còn chỗ dựa của các tướng như nam nữ v.v... thì không có khắp nơi, làm sao có thể nói đây là đức của ngã? Lại, không thể nói các tướng như nam nữ v.v... thuộc về tánh đồng dị. Do tánh đồng dị nên cũng có thể nói ngã là nam nữ v.v... Vì sao? Vì tánh đồng dị là chỗ dựa quyết định thường trụ, tức chỗ dựa hiện hữu khắp. Ngã đã là thường, các tướng như nam nữ v.v... là thường tức nên không bỏ, nên nơi tất cả thời thường có ba tướng. Lại, các tướng như nam v.v... hiện hữu khắp nơi biểu thị cho tất cả các ngã và thân v.v..., vì sao chỉ có ngã thuộc về tánh đồng dị? Lại, chỗ dựa của tánh đồng dị đều khác biệt, nếu như thừa nhận chỉ có ngã thuộc về tánh đồng dị, vì sao trong một ngã có ba thứ đồng dị, tức không thấy một chỗ dựa có nhiều đồng, dị, cũng không thể nói. Như trên một cây Ba-la-xa có ba thứ đồng dị, là tánh Ba-la-xa, tánh

cây, tánh thật, ngã cũng như thế, trên thể của một ngã có ba đồng dị, là tánh nam, tánh nữ, tánh phi nam nữ. Vì sao? Vì tánh của Ba-la-xa hiện có khắp nơi Ba-la-xa, tánh của cây hiện có khắp nơi cây, tánh thật hiện có khắp nơi thật. Ba chỗ dựa này cùng có rộng hẹp, nên ba tánh trên ngã đều chỉ hiện có khắp nơi ngã. Chỗ dựa không khác biệt vì sao làm dụ? Cho nên chỉ nương vào từ vô thi thường hành tập vọng tưởng phân biệt nên khởi tướng giả. Trong đạo lý thế tục nói là nam v.v... chẳng phải là có thật ngã có các tướng như nam v.v..., chỉ do vô minh kiêu mạn khởi vọng tưởng, hàng phàm ngu tự cho là ngã là trượng phu. Cũng có người tự cho là nữ, chẳng phải là hai, vì trong tụng lược bớt, chỉ nói trượng phu. Do trong thân có các tướng như nam nữ v.v..., chỗ chấp thể của ngã có các tướng như nam v.v... là không có, nên tỷ lượng của ông nhân nơi có là không thành, lỗi lầm là bất định. Nếu ông lại nói ngã và thân v.v... tuy lại đều có các tướng như nam nữ v.v..., nhưng ngã là thật còn thân v.v... là giả. Điều này cũng không đúng. Nếu các tướng như nam v.v... đều có ở hai xứ, vì sao biết được một giả một thật? Nên lập lượng nói: Ngã kiến quyết định không duyên nơi ngã thật, vì các tướng như nam nữ đã có lẫn lộn, như duyên nơi thân, cùng khởi các tướng như nam v.v... đã khiến tâm tạp loạn. Lại, ngã kiến v.v... không duyên với ngã thật để có đối tượng duyên, như các tâm khác. Lại, cảnh của ngã kiến chẳng phải là ngã thật, nên đối tượng duyên của tâm nơi các tướng như nam v.v... cũng 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 vậy: Các pháp và đại chủng của ngã là tánh, ngoài bốn đại chủng ra không có vật riêng khác, tức bốn đại chủng hòa hợp làm ngã, cùng các pháp trong ngoài như thân tâm v.v... Đòi hiện tại là có, đòi trước sau thì không. Pháp của số hữu tình như bọt nước nổi v.v..., đều từ các duyên của hiện tại sinh, chẳng phải đến từ đòi trước, cũng không đi tới đòi sau. Thân

căn hòa hợp an lập sai biệt, làm duyên phát khởi các tâm như nam nữ v.v..., thọ dụng nơi chỗ dựa cùng với ngã hòa hợp, khiến thể của ngã có các tướng như nam v.v... hiện bày. Duyên với cảnh của ngã này lại khởi ngã kiến, cho ngã là nam nữ và chẳng phải là hai. Nay nên hỏi về điều ấy: Ông nói đại chúng hòa hợp biến dị làm thân căn v.v..., như vậy thành tự tánh của nội đại chúng, là nam hay là chẳng phải nam? Người kia trả lời: Chẳng phải, vì đại chúng trong ngoài, tánh không khác. Tuy tánh của đại chúng trong ngoài không khác, nhưng có an lập hành tướng sai biệt. Như vậy thế gian đã nhận biết về hình tướng, tướng nam hiện có tự tánh sai khác, đều là tự tâm phân biệt phát khởi, chẳng phải là trong vật thật có tánh như vậy. Như thế, tụng nói:

*Nếu trong các đại chúng  
Không nam nữ, không hai  
Vì sao các đại chúng  
Có nam nữ cùng sinh?*

*Luận nêu:* Nếu bốn đại chúng bản tánh không có nam nữ, chẳng phải là hai, vì sao có được tướng như nam v.v... sinh, tâm như nam nữ duyên vào gì để khởi? Chỗ dựa của thọ dụng tuy cùng với ngã hợp, vì sao khiến ngã hiện bày tướng như nam v.v...? Nếu ngã không có tướng như nam nữ v.v..., vì sao có ngã kiến, tức cho ngã là nam nữ và chẳng phải là hai? Nếu bản tánh không có, thì tuy kết hợp cùng với pháp khác, rốt cuộc không thể khiến chuyển thành tướng khác, cũng không thể khiến sinh tâm của tướng khác. Như vật tươi trắng tuy hợp với sắc khác cũng không thành tướng khác, không khởi tâm khác như nghĩ về Phả-chi-ca (Pha lê). Khi hợp với màu sắc khác thì trước diệt sau sinh, không thể làm dụ. Cho nên quyết định không có thật ngã, đại chúng là tánh trải qua thời gian lâu xa đã trụ có tướng như nam v.v... là đối tượng duyên của ngã kiến.

Lại nữa, ngoại đạo Ký Luận nói lời như vậy: Các pháp và ngã, tất cả đều cùng với ba tướng hòa hợp. Do ba tướng này, nên đều có thể phát khởi ba loại âm thanh của tâm. Những gì là ba tướng? Một là tướng nam, có thể sinh các pháp. Hai là tướng nữ, có thể diệt các pháp. Ba là tướng chẳng phải hai, có thể giữ gìn phần vị gốc. Điều này cũng không đúng. Các pháp và ngã, thể chẳng phải là ba tướng, làm sao có thể khởi ba thứ âm thanh của tâm? Cũng không thể nói: Cùng với pháp khác hợp nên chuyển thành ba tướng, vì trước đã nói về lỗi không lia nhau. Nếu pháp và ngã, thể chẳng phải là ba tướng, ba tướng hợp nên chuyển thành ba tướng, thì ba tướng lại không ngoài ba tướng hợp, do đó ba tướng này tức nên chẳng phải là ba tướng, tức nên không thể phát khởi ba thứ âm thanh của tâm. Lại, ba tướng này cùng với chẳng phải tướng kết hợp, có thể khiến phi tướng chuyển thành tướng, thì lúc các pháp và ngã cùng với tướng kết hợp, nên khiến ba tướng chuyển thành phi tướng, thế thì rốt cùng tức nên không thể phát khởi ba thứ âm thanh của tâm. Lại, ba tướng này có công năng sai biệt, lại cùng trái nhau tất nên không cùng như nhau, làm sao một vật có được ba âm thanh? Các vật như tiếng giốc, nam nữ chẳng phải hai, nên ba âm thanh đã gọi thế gian cùng nhận biết. Lại, công năng của ba tướng trên một vật, lại cùng trái nhau nhưng có thể cùng như nhau, vậy nên tất cả các vật đều có đủ ba tướng, không phải hiện thấy âm thanh có sai biệt. Lại, ba tướng này nếu là thật có, chỉ nên nương dựa nơi pháp có, chẳng phải là không có, thế thì ba âm thanh tức nên không hiện bày cùng khắp, vì sao hiện thấy ngôn âm của các phương, pháp có trên không, pháp không trên có, cảnh giới hiện thấy không thể phi báng. Nếu không có ba tướng nhưng có ba âm thanh, thì tất cả xứ đều nên như vậy. Lại, ba tướng này phối hợp với sinh trụ diệt, lý không phải như thế, nam chết nữ sinh, chẳng phải là hai sinh tử, chỉ vì thế gian hiện thấy. Lại, ba tướng này thể thật không riêng khác, về sau sẽ biện giải rộng. Cho nên chỉ tùy theo đường ngôn ngữ của thế tục, nói có ba âm thanh sai biệt như nam

nữ v.v..., chẳng phải riêng thật có ba tướng như thế. Ngoại đạo chấp có ba tướng như thế là dựa nương nơi ngã thật làm đối tượng duyên của ngã kiến, là trí điên đảo. Nội đạo không chấp, nên không điên đảo. Ông không nên dựa theo, vì có trí điên đảo cùng không điên đảo, chính là lúc quyết định lựa chọn để lập định lượng, đâu thể dùng duyên của ngã kiến để chứng ngã là thật có. Lại, ngã kiến này là tùy theo tướng ngã để chấp cho ngã chẳng? Hay là tùy theo tự giác để chấp có ngã? Nếu tùy theo tướng ngã thì nên gọi là chánh kiến. Nếu tùy theo tự giác, tức nên không duyên với ngã. Lại, như phần đầu, tụng nói:

*Ông, Tôi còn chẳng ngã  
Nên tướng ngã không định.*

*Luận nêu:* Nếu tự tướng của ngã trong thân ông, thì trong các thân khác ngã cũng đồng có. Tùy theo tự tướng của ngã nên khởi ngã kiến, vì sao một kiến không duyên với tất cả? Đã không có một kiến duyên với tất cả ngã, nên biết ngã kiến không tùy theo tướng ngã. Nếu tự tướng của ngã trong thân ông là dị biệt, thì tự tướng của ngã trong các thân khác cũng lại sai biệt. Ông cho là ngã thì người khác cho là phi ngã. Người khác cho là ngã, thì ông cho là chẳng phải ngã. Thế thì tướng ngã này không quyết định. Đã không có tướng định, thì không có tánh định. Tánh tướng không định, chẳng phải là thật chẳng phải là thường, vì sao chấp ngã là chân thật thường trụ? Lại lập lượng nói: Ngã kiến của tự thân không tùy theo tự tướng của tự ngã để khởi, không duyên nơi tự tướng của ngã khác để sinh, như duyên nơi khác để hiện có có tâm v.v... Lại, ngã của tự thân tức nên không làm duyên, phát khởi tự ngã kiến nên ông cho là ngã, như ngã của thân khác. Lại, các ngã kiến nhất định không duyên với ngã, nên cảnh của tự - tha có không xen nhau, như các màu xanh vàng v.v... là tâm của chủ thể duyên. Lại, tất cả các ngã chẳng phải là cảnh của ngã kiến, nên không thuộc về các pháp có khác, cũng như tất cả lông

rùa sừng thỏ đều không. Lại, tất cả ngã chẳng phải là tánh của ngã thật, là đối tượng nhận biết, nên như tất cả các pháp, vì thế ngã kiến không duyên với ngã thật. Các chỗ chấp về ngã là tánh tướng không thật, đối với tất cả người trí đều chẳng phải là đối tượng nhận biết, chỉ những kẻ ngu tối là luôn tham chấp sâu xa, như cảnh của mắt bị bệnh nhất định chẳng phải là thật có. Vì thế không thể đem đối tượng duyên của ngã kiến để chứng lập ngã này là thật có, thường trụ. Như phần thứ hai, tụng nói:

*Há không nơi vô thường  
Vọng phân biệt làm ngã?*

*Luận nêu:* Nếu tùy theo tự giác chấp có ngã, há không chỉ duyên nơi thân v.v... vô thường, phân biệt hư vọng chấp là ngã thật. Vì sao? Vì hiện thấy thế gian chỉ duyên với thân v.v..., trước sau tùy theo phân vị sai biệt của duyên, suy lường hư vọng cho là ngã mập ngã ốm, ngã hợp ngã kém, ngã sáng ngã tối, ngã khổ ngã vui. Thân v.v... vô thường nên có thể có sự việc này, còn ngã thật thường trụ thì không có sai biệt như vậy. Do đó so sánh nên nhận biết tất cả ngã kiến đều không có ngã thật để làm cảnh giới, chỉ duyên với thân v.v... hư vọng làm cảnh, tùy theo vọng tưởng của chính mình hay tự giác mà tuệ sinh, như do nơi đêm tối thấy sợi dây nhưng điên đảo cho là rắn. Lại như thế gian phân biệt hư vọng, chấp có hoa đóm và mặt trăng thứ hai v.v... Tất do trước thấy nơi thế gian có ít sự việc, sau đó mới chấp có sự việc như vậy. Ngã kiến chấp ngã lại cũng như thế. Trước duyên nơi sự việc của năm thủ uẩn sinh diệt, sau mới quyết định chấp có ngã thật. Lại như cảnh giới hư vọng trong mộng, tùy theo chỗ được thấy trước đây hòa hợp với những suy lường, cảnh giới của ngã kiến cũng lại như thế. Trước duyên với các uẩn, sau đó hòa hợp với những suy lường hư vọng.

Lại, các ngã kiến lược nêu có hai loại: Một là câu sinh. Hai là phân biệt. Ngã kiến câu sinh do từ vô thi đến nay, từ lực của nhân

bên trong luôn cùng với thân kết hợp, không đợi chờ giáo tà và phân biệt tà, tự nhiên sinh khởi, nên gọi là câu sinh. Ở đây lại có hai thứ: Một là luôn nối tiếp tại thức thứ bảy duyên với thức thứ tám, khởi tướng của 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 khởi tướng của 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. Thường xuyên tu tập quán vô ngã thù thắng mới có thể trừ diệt. Ngã kiến phân biệt, do lực của ngoại duyên nơi đời hiện tại, nên chẳng phải cùng với thân kết hợp, cần phải đợi giáo tà và phân biệt tà, sau đấy mới sinh khởi, nên gọi là phân biệt. Ở đây cũng có hai thứ: Một là duyên với tướng uẩn đã nêu bày của giáo tà nên khởi tướng của tự tâm, phân biệt làm ngã, gọi là ngã kiến. Hai là duyên với tướng ngã đã nói của giáo tà để khởi tướng của tự tâm, phân biệt làm ngã, gọi là ngã kiến. Hai loại như thế, ngã kiến phân biệt là thô trọng dễ đoạn trừ, hiện quán Thánh đế, lúc mới hiện hành tức liền trừ diệt.

Như vậy tất cả ngã kiến đã nói, cảnh của uẩn ngoài tâm hoặc có hoặc không, cảnh của uẩn trong tâm tất cả đều có, thế nên ngã kiến đều duyên với vô thường. Hành tướng của các uẩn vọng chấp làm ngã, hành tướng của các uẩn theo duyên sinh là hư huyễn nên có vọng chấp nơi ngã, chẳng phải là duyên sinh nên quyết định chẳng có. Vì thế Khế kinh nói: “Bí-sô nên biết! Các Sa-môn và Bà-la-môn ở thế gian hiện có ngã kiến, tất cả đều duyên nơi năm thủ uẩn phát khởi”.

Lại nữa, nay nên thâm vấn, các kẻ mù lừa dối với lý không, vô ngã, có gì mất mát mà gắng gượng phân biệt cố chấp về ngã như vậy? Nếu tất cả pháp là không, vô ngã, thì hai sự việc sinh tử, Niết-bàn cùng mất. Vì sao? Vì do có ngã. Các kẻ không trí vui chấp nơi sinh tử, trước tạo tác nghiệp thiện bất thiện là chủ thể chiêu cảm, sau thọ nhận quả đáng yêu thích không đáng yêu là đối tượng được chiêu cảm. Những người có trí vui mừng về Niết-bàn, trước quán xét lửa

khô của sinh tử đang bức bách dữ dội phát tâm chán lia, sau mới bỏ ác, siêng tu các thiện, được giải thoát chân chánh. Như thế, tất cả đều do ngã thành, ngã làm kẻ tạo dựng, ngã làm người thọ nhận, ngã vì khô bức bách nên phát tâm chán lia, bỏ ác tu thiện chứng đắc Niết-bàn. Như vậy, tụng nói:

*Ngã tức đồng nơi thân  
Đời đời có biến đổi  
Nên lia thân có ngã  
Lý thường trụ chẳng đúng.*

*Luận nêu:* Nếu ngã trước đây đã tạo tác vô số hành nghiệp, về sau mới thọ nhận các loại quả báo, thể thì thể của ngã này phải chuyển biến. Nhân tất có chuyển biến, nên quả có sai biệt. Không có đạo lý, nhân không chuyển biến nhưng quả lại rất nhiều, và chẳng phải là luôn có. Nghĩa là ngã đã chấp nơi Na-lạc-ca (Địa ngục), tức nơi các nẻo các cõi sự sinh có sai biệt. Nếu có thể tạo tác thọ nhận các loại nghiệp quả tức nên đồng với thân đời đời biến đổi, chẳng phải như Thiên thọ v.v..., thân không biến đổi. Trước đã có thể tạo tác hai nghiệp thiện ác, về sau tức có thể thọ nhận hai quả khổ vui. Cho nên thể của ngã đồng với chỗ dựa nơi thân, vì có thể tạo tác thọ nhận nên đời đời biến đổi, vì có biến đổi nên có sinh diệt, sinh diệt tương ưng há có thể thường trụ? Lại, chỗ chấp về ngã không lia thân là thuộc về số hữu tình, nên thể chẳng phải là thường, như chỗ dựa nơi thân, do đó chấp ngã thường trụ lia thân, có thể làm kẻ tạo tác cùng làm kẻ thọ nhận theo sinh tử luân hồi, lý đều không đúng, vì lia thân v.v... thì không có dụng riêng.

Lại nữa, vì sao ngã này có thể tạo tác các nghiệp? Nếu cho cùng với thân kết hợp nên có thể tạo tác, do nội ngã này có đức siêng năng mạnh mẽ, nhân nơi đức ấy nên cùng với thân hòa hợp khởi các nghiệp tác. Đức này tác nghiệp tuy phải chờ dựa vào thân, nhưng thuộc nơi ngã. Như dùng đá, kim loại ném vào cành cây, tương ưng



với đức nặng nên có dao động. Tác dụng của đức này tuy phải đợi cành cây, nhưng thuộc về đá kim loại. Điều ấy cũng không đúng. Có vật xúc đối, nên có thể có tác dụng dao động như vậy, ngã của ông không như thế, vì sao thân hòa hợp thì có thể tạo tác các nghiệp. Vì sao? Tụng nói:

*Nếu pháp không xúc đối  
Thì không có dao động  
Vì thế thân tạo nghiệp  
Chẳng phải mạng hay tạo.*

*Luận nêu:* Tất cả tác nghiệp có thể phát khởi dao động, quyết định không lia vật có xúc đối. Ngã không có xúc đối, tuy cùng với thân kết hợp, làm sao có thể tạo nhân của nghiệp dao động? Như chỗ chấp về thời gian không có xúc đối, tuy cùng với thân kết hợp nhưng không thể tạo nghiệp. Tâm và tâm pháp chỉ có thể sinh ra gió, gió cùng với thân kết hợp mới có thể tạo nghiệp. Do đó nhân đã lập đều có lỗi bất định. Ở đây là nói đến nhân gần, chẳng phải là lần lượt. Lại, có thể kết hợp tất có phương phần. Hai vật tiếp xúc với nhau không gián đoạn gọi là hợp. Ngã được chấp đã không có phương phần, làm sao cùng với thân hợp để tạo nghiệp? Không thể giả nói ngã có phương phần, tức có công năng thật khởi để tạo nghiệp. Đừng lấy giả danh nói nước là lửa, liền có tác dụng thiêu đốt của lửa thật. Do người là chủ thể thuyết giảng giả nói các pháp, chẳng phải là người của chủ thể thuyết giảng có sai biệt, khiến pháp được thuyết giảng có tánh chuyển biến. Tánh của pháp quyết định trước đã luận bàn đầy đủ. Ở trong bản tụng nói không có xúc đối, là nhằm hiển bày không có phương phần. Không có dao động, là nhằm hiển bày không có nghĩa kết hợp. Lại, tự có động mới có thể làm động vật khác. Như các vật đá kim loại cần tự mình có động mới có thể làm nhân khiến cành cây lay động. Ngã đã không động nên không có hình tướng ngăn ngại, sao có thể làm nhân khiến cho chỗ dựa lay động? Như

các vật đá kim loại không dao động khi chuyển đổi phần vị. Không xúc đối là hiển bày không có hình tướng ngăn ngại. Không có hình tướng ngăn ngại nên tự thân không có động. Không dao động là hiển bày chẳng phải là nhân động. Như vậy chỗ chấp về thân ngã không động, hãy còn không thể động một mảy may lực, huống hồ có thể tạo nghiệp để được gọi là kẻ tạo tác. Đã không tạo nghiệp tức là không có quả. Nếu không thọ quả sao gọi là kẻ thọ nhận?

Lại nữa, như ông đã nói: Ngã vì khổ bức bách nên phát tâm chán lìa, bỏ ác, tu thiện để được giải thoát, điều ấy cũng không đúng. Vì sao? Tụng nói:

*Ngã thường chẳng bị hại  
Há nhọc tu giữ thân  
Ai sợ nuốt kim cương  
Cầm gậy ngăn sâu mọt?*

*Luận nêu:* Ông vốn cho ngã đã không biến đổi, như hư không rộng lớn, thể là thường trụ, tất cả tai họa khổ nạn đều không thể xâm hại, há phải nhọc sức để tinh tấn tu tập phòng hộ thân. Thân có biến hoại, khổ bức bách não hại, tội khiến cấu nhiễm, lý cần phải phòng hộ. Ai là người có trí đều nhận biết rõ kim cương là vật không gì có thể hoại diệt, nhưng lại sợ bị ăn mòn nên dẫn bạn bè cầm gậy gộc ngăn giữ các loại sâu bọ. Chỉ có người ngu, hoặc vì việc này, cho là vật có thể biến hoại nên tăng thêm việc giữ gìn bảo vệ. Nếu ý ông cho: Mạng có thể bị hại nên ngã cũng bị hại theo, thì điều ấy cũng không đúng. Ngã đã là thường, nên không thể bị hại theo. Lại, ông cho mạng hòa hợp với ba sự việc, là thân, ngã, ý thì trước đã ngăn chặn phá bỏ, ngã cùng với thân hợp là không có phương phần. Như ông đã cho: “Các thứ đức như sắc v.v... không có nghĩa hòa hợp”. Lại, sự hòa hợp không có tánh riêng, chỉ có phương phần không gián đoạn sinh khởi. Đã không có thể riêng, lại bị gì xâm hại? Ở đây nếu như có thể xâm hại tất tùy theo chỗ dựa. Chỗ dựa đã thường trụ, làm

sao có thể xâm hại? Nếu như lại hại mạng, thì đối với ngã có gì buồn phiền? Vì ông đã cho ngã là thường không bị chướng ngại, như hư không rộng lớn, lạnh nóng, gió mưa, sương tuyết không làm tổn hại. Tánh của ngã như thế thì khổ sao có thể nào hại? Lại, chỗ chấp ngã, cho tánh của nó là an nhiên, trước sau không biến đổi, nếu như lia các ác lại có gì tăng thêm để gọi là giải thoát. Há không phải pháp thiện của phần vị này đã tăng? Tánh của ngã đã là thường thì pháp thiện tăng thêm có ích gì? Đã chấp thể của ngã là thường, không biến đổi, các pháp khác tuy sinh cũng không tăng thêm hay giảm bớt. Như vậy giải thoát đối với ngã là vô dụng. Thế nên chấp ngã thường trụ không thay đổi, thì hai sự việc sinh tử, Niết-bàn đều mất. Còn nếu là không, vô ngã thì hai sự việc đều thành.

## HẾT - QUYỂN 2

# ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 3

### Phẩm thứ 2: PHÁ NGÃ, phần 2

Lại nữa, có người nói như vậy: Nếu vô ngã thì tâm v.v... sinh rồi không gián đoạn tức diệt, trí tức sinh niệm nhớ lại tên gọi của mình nơi ngày xưa, tức là ngã ngày nay, ở đây không nên có. Vì sao? Vì xưa nay khác biệt. Thế gian không thấy nhớ nghĩ về thân khác nơi ngày xưa, cho là ngã ngày nay, thế nên nhất định có câu nghĩa thường trụ. Niệm của duyên sinh, nói thân kia tức là ngã, điều ấy cũng không đúng. Tôi trước đã nói, nhân quả tuy khác nhau nhưng nối tiếp giả làm một. Duyên nơi giả làm một này nói xưa là nay. Lại nói tụng:

*Nếu có niệm đời trước  
Liên cho ngã là thường  
Đã thấy vết thời xưa  
Thân cũng nên thường trụ.*

*Luận nêu:* Nếu niệm của đời trước dựa nơi tướng tương tự, thấy ngày xưa tựa như ngày nay, cho nay là xưa, liền cho có ngã là một, là thường. Đã thấy thân ngày nay nương vào tướng tương tự, dấu vết tựa ngày xưa cho xưa là nay, thân cũng nên chấp nhận là thường, là một. Điều này hiển bày cùng nhận biết vật có sai biệt, nhưng dựa vào sự nối tiếp giả tạm cũng gọi là không khác. Do đó,

không thể cho dùng tướng không khác so sánh nhận biết có ngã là thường là một. Lại, nhớ đến các sự việc khổ vui của thân ngày xưa, cho nay là xưa nhưng là vô thường, cũng nên so sánh để nhận biết, tuy cho nay xưa, ngã không có khác biệt, nhưng không phải là thường trụ. Lại, tuy nay xưa về thể có khác, nhưng do trí ngày xưa hiểu biết về đối tượng duyên của thọ có công năng thù thắng huân tập, ở phần thức, theo duyên nhận biết phát khởi niệm lực tương ưng, giống như cảnh giới của đối tượng duyên ngày xưa cùng hiện bày. Như thế gọi là nhớ nghĩ về sự việc của đời trước, tuy không có ngã là một là thường, nhưng có trí nhớ nghĩ đến sự việc của đời trước. Thế gian hiện thấy uống thuốc tiên, uống xong trải qua thời gian lâu thể của thuốc tuy không còn, nhưng có những công năng thù thắng dẫn dắt nơi hiện tại, thời gian sau thành thực trừ được bệnh tật tăng thêm tuổi thọ. Nhưng không có ngã, đây cũng như thế. Nếu chỉ có niệm thì ai là người suy niệm? Cũng không thể nói niệm là người suy niệm, do có hai loại đều không có lỗi. Nếu như lại có ngã thì ai là người suy niệm? Cũng không thể nói ngã là người suy niệm, do chỗ chấp ngã chẳng phải là tướng của trí. Nếu nói Thể của ngã tuy chẳng phải là tướng của trí, cùng với tư kết hợp nên có thể có suy niệm. Thế thì ngã này vào lúc cùng với tư kết hợp, đối với tự - tha tương ưng nên có lấy - bỏ. Nếu có lấy - bỏ tức là vô thường. Nếu không có lấy - bỏ thì không khác với trước, lúc cùng với tư kết hợp cũng không có suy niệm. Tức là ngã này cũng chẳng phải là người suy niệm. Lại nói tụng:

*Nếu ngã hợp với tư  
Chuyển thành kể tư niệm  
Tư cũng phải khác tư  
Nên ngã chẳng thường trụ.*

*Luận nêu:* Nếu bản tánh của ngã đã chấp chẳng phải là tư, cùng với tư kết hợp nên chuyển thành tư niệm. Như thể của Phả-

chi-ca (Pha lê) chẳng phải là màu xanh v.v..., vì màu xanh v.v... kết hợp nên chuyển thành màu xanh v.v... Thế thì tư này cùng với ngã chẳng phải là tư, nhưng cùng hợp nên thành chẳng phải là tư. Hoặc tư tuy cùng kết hợp với ngã chẳng phải là tư, không bỏ bản tánh nên không thành chẳng phải là tư. Ngã cũng nên như thế, tuy cùng với tư hợp, nhưng không bỏ bản tánh nên không thành tư niệm. Lúc vật báu Phả-chi-ca kết hợp với màu xanh v.v..., toàn thể sinh riêng nên thấy màu sắc khác, chẳng phải chính nơi bản tánh biến thành tướng khác. Do thể của Phả-chi-ca là trong suốt, nhãn bóng, màu sắc khác kết hợp nên toàn thể sinh khác biệt. Hình tướng đồng với trước gọi là bản chất, thật chẳng phải là bản tánh biến thành màu sắc khác. Lại, thể của phả-chi-ca trước sau khác nhau, vì tướng sai biệt, như các màu xanh vàng. Ngã cũng nên như vậy, vì sao cho là thường? Lại, nên đồng với điều này chẳng phải là tánh của ngã thật, do đó liền phá dị thuyết của luận kia. Nghĩa là có kẻ nói: Vật báu Phả-chi-ca, tánh của nó trong lặng, mắt nhìn không bị chướng ngại. Lúc kết hợp với màu sắc khác, đều có trụ xứ riêng, không bỏ tướng gốc không nhận lấy tướng khác. Nếu có tác ý hoặc không tác ý, trở lại thấy tướng gốc và tiếp cận với sắc màu kia. Lại có thuyết cho: Vật báu Phả-chi-ca, tánh của nó trong suốt, cũng như gương sáng. Lúc kết hợp với màu sắc khác, hình ảnh hiện bày trong đó. Người nhìn thấy mắt rối loạn, cho là thành màu sắc khác, nhưng thật sự báu ấy vẫn như trước không biến đổi. Đây đều là phi lý, vì trái với tỷ lượng, vì mắt đã nhìn thấy, như ánh chớp, như đèn, vì sao thể tướng trước sau không biến đổi? Lại, chỗ chấp của ngã tư sinh ra trước sau, tướng ấy có – không, không thể quyết định, tức nên đồng với tư, niệm niệm sinh diệt. Lại, ngã tư hợp chuyển thành tư là cùng với khổ vui hợp nên thành khổ vui. Nếu không như vậy thì tuy khổ vui kết hợp nhưng không bỏ phần vị trước, cũng như hư không, mưa nắng không thay đổi, nên chẳng phải là người thọ nhận. Do đó nói tụng:

*Ngã cùng với vui hợp  
 Vô số loại như vui  
 Vì ngã như các vui  
 Chẳng một cũng chẳng thường.*

*Luận nêu:* Tánh tướng của khổ vui cùng trái nhau, nên có vô số ngã cùng kết hợp với những thứ kia, nên như khổ vui trở thành vô số tướng, do đó tánh của ngã này nên như khổ vui, nơi mọi thân đều khác biệt chẳng phải là một chẳng phải là thường, cũng như khổ vui chẳng phải là tánh của ngã chân thật. Vì thế lia tư riêng có thể của ngã. Cùng với tư kết hợp nên đồng với tướng của tư. Gọi là niệm là không đúng với đạo lý. Tức tự tánh của niệm tựa như cảnh được niệm tướng, lúc tướng trạng sinh, tuy không có chủ thể, nhưng giống như có tác dụng nên giả gọi là niệm, ghi nhớ riêng biệt, rõ ràng, gọi là niệm. Phần nghĩa của một pháp là không tức không có hai lỗi.

Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói lời như vậy: Tư tức là ngã, tánh là thường trụ. Như vậy tư và ngã lia tâm tâm pháp, tức có riêng thể tướng khó có thể nhận biết rõ. Vì sao? Vì thể tướng của tư và ngã chẳng phải là cảnh giới của hiện lượng, do tự tướng của chúng chẳng phải là những điều nơi thế gian cùng nhận biết. Chẳng phải là cảnh giới của tỷ lượng, vì tướng của tư đó chỉ ở nơi ngã không ở cùng với những nơi khác. Phạm là tỷ lượng là so sánh để nhận biết về cộng tướng. Dùng tổng tướng như quả v.v... để so sánh với tổng tướng như nhân có chỗ lập tư và ngã, do không cùng nhau, tức không đồng pháp dụ. Đồng pháp dụ đã không thì dị pháp cũng chẳng có. Không đối đãi, do đó lý của tư ngã thật sự là không. Nếu như cho có ngã lấy tư làm tánh, tức nên nêu ra câu hỏi: Tánh của ngã như thế là do tha lực nên có thể thành tư chăng? Hay là do tự lực nên có thể thành tư chăng? Nếu do tha lực để có thể thành tư, tức nên là vô thường như nhân thức v.v... Nếu do tự lực nên có thể thành tư, thì sẽ không đợi duyên như hư không v.v... Vì hiển bày nghĩa này lại nói tụng:

*Nếu cho ngã tư thường  
 Duyên giúp thành tà chấp  
 Như nói lửa thường trụ  
 Tức không duyên nơi củi.*

*Luận nêu:* Như pháp đã sinh, an trụ nơi tự tướng, trọn không còn nhờ dựa nơi nhân cùng các duyên, không thể sinh rồi lại còn sinh nữa. Ngã cũng nên như vậy. Thể của tư đã là thường còn, an trụ nơi tự tướng, không dựa vào thứ khác để lập, vì sao phải chờ đợi các duyên chuyển biến giúp đỡ cho tư ngã, khiến sự chuyển biến kia thọ dụng vô số các vật dụng được thọ dụng. Nếu không dựa vào thứ khác để chuyển biến, thì không có duyên giúp đỡ để có sự thọ dụng. Nếu có thể chuyển biến tức nên là vô thường. Như lửa ở thế gian, tánh của nó là vô thường. Nếu dùng dầu mỡ rưới vào củi cỏ, cùng ném chúng vào trong lửa thì lửa liền bùng cháy mạnh. Nếu không như vậy thì thể của lửa suy yếu, nếu không có củi tiếp vào thì lửa tức không có. Đã duyên với củi thì lửa há là thường? Ngã đã nhờ vào duyên thì sao cho là thường trụ? Nếu ông lại nói: Do trong luận của tôi đã nêu giảng. Như vậy tư và ngã, thể của nó tuy là thường, nhưng nhờ nơi căn trần hòa hợp nên hiển bày, như các thứ bình, bồn, do ánh sáng nên hiển bày. Vì sao? Vì tư và ngã không thể tự nhiên quan sát, cần phải đợi nhân quả chuyển biến tương ưng mới có thể hiển bày. Thế nên tuy nhờ vào duyên nhưng ngã là thường trụ. Nghĩa biện hộ giúp như vậy, lỗi càng tăng thêm. Vì sao? Vì không thấy các thứ như bình, bồn làm duyên được hiển bày mà thể là thường. Chân như, Niết-bàn tuy có thể hiển bày rõ, nhưng là dựa vào thể tục, không phải căn cứ theo thắng nghĩa. Tức không phải trong thắng nghĩa có những hý luận phân biệt như thường - vô thường, rõ ràng - không rõ ràng. Những chấp trước về tư - ngã, duyên nơi chỗ hiển bày, nên như các thứ bình, bồn, tánh của chúng chẳng phải là thường. Nếu ông lại cho, lúc tư ngã ẩn giấu thì tuy không có tư duy lường xét nhưng có công năng. Công năng như vậy không khác với suy tư. Đã không có suy tư, làm



sao có công năng? Lại, công năng của tư tất dựa vào thể của tư. Thể đã không có thì công năng dựa vào nơi đâu? Lại, lúc ẩn giấu, ngã lấy tư làm tánh, tư đã không có, thì ngã tức là không, vì sao lại nói lúc tư ngã ẩn giấu tuy không có tư duy lường xét nhưng có công năng? Nếu như nói lúc ẩn giấu ngã chẳng phải là tư, thì ông nay nên nói tướng của ngã là như thế nào? Nếu không nói tướng mà ngã thành lập, tức nên tất cả vọng chấp đều thành. Chỗ suy nêu như vậy, trước đã nói đầy đủ. Lại, ông đã cho những thứ có công năng và công năng ấy tánh của chúng là một, tức là công năng ấy, chẳng phải là chỗ dựa của công năng, vì tánh là một. Lại, đối với phần vị này, vì không có công năng nên không thể nói công năng tức dựa nơi công năng. Tự đối với dụng của tư, lý là trái nhau, cũng không thể nói công năng không có chỗ dựa. Chớ cho là có tối thắng, cũng không có lỗi lầm. Vì sao? Vì nếu công năng của tư không có nơi nương dựa nhưng tự lập, thì công năng chuyển biến cũng nên tự lập, cần gì phải là tối thắng. Lại, ông đã chấp công năng của tư ngã tùy theo chỗ thọ dụng có vô lượng loại. Đã thừa nhận công năng có nhiều vì sao thể chỉ là một? Tông của ông nhất định chấp công năng của thể là một. Thế gian chưa có trên thể của một pháp không đồng cùng một lúc có thể sinh ra nhiều quả. Không đồng thời là hiển bày đối với một thời, trên thể của một pháp có thể sinh ra nhiều quả. Thời nếu không đồng thì thể tất khác. Vì sao ông chấp một ngã trước sau có nhiều công năng khởi nhiều tư duy lường xét? Lại, tư ngã này vì sao một thời không khởi tất cả suy tư về quả thọ nhận? Nếu nói suy tư tất phải chờ chuyển biến mới có thể phát khởi, điều này cũng không đúng. Vì sao tối thắng gồm đủ các công năng nhưng không lập tức khởi tất cả công năng tối thắng chuyển biến không bị chướng ngại? Nếu như thừa nhận tối thắng ở một thời gian tức thì phát khởi tất cả tác dụng chuyển biến, tức tối thắng ấy, thể nên đoạn diệt, vì toàn thể đều biến đổi nên mất bản tánh. Nhưng thể của tối thắng, ngã cũng nên như vậy, tánh đó đều thường, nên có đủ các công năng. Như vậy ông chấp tư ngã khi ẩn giấu có đủ

các công năng nhưng không có suy tư là có nhiều lỗi lầm, rốt cuộc là không thể tránh khỏi.

Lại nữa, có phương tiện khác biện hộ giúp cho nghĩa này nói: Ngã là tư, tư là dụng của ngã, chẳng phải là dụng lúc diệt. Dụng ấy tùy diệt, hiện thấy như mắt v.v..., tuy không có tác dụng có thể soi chiếu sắc v.v..., nhưng có Thể của nó. Vì vậy lúc ẩn giấu tuy không có dụng của tư nhưng sự tư duy thì thể của ngã chẳng phải là không. Điều này cũng không đúng. Lúc ẩn giấu thì tướng của ngã nên cùng với tư khác biệt, tức trở lại đồng với lỗi trước. Há chẳng phải tác dụng cùng với sự tác dụng, thể không khác nên không có tướng riêng chẳng? Ông nói chính tựa như voi ngốc được tắm rửa, ý trốn tránh cái bẩn ít, trái lại chuốc lấy uế tạp nhiều. Dụng của tư, thể của ngã đã không khác biệt, lúc dụng của tư diệt thì thể của ngã phải diệt. Thế thì tư ngã đều nhất định là vô thường, liền hại đến tự tông, sao gọi là nghĩa cứu giúp? Lại, ông đã nói: Hiện thấy mắt v.v... tuy không có tác dụng có thể soi chiếu sắc v.v... nhưng có Thể của nó, ngã cũng như vậy. Điều này cũng không đúng. Nên tụng tiếp theo nói:

*Như diệt hết vật động  
Tác dụng kia không có.*

*Luận nêu:* Như tác dụng có thể soi chiếu rõ sắc v.v..., cho đến diệt lại luôn tùy theo thức phân biệt hiểu rõ cảnh giới của chính mình. Do tác dụng này tức là thể của thức. Tác dụng nếu diệt thì thể của thức tức không. Các căn như mắt v.v... nối tiếp đến nơi đoạn diệt, thường không có dụng này, vì tự tánh sai khác. Vì sao? Vì tự tánh của mắt v.v... không thể soi chiếu, nên lúc pháp kia diệt thì ở đây không tùy diệt. Mắt v.v... là do sắc tịnh được tạo làm tánh. Ngã của ông lìa tư thì không có thể riêng, nên không thể cho dụng diệt mà thể riêng còn. Há không nói ngã lấy tư làm tướng, vì sao lại nói lìa tư không có thể? Ông trước tuy nói nhưng không hợp lý. Vì sao? Vì tư và dụng của tư đã không đồng diệt, nên có thể riêng. Thể của ngã chẳng phải

là tư, tức có lỗi như trước đã nói, dụng không có thể riêng, vẫn nạn trước lại đến. Lại, tư và người tư duy cùng chờ đợi để lập, cùng có mới thành, thiếu một thì không thể. Tư cùng với người tư duy, hoặc là một hoặc là khác, nhất định gặp phải hai lỗi như trước đã nói. Như vậy là giải thích xong. Lại có cách giải thích khác. Như mắt của kẻ khác, cho đến nơi diệt, thường có tác dụng có thể sinh ra vật khác, chẳng phải như ông đã chấp về tác dụng của ngã tư, cho là như vật khác biệt này đã dựa vào dụng như soi chiếu sắc v.v... Tức là mắt v.v... đều đối với tự cảnh sinh ra công năng của thức. Các căn như mắt v.v... tùy theo thức được sinh, có vô số tự tướng sai biệt hiển hiện. Tuy thức lia nhân không có thể riêng, nhưng thức lia quả thì riêng có tự tướng. Ông chấp có ngã có thể sinh nơi tư, không chấp nhận lia tư riêng có tự tướng, do đó không thể dẫn làm đồng dụ. Nên nói tụng:

*Nên có ngã không tư  
Lý ấy không thành tự.*

*Luận nêu:* Có biệt tướng, là thể không đồng, nên có thể nói một diệt một còn. Dụng của tư và kẻ tư duy đã không có tướng riêng, nên lúc tư nếu diệt thì kẻ tư duy cũng diệt. Thế nên ông chấp có ngã không tư để lập, đạo lý đó nhất định là không thành tự.

Lại nữa, có chấp lia tư riêng có thật ngã, thể ấy hiện hữu rộng khắp, một phần sinh khởi tư cho là ngã một phần trước kết hợp với trí dẫn khởi có thể sinh ra hành của tư thù thắng. Thời gian sau, một phần kết hợp với ý sinh ra tư, nên không có lỗi lầm như trước đã nói. Điều này là không hợp lý. Do đó nói tụng:

*Phương khác khởi cảnh tư  
Xứ khác thấy nơi tư.*

*Luận nêu:* Phương xứ nếu khác thì nhân quả không thành. Chưa thấy nơi thể gian các hạt giống và mầm đều trụ nơi xứ xa mà nhân

quả được thành. Ông cho là có thể sinh ra hành của tư thù thắng, trước ở nơi xứ xa ngã và trí kết hợp tạo các sự việc như hành tập, đọc tụng kinh sách cùng những nghề khéo léo khiến cho sự thiện xảo ấy huân tập trong ngã. Sau ở phương xứ khác, nếu không chướng ngại, ngã và ý kết hợp sinh khởi hiện bày tư. Thế thì nhân quả rõ ràng là khác xứ, há tư không hành mà đã kết hợp với thể của ngã, vì không biệt dị nên không có lỗi này chăng? Nếu như vậy thì tất cả các hành cùng nhân quả đều kết hợp với ngã, xứ nên đều đồng, tức mất thể của ngã hiện hữu cùng khắp theo tông của ông. Một phần trí kết hợp dẫn khởi hành của tư, một phần ý kết hợp sinh khởi hiện bày 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 lại không cùng với lửa kết hợp, do thể là một nên cũng dần nóng chảy. Hành tư cũng như vậy, xứ sinh tuy khác biệt nhưng thể của ngã là một, tức nhân quả thành tựu. Điều này cũng không đúng, nên tụng tiếp nói:

*Như thỏi sắt nung chảy  
Thể ngã phải biến hoại.*

*Luận nêu:* Như nung chảy thỏi sắt, một đầu của thỏi sắt đó trước kết hợp với lửa, nên tức nóng chảy, sau đó dần dần nung nóng cùng khắp. Đầu thỏi sắt còn lại cách lia xứ lửa lại đều 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 lần lượt uy lực cùng thông, kết hợp với ý ở xứ khác biến đổi sinh ra quả của tư. Thế thì thể của ngã nên chẳng phải thường trụ, vì sao vọng lập ngã là thường? Lại, ông chấp ngã chỉ nương vào phần ít có thể sinh ra tư gọi đó là tư. Điều này cũng không đúng, nên tiếp theo tụng nói:

*Tư nhỏ như ý lượng  
Ngã lớn tựa hư không  
Chỉ cần quán tự tướng  
Tức không thấy nơi tư.*

*Luận nêu:* Ông cho một phần thể của ngã kết hợp với ý có thể sinh ra tư, gọi đó là tư. Phần còn lại nơi thể của ngã không kết hợp với ý, không sinh ra tư, nên không gọi là tư, là ý có chất ngại, nhỏ bé như cục vi, còn tánh của ngã thì rộng thông rộng lớn như cõi không. Phần ít kết hợp với ý có thể phát sinh tư. Phần còn lại là vô biên đều không có tư duy lường xét, thể nên theo quán nhiều là tướng của ngã. Không nên dựa vào khổ thấy ít cho là tư. Phàm đối với tự thể giả lập danh ngôn. Hoặc dựa vào nhiều tướng để biểu hiện nơi thể. Hoặc là cảm nhận từ cái khác để làm sáng tỏ tướng ấy. Như thế hai sự việc ngã nêu trên đều không, nên ngã không thể gọi là tư. Nếu ông lại nói: Tư chẳng phải là tướng của ngã, tư là đức, ngã là thật, thì ba loại tự tánh của nghiệp thật đức này là không cùng tạp loạn. Làm sao không thể? Vì ông không thể lìa tư để hiển bày riêng về tự tướng của ngã nên là không thể. Nếu không hiển bày riêng tự tướng của ngã thì rốt cuộc không thể lập ngã có thể thật, nên tự tướng suy cho cùng là không thể nói được. Ngã đã lập của ông tức là vô ngã. Lại, ông đã lập ngã chẳng phải là tư, tức làm mất tướng của ngã. Chẳng phải là tư, nên là các pháp như sắc v.v... chẳng phải là ngã chẳng phải là tư. Lại, tư là các nghiệp đã tạo từ trước, nên không thuộc về ngã là thành trái nhau, tức không kết hợp với tư của tự – tha. Ngã không có tư duy lường xét thì cùng với chỗ cầu kia, sự vật nhân quả chẳng phải cùng gặp nơi ý, nên như chim Ô thước gặp nguy vì quả Đa la. Do rất nhiều lỗi lầm như vậy nên ngã liền tan hoại rốt cuộc không thể thành tự.

Lại nữa, có nơi khác, giả như tránh khỏi mạng lưới lỗi lầm như vậy, không chấp nhận thể của ngã phần ít khởi dụng, cho đức nơi chủ thể nương dựa hiện hữu khắp nơi, ngã của đối tượng nương dựa thì điều này cũng không đúng. Nếu đức hiện hữu khắp thì các hòa hợp như ngã, căn nên là vô dụng, vì xứ không có các căn sẽ có khổ vui. Nếu nói không phải như vậy, do một phần của ngã cùng với các căn kết hợp, sinh ra khổ vui khắp nơi, như ở một xứ thấp các ngọn đèn, đèn phát ra ánh sáng soi chiếu khắp nhiều xứ. Như vậy tụng nói:

*Đức ngã nếu trọn khắp  
Sao người khác không nhận?*

*Luận nêu:* Nếu thể của ngã và đức đều hiện hữu khắp nơi, thì một người khổ vui nên có khắp các ngã, vì sao những ngã khác đều không nhận lãnh? Đâu thể cho một phần ngã cùng với ý hợp, tức ở nơi này sinh các khổ vui, ngã có thể thọ nhận, không có lỗi lầm ấy chăng? Nếu ông lại nói: Vật hiện có nơi ngã chỉ thuộc về ngã, nên ngã có thể lãnh nhận khổ vui của một người, tuy hiện có khắp các ngã nhưng chỉ thuộc về một, không liên hệ đến người khác, vì sao khiến người khác thọ nhận khổ vui của ngã? Hiện thấy nơi thế gian các thứ của cải vốn có, chỉ riêng người chủ là có thể thọ nhận, chẳng phải là chỗ thọ dụng của người khác. Nếu xứ có khác biệt thì việc này có thể như thế. Đã là đồng cư thì ngại gì cùng nhau thọ dụng? Những vật đồng xứ nếu không thuộc về mình, tuy không lấy bỏ nhưng tự tại thọ dụng, thấy và tiếp xúc thọ dụng ai lại có thể ngăn cấm. Hiện thấy ở thế gian các vật chẳng thuộc về mình, nếu cùng một nơi thì thấy và tiếp xúc không ngại ngại. Nay các khổ vui không có hình chất, chỉ có thể thấy và tiếp xúc, không thể lấy bỏ. Do đó ông nói về nghĩa biện hộ giúp là không thành. Nếu nói ngã khác đối với khổ vui của người, do có chướng ngại nên không thể thọ nhận, như vật ở thế gian tuy lại là đồng cư, mắt người không có chướng ngại nên có đối tượng nhận thấy. Mắt nếu có chướng ngại thì chẳng xem thấy gì. Ngã cũng như vậy, đối với khổ vui của mình không có chướng ngại liền có thể thọ nhận. Đối với khổ vui của người khác, tuy lại đồng cư nhưng có chướng ngại nên không thể thọ nhận. Nếu như vậy phần ít chướng ngại đã chuyển đổi chẳng? Người kia nói không như vậy, vì chuyển đổi cùng khắp, ở đây chướng ngại kia nên xứ ngã không đồng chẳng? Lại nói không phải vậy, vì xứ không khác biệt. Nếu thế, tụng nói:

*Năng chướng đã nói thông  
Không phải chỉ chướng một.*

*Luận nêu:* Xứ của một chướng ngại có vô lượng ngã. Xứ đã không khác biệt với một ngã bị chướng ngại, nhưng ngã khác thì không như vậy, vì ai có thể tin hiểu tướng ngằm kín không khác biệt? Tướng của ngã là đồng với chủ thể tạo chướng ngại và đối tượng bị chướng ngại, nhưng xứ lại không khác biệt với khổ vui đã thọ nhận. Nghĩa ấy cũng như vậy, thể thì có chướng cho đến không chướng, thọ nhận và không thọ nhận tất cả nên đồng. Không thấy nơi thế gian có các tối tăm ở bên ngoài như ông đã chấp tối tăm bên trong có sai biệt. Trước đây tuy chấp đức không hiện hữu khắp chỗ dựa, nhưng thể của ngã hiện có khắp, kết hợp với đức khác, nên cũng có thể thọ nhận. Tức lỗi đồng với lời này. Ngã há không nói khổ vui cùng với ý nơi xứ ấy cần phải đồng mới có thể thọ nhận nên không thọ nhận lỗi lầm như khổ vui của kẻ khác. Ngoại đạo các ông tùy theo tự ý nói, chẳng phải tùy ý nói có thể phù hợp với chánh lý, chẳng phải xứ vật có thể soi chiếu trong đèn sáng, nhưng đèn sáng này không thể soi chiếu rõ. Ngã cũng nên như thế vì sao không thọ nhận? Nếu ông lại nói: Tuy tất cả thể của ngã đều cùng hiện hữu khắp nơi, nhưng tự khổ vui không chung với người khác. Vì sao? Vì các đức như khổ vui là do uy lực của hành nên được sinh ra, uy lực của hành này dựa vào pháp hay phi pháp nên có thể thọ nhận quả, do đây nghĩa này thành tựu. Phương tiện như vậy đối với lý chẳng ích lợi, vì lỗi lầm đồng như trước, nghĩa biện hộ giúp đã không thành. Luận như thế dựa theo lý suy nêu, quán tà làm đầu, lập ngã thường trụ hiện hữu khắp có thể tạo tác, có thể thọ nhận, nghĩa ấy không thể thành.

Lại nữa, có nơi nói Tát đỏa, Lạt xà, Đáp ma, là ba đức chẳng phải là tư nhưng là tác giả. Ngã tư chẳng phải là tác giả nhưng có thể thọ nhận. Vì phá trừ nghĩa này nên nói tụng:

*Nếu đức cùng phi tư  
Sao hay tạo tất cả*

*Kia nên đồng cuồng loạn  
Cùng si không chỗ thành.*

*Luận nêu:* Chỗ chấp thể của ba đức nếu chẳng phải là tư, sao có thể cho là ngã tạo tác biến hóa vạn vật? Nếu gốc không có tư nhưng có đối tượng tạo tác, thì kẻ kia cùng với cuồng loạn sao việc chẳng đồng? Nếu như lại như cuồng loạn thì điều ấy có lỗi gì? Nếu như cuồng loạn thì vì ngã tạo lập những sự thọ dụng tức nên không thể thành tựu. Chưa thấy những người thọ cuồng si ở thế gian có thể là những chủ nhân hành tác vật như ý. Lại, các đức kia đối với những việc đã làm, nếu không thiện xảo tức nên giống như người ngu đối với công việc điêu khắc hội họa không thể hoàn thành được những việc đã làm. Nếu có thiện xảo, vì sao không thể tự thọ dụng? Để hiển bày nghĩa này nên lại nói tụng:

*Nếu đức hay khéo hiểu  
Tạo các vật nhà cửa  
Nhưng không biết thọ dụng  
Phi lý há hơn đây?*

*Luận nêu:* Nếu nói các đức như người thọ khéo léo đối với việc khó làm có thể khéo thực hiện, trong ngoài chỗ cần làm đều hoàn thành, nhưng ở trong sự việc thọ dụng dễ thấy, lại không khéo thông tỏ. Phi lý đâu chỉ là một. Ngoại trừ việc tự ngu giữ lấy, ai làm rõ chỗ thấy này. Ba đức như thế ở trong sự thọ dụng, do cũng có thiện xảo làm thể của pháp kia. Như đối với các việc đã làm được thiện xảo, ở đây là hiển bày sự tạo tác thọ nhận đều dựa vào ba để thành, không cần phải lập riêng ngã tư làm người thọ nhận. Nếu nói thắng tánh tuy thể chẳng phải là tư, nhưng tùy uy lực của duyên nên tạo tác biến hóa vạn vật để khiến cho tư, ngã thọ dụng tự tại. Như cỏ cây tuy không có tư, nhưng dựa vào nghiệp lực sinh ra hoa quả, vô số chẳng đồng để người thọ dụng. Nếu như vậy, thắng tánh đã tạo tác không có tư, nên đồng với hoa quả, thọ nhận rồi không dứt. Có các kẻ tư duy



nhưng sinh ra quả, thọ dụng đủ rồi thì quả liền ngừng bỏ, vì tánh tánh chẳng phải là tư. Như cây cỏ bên ngoài lại thường không hoại, ngã thọ dụng xong, mọi tạo tác liền dừng. Lý đó không đúng. Nếu nói ba đức, tánh của chúng là tuệ sáng, phạm chỗ thực hiện thấy đều thiện xảo. Ngã là thần chủ có thể khéo tư duy, khiến sự tạo tác kia thọ nhận tự tại. Nghĩa là ba đức ấy nhận biết rõ thần ngã, ý có những thứ cần thiết mới khởi giác tuệ, theo đó khởi tác dụng tạo tác biến hóa vạn vật, ở nơi tư, ngã này thọ dụng tự tại. Ông nói điều này, chỉ thuật lại tự tông, ở trong nghĩa tranh luận đều không có công dụng. Lại, ông đã lập ngã có tư duy, đức có giác tuệ, hai loại như vậy đều có thể lãnh nhận, phân biệt rõ về tự cảnh, tánh tướng sai biệt khó có thể nhận biết rõ. Vì thế không nên phân biệt hư vọng cho giác tuệ thuộc về đức tư duy ở nơi ngã. Lại, đức nên mất tự tướng của giác tuệ vì không có tư duy, cũng như sắc v.v... Ông nói ba đức nhận biết rõ thần ngã, ý có chỗ cần thiết mới khởi giác tuệ, khởi tác dụng v.v... Điều này thì không đúng. Trong phần vị của tự tánh không có dụng của giác tuệ, ai có thể nhận biết ý của ngã có điều cần thiết? Nếu vào lúc ấy, giác tuệ đã khởi, đâu phải đợi nhận biết ý muốn của ngã mới phát khởi? Nếu bấy giờ giác tuệ chưa khởi, thì vì sao ba đức đầu tiên khởi đối với đại? Nếu không có giác tuệ nhưng thể của đại tự khởi thì tất cả vạn vật cũng nên tự khởi, như thể giác tuệ này ở nơi quả biến dị, trong nhân của tự tánh hoàn toàn không có công dụng. Có nơi khác lại lập tỷ lượng để biện hộ giúp nói: Giác tuệ chẳng phải là tư, vì là vô thường. Những sự vô thường đều chẳng phải là tư duy lường xét, cũng như sắc v.v... Như vậy tự nói làm hại đến tự ý, vì tư duy phân biệt được mang tên là giác tuệ. Nếu không tư duy thì chẳng phải là giác tuệ, vì sao lại nói giác tuệ chẳng phải là tư? Lại, trước đã nói giác tuệ tư duy đều hiểu rõ tự cảnh, tánh tướng không sai biệt, vì sao giác tuệ không có tư duy? Cho nên ông nói có lỗi là trái với chính mình. Lại, nhân vô thường có lỗi là không thành, căn cứ theo nghĩa sinh diệt, tự tông không thừa nhận, giải thích nghĩa ẩn hiển,

tông khác không thành. Nếu nói nghĩa của nhân không nên phân biệt, chỉ nói những điểm chung, ở đây cũng không đúng. Nếu riêng biệt cùng thành, thì có thể dựa theo nói chung. Như thấy chỗ riêng biệt là hiển bày chung để làm nhân, riêng biệt đã không thành thì chung nương vào đâu để lập? Lại, dựa nơi tác dụng để nói có ẩn hiển, dựa vào đây để lập làm nghĩa của nhân vô thường. Ông lập ngã tư cũng có tác dụng, do đó có nghĩa của nhân, có lỗi lầm là bất định. Lại, ông muốn lập, ngoài thể của giác tuệ có ngã tư riêng biệt, hoặc ngoài ngã tư có giác tuệ riêng biệt đều không thể thành tựu. Chúng loại như vậy chẳng thể nào cùng thừa nhận, do đó ông lập nghĩa này là không thể thành. Vì thế ngã tư có thể thọ nhận ba đức nơi chủ thể tạo tác đã nói, nghĩa ấy không thành.

Lại nữa, có kẻ chấp thể của ngã là thường hiện hữu khắp nơi không ngăn ngại, có thể tạo tác muôn vật, gọi là tác giả. Điều này cũng không đúng, vì nghĩa trái nhau. Nếu ông chấp ngã có tác dụng chuyển động, gọi là tác giả, tức có vô thường và có chất ngại, không cùng khắp, nên lỗi lầm là hiện thấy vô thường, không hiện có cùng khắp nên có ngăn ngại, phương có động tác, thường trụ hiện có khắp không ngăn ngại, có tác dụng chuyển động là chưa từng thấy. Nếu chỗ chấp ngã không có động tác, vì sao được gọi là có thể tạo tác? Thế nên tất phải thừa nhận là có động tác. Nếu như vậy thì phải chấp nhận thể của ngã là vô thường, có ngăn ngại, không hiện hữu cùng khắp. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Có động tác vô thường  
Rỗng thông không động tác.*

*Luận nêu:* Uy lực của phong giới có thể sinh ra động tác. Nghĩa là do phong giới nên các hành lưu chuyển, ở nơi xứ khác phát sinh nối tiếp không ngừng. Dựa vào lý thế tục để nói gọi là động tác. Nương nơi động tác này để nói là tác giả. Điều này tất không vượt qua vô thường có ngăn ngại. Có vô thường ngăn ngại tức là chẳng

hiện hữu cùng khắp. Tông của ông cũng thừa nhận cực vi có động tác. Có ngăn ngại không hiện hữu cùng khắp, trước đã ngăn chặn loại trừ. Nên chấp là thường tức hiển bày là vô thường, cho nên tỷ lượng nhất định là có lỗi. Nếu nói ngã tông không thừa nhận thể của nội ngã có nhân của động tác không thành, điều này cũng không đúng, do tất 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 nên có tác giả, tức nói dựa nơi động tác. Như nói ngọn lửa đến đi v.v... Lại, tất nên thừa nhận ngã có tác dụng. Nếu hoàn toàn không chấp nhận ngã có tác dụng thì ngã là không, đồng với lông rùa sừng thỏ. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Không dụng đồng không tánh.*

*Luận nêu:* Nếu ông đã chấp: Ngã có tác dụng, có thể làm tác giả, là dựa nơi danh ngôn. Nếu không có tác dụng thì đồng với chẳng có, vậy nương vào đâu để nói ngã là tác giả? Đã không có tác dụng tức nên không gọi là có. Nếu cho có ngôn thuyết không nương vào tác dụng, chỉ dựa nơi đồng tánh và những tương ưng kia. Điều này cũng không đúng. Vì người trí ở thế gian dựa vào thể có dụng, nói là có danh ngôn. Nếu không có dụng thì không có thể. Không có dụng không có thể thì danh ngôn nương vào gì để lập, vì sao lại nói có tác giả là ngã? Nếu ông không hiểu rõ, nói có chỗ dựa của ngôn thuyết chỉ nên thọ trì, mặc nhiên không nói đến pháp cần gì phải miến cưỡng nêu bày. Ngã có tác giả là có chỗ dựa của ngôn thuyết, có thể của dụng, trí thế gian cùng thừa nhận, ông tất nên 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 vô ngã không? Để hiển bày nghĩa ấy, nên tiếp theo tụng nói:

*Sao không vui vô ngã?*

*Luận nêu:* Như pháp quá khứ đã không thể sinh, tác dụng của các pháp tức không có tự thể, do đồng pháp này, ngã cũng nên như

thể. Không thể gian cùng chấp nhận các dụng như ngọn lửa, hành trì cũng không tự thừa nhận các dụng như qua lại v.v..., nên không có tự thể. Như vậy tánh của ngã đều là không hiện có, chẳng phải chỉ thuận lý mà cũng xứng hợp với tâm của ông, sao không vui cầu lý không vô ngã. Người suy nghĩ không tin chính là vô minh, nên đã khởi các lực tà chấp mãnh liệt mà thôi. Nếu ông cho ngã tuy không có dụng riêng, nhưng có thể làm cảnh để sinh tâm của ngã kiến nên gọi là tác giả, thì điều này cũng có lỗi. Trước đã phá trừ rộng, nay tiếp tục nhắc lại. Lại, ngã không thể làm cảnh của ngã kiến, vì không có tác dụng, cũng như lông rùa sừng thỏ. 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, thì ngã này vì sao như huyền thuật khéo léo, tùy theo đối tượng nguyện mong hóa hiện vô số tướng, mê hoặc thể gian khiến phát khởi đủ các thứ ngã kiến sai biệt. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Hoặc quán ngã khắp nơi  
Hoặc thấy lượng đồng thân  
Hoặc chấp như cục vi.*

*Luận nêu:* Một loại ngoại đạo chấp: Ngã hiện hữu cùng khắp nơi tất cả xứ thọ nhận khổ vui. Ngã không có hình chất, cũng không có động tác, không thể tùy theo thân qua lại nơi sinh tử, nên nhận biết nội ngã hiện hữu khắp mọi nơi.

Một loại ngoại đạo nói lời như vậy: Ngã nếu hiện hữu cùng khắp như hư không, thì không cần phải tùy theo thân thọ nhận các khổ vui, nên như cảnh giới hư không, không có đối tượng qua lại, tánh của nó trong lặng không phải là tác giả hay kẻ thọ nhận, nên tánh của ngã phải như sắc v.v... tùy theo chỗ dựa là thân mà có hình lượng không nhất định. Tuy không có hình thể ngăn ngại, nhưng có chỗ nương dựa, chuyển biến theo thân nhận các khổ vui. Tuy dựa nơi hình chất có thân hẹp mở rộng nhưng thể tánh của ngã là không sinh

không diệt, như một giọt dầu rót vào nước, tùy theo nước rộng hẹp, tuy có thâm mở nhưng không hề tăng giảm.

Một loại ngoại đạo lại nói lời như vậy: Nếu thể tánh của ngã tùy theo hình lượng, tức nên như thân có phần có biến đổi. Lại như ông chấp ngã tùy theo chỗ dựa là thân, tựa như nước nương vào bờ đê, giống như dầu gắn liền với nước, thể thì ngã này như nước và dầu kia đã biến đổi đã nhiều lượt chẳng phải là thường chẳng phải là một. Dẫn điều này làm dụ để nói thể của ngã là thường là một, là trái với lý. Thể nên thể của ngã trụ ở trong thân, hình lượng hết sức vi tế như một cực vi, không thể phân tích thể thường còn không biến đổi, nhưng có tác động nơi thân nơi sự suy xét nên có thể tạo tác có thể thọ nhận. Điều này cũng không đúng, vì trái với lý. Nhiều nhỏ tích tụ trở thành thân cực đại, ngã trụ trong ấy hình lượng rất nhỏ, vì sao tiểu ngã có thể chuyển thành thân đại, toàn thể đồng thời đều thấy động tác? Nếu ý ông cho lượng của ngã tuy nhỏ, nhưng ở trong thân qua lại kích phát, dần dần xoay vòng như vàng lửa tròn, do nhanh chóng nên cho là cùng chuyển động. Nếu như vậy thì thể của ngã di chuyển khắp trong thân, nên có sinh diệt cùng thành nhiều phần, chỉ là dời chuyển đến xứ khác, nhất định quay về sinh diệt tất có nhiều phần. Đã nói là ngã chuyển, thì nơi đến chẳng phải thường hằng, như ánh sáng của ngọn đèn kia há có thường có một? Thường tất chẳng động, động tức chẳng phải thường. Ngã động mà thường là rất trái với chánh lý. Lại, chỗ chấp ngã có trụ có hành, sao có thể nói là thường là một? Nếu lúc hành thì ngã không bỏ tánh trụ, nên như phần vị trụ thì không có hành. Nếu lúc hành thì ngã bỏ tánh trụ kia, thể riêng tức sinh, thường, một ở nơi nào? Các loại ngã chấp như thế là vô số, dùng lý suy xét đều không thành lập. nhằm hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Người trí thông chẳng có.*

*Luận nêu:* Nếu có thật ngã thì tánh tướng đều đồng, cùng làm duyên sinh ngã kiến, như vậy ngã kiến không thể có được, vô số sai

biệt lại cùng trái nhau, do đó nhận biết không có ngã thật thường trụ. Chỉ vì hành tập lâu xa nơi ngã kiến hư vọng huân tập trong thức tạo ra công năng thành thực. Như thân thuận theo nghiệp duyên biến đổi chẳng đồng, ngã kiến tùy theo nhân duyên sai biệt cũng như thế. Chỉ có tướng tâm biến hiện rất nhiều, trong đó hoàn toàn không có một thể thật của ngã. Thế nên các bậc Hiền Thánh tích tụ nhân thuận hợp theo phương tiện siêng năng cầu chứng ngã là chẳng có.

Lại nữa, có nhiều kẻ nói ngã có thể chứng đạt giải thoát, chỉ thuận theo tâm ngu tối, rốt cuộc là trái với chánh lý. Vì sao? Tiếp theo tụng nói:

*Pháp thường không thể nào  
Sao bỏ nào giải thoát  
Vì thế chấp ngã thường  
Chứng giải thoát phi lý.*

*Luận nêu:* Nếu chấp ngã thường còn, không có biến dịch, tuy gặp phải các khổ hay các tai họa như sương tuyết, mưa đá v.v..., như hư không rộng lớn đều không bị tổn hại. Người trí không ứng hợp quán các khổ đã bức bách nơi thế gian, phát tâm chán lìa, tạo phương tiện chánh cần để chứng đạt giải thoát. Ở đây là hiển bày ngã thường nên không thể sâu nào, tuy tiếp xúc với các khổ nhưng đều không hiểu biết. Nếu không hiểu biết thì không chán lìa. Nếu không chán lìa thì không thể chánh cần. Nếu không chánh cần thì không giải thoát. Thương thay ngoại đạo, cuồng loạn không hiểu biết! Ví như có người sợ các tai họa như sương tuyết, mưa đá, gió dữ mưa lớn, lửa cháy nước dâng v.v... làm tổn hại hư không, nên chịu khó giữ gìn hơn nữa. Đã chấp có ngã an nhiên trong lặng không sâu nào, há nhọc công tự khổ để vọng cầu giải thoát? Người có tâm, quay nhìn sự si cuồng không duyên lại tự tạo khổ này, không thể không xót thương hết mực! Trong kinh của ngoại đạo đều nói như vậy: Chấp trước ngã là sinh tử, lìa bỏ ngã là Niết-bàn. Đã ca ngợi xả bỏ ngã khiến vui cầu

giải thoát, vì sao cố chấp là có ngã thật? Nhằm hiển bày nghĩa này, nên lại nói tụng:

*Ngã nếu thật có tánh  
Không cần khen lia ngã.*

*Luận nêu:* Ngã nếu thật có thì ngã kiến duyên sinh tức là chân thật, không cần phải khuyến khích xả bỏ để chứng đạt ngã thật. Lại nên ân cần khuyên tu ngã kiến, khiến thêm kiên cố. Vì sao lại khuyến xả bỏ ngã kiến chân thật khiến tu ngã kiến hư vọng không thật? Lại, các ngoại đạo hoặc tùy theo thầy chỉ dạy, hoặc tự mình tầm tư, khởi các ngã kiến tạo vô số thứ tranh luận mâu thuẫn với nhau. Vì sao chấp điều ấy là kiến thật? Ở trên một ngã, cạnh tranh chấp trước phiền toái, bỗng sinh nghi, vì sao chấp là thật? Nếu không có ngã kiến thì không xứng hợp với ngã thật, tức ông không nên nói có thể chứng Niết-bàn. Không xứng hợp với kiến thật để chứng Niết-bàn, là nhận biết chân thật, hướng về giải thoát. Nói như vậy tức nên hư vọng. Vì hiển bày nghĩa ấy, nên tiếp theo tụng nói:

*Định biết là chân thật  
Hướng giải thoát nên giả.*

*Luận nêu:* Nếu thật có ngã thì không có ngã và ngã sở, thấy phương tiện giải thoát nên thành hư vọng, có ngã và ngã sở là trái ngược với Niết-bàn, là tùy thuận nơi sinh tử, thấy nên là chân thật. Nếu thấy điên đảo tùy thuận với Niết-bàn, thì thấy không điên đảo, là tùy thuận với sinh tử. Vì sao luận của ông nói như vậy? Nhất định nhận biết là thật có thể hướng đến giải thoát. Dùng sự nhận biết chắc chắn này để thấy về không, vô ngã, đạt được Niết-bàn, nên đối tượng chứng đắc chẳng phải là hư vọng. Khi thấy Niết-bàn thì xả bỏ ngã ngã sở, nên như sự thấy khác thì đó là điên đảo. Lại, luận của ông nói: Ngã kiến là không điên đảo, ở trong phần vị văn, tư, đến phần vị tu, ngã kiến đã xả bỏ lại thành điên đảo, vì tướng ngã ấy lược có hai loại: Một là có. Hai là không. Có thì thuận sinh tử, không thì

thuận Niết-bàn, nên có ngã kiến thì khi nhập Thánh tức xả bỏ. Luận si cuồng của ông như vậy chỉ là trò cười ở thế gian, thẩm xét tức là không làm sao thật có. Như sợi dây trong đêm tối chợt thấy nói là rắn, đến khi quan sát kỹ mới biết chẳng phải thật. Ngoại đạo cũng như thế, trong bóng tối vô minh thấy thân vô thường cho là có ngã thường trụ. Nếu đạt được Thánh trí, quán xét kỹ thân này, tức thông đạt không, vô ngã, chứng đắc giải thoát, nhận biết rõ có ngã kiến trước thật, sau hư, nói chính xác xứng hợp cảnh, có tin không trí. Đã thừa nhận ngã kiến đầu là thật sau là hư, nên lúc đạt được Niết-bàn tức cho là vô ngã. Sau nếu là không thì trước cũng nên không. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Trong giải thoát nếu không  
Trước cũng nên không có.*

*Luận nêu:* Trong đây ý hiển bày, như nơi quả vị giải thoát, ngã không có tướng, thì lúc chưa giải thoát cũng nên không có, vì tánh không sai khác. Hoặc lại là thân v.v... vào lúc giải thoát đã không có ngã, thì ở phần vị chưa giải thoát cũng nên không có ngã, vì tướng không sai khác. Các ngoại đạo cùng ngu say trong vô trí, mắt tuệ bị che lấp không nhận biết rõ các hành, nối tiếp ở trong con đường sai biệt vi tế, vọng chấp có ngã là một là thường, không thể đem sự thấy biết tạp loạn vô trí đó để gọi là chứng đạt chân lý. Cần phải nương vào trí kiến thanh tịnh không tạp loạn mới chứng đắc chân lý. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Chỗ thấy lúc không tạp  
Chân tánh kia nên biết.*

*Luận nêu:* Vì không xen tạp cho lửa tự có tướng của nước, tức khi nhận biết lửa xen tạp thì hơi ẩm chẳng phải là thể của nước. Tự tướng của thân v.v... nên biết cũng như vậy. Vì lúc đạt được giải thoát thì thân là không, vô ngã. Ở phần vị ngã kiến tạp loạn cũng không có ngã hoặc lại thể của ngã nên biết cũng như thế. Trong



phần vị không tạp loạn đã không có tướng, nên phần vị ngã kiến tạp loạn có tướng cũng không. Vì thế nên biết chỗ thấy không xen tạp xứng hợp với thật tánh của pháp còn chỗ thấy xen tạp thì không như vậy.

Lại nữa, các hàng ngoại đạo đều nêu đặt vấn nạn: Nếu tất cả các pháp đều không, vô ngã, thì tâm căn thân vì sao không đoạn dứt. Các hành vô thường, không, vô ngã, tức thấy đều đoạn diệt như âm thanh, đèn đuốc. Điều ấy cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu vô thường đều đoạn  
Cỏ cây sao không thối?*

*Luận nêu:* Tuy các loài cỏ cây là không có ngã, vô thường, nhưng có nhân duyên nối tiếp không gián đoạn. Tâm và căn thân nên biết cũng như thế. Do đó, nhân đã lập có lỗi là không nhất định. Lại, lập nhân dụ để chứng tỏ tâm và căn thân đều có đoạn diệt. Ở đây nói chưa rõ. Vì một niệm sinh không gián đoạn tức diệt, lại không nối tiếp gọi là đoạn chẳng? Hay vì trải qua thời gian dài nối tiếp không dứt, về sau nếu như không còn thì gọi là đoạn chẳng? Nếu nói như phần đầu, thì thiếu đối với đồng pháp, vì như đèn đuốc v.v... tùy nhân nơi thời gian dài mới phát khởi. Nếu nói phần thứ hai thì ngã cũng nên thừa nhận như thế, vì Niết-bàn vô dư là đoạn dứt sinh tử. Vì phá nhân trước, nên lại nói tụng:

*Lý này nếu là chân  
Vô minh cũng chẳng có.*

*Luận nêu:* Tự tánh của vô minh chẳng phải ngã chẳng phải thường, nên cũng như đèn đuốc tự nhiên đoạn dứt. Nếu như vậy thì vô minh đã sinh ra các thứ hoặc chướng như tham sân v.v... cũng nên tự nhiên đoạn trừ. Nếu như thế sinh tử trói buộc, không do công dụng, chỉ là tự nhiên giải thoát. Hai nửa của tụng này cùng hiển bày về nhân trước, có lỗi là không nhất định, vì trong ngoài là khác biệt.

Lại nữa, có các hạng ngoại đạo nói như vậy: Các pháp như sắc v.v... tuy là vô thường, nhưng nương dựa nơi ngã nên nối tiếp không gián đoạn. Điều này cũng không đúng, vì trái với giải thoát. Nếu các pháp như sắc v.v... nương nơi ngã sinh thì ngã đã là thường, trước sau không khác nhau, tức nên rốt cùng không chứng đắc giải thoát. Nếu nói các pháp tuy dựa nơi ngã sinh, nhưng do duyên trợ giúp, nên không có lỗi ấy. Nếu như vậy các pháp chỉ nên do các duyên kia sinh, ngã lại có công dụng gì để có thể sinh ra các duyên và quả được sinh, lại cùng tùy thuận cùng có cùng không? Ngã đã là thường còn thì trong tất cả các thời đều có. Quả thì không như vậy, há nhờ nơi pháp kia sinh vì dụng của ngã khó nhận biết, còn lực của duyên thì cùng hiểu rõ. Thế sao chúng ta không tin các duyên? Nhằm hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Hiện thấy hành như sắc  
 Từ duyên sinh trụ diệt  
 Nên biết ông chấp ngã  
 Tuy có nhưng vô dụng.*

*Luận nêu:* Các hành như sắc v.v... vào lúc sinh trụ diệt, hiện thấy đều tùy theo duyên, không dựa nơi ngã. Ông chấp thể của ngã đã chẳng phải là duyên sinh, tức là không có tác dụng như trước đã nói. Lại, tướng sinh trụ diệt của các pháp như sắc v.v..., chủng loại và thời gian đều không đồng, làm sao có thể nương vào một ngã thường trụ để duyên? Như dựa vào sự thiêu đốt, chủng nấu để duyên riêng, đức thuần nên nên sắc loại cũng có sai biệt. Sai biệt như vậy là không dựa vào một duyên. Nghĩa là từ vô thi đến nay, các pháp như sắc v.v... theo danh ngôn huân tập chủng loại không đồng, cùng trước đã tạo các nghiệp nơi cõi, nẻo, có vô số công năng sai biệt chuyển biến đều tùy theo duyên gặp được nên thành thực phát khởi, biến đổi sinh các sắc có sinh trụ diệt đều sai biệt. Nói là duyên, nghĩa là các thứ tinh huyết là duyên sinh của chúng. Y phục, thức ăn uống ổn định là

duyên trụ của chúng. Thuộc độc, tai họa, bốn đại rối loạn v.v... đó là duyên diệt. Những gì cho là ngã không có dụng riêng này? Ngoại đạo ngu si miễn cưỡng lập là có. Để hiển bày nghĩa ấy, lại nói tụng:

*Như duyên thành mầm cây  
Duyên thành loại cùng sinh  
Nên các pháp vô thường  
Đều khởi từ vô thường.*

*Luận nêu:* Như hạt giống v.v... bên ngoài, dựa vào nhân duyên của mình và công năng sai biệt nên được sinh, lại chờ đợi các duyên khác trợ giúp mới phát khởi công lực, biến đổi sinh ra mầm v.v... của tự loại cùng các quả. Thân tâm bên trong nên biết cũng như vậy. Các hành nối tiếp, đồng loại và dị loại, theo duyên đã gặp sinh các quả sai biệt. Đây chính là hiển thị pháp của thân tâm bên trong, thể là vô thường. Như các mầm v.v... bên ngoài, tất tùy tự loại theo nhân vô thường sinh. Ngã đối với thân tâm không thể sinh ra dụng, vì chẳng phải là duyên sinh, như lông rùa sừng thỏ. Lại nữa, vì hiển bày các pháp tuy không có ngã, nhưng chẳng phải là chỗ mắc phải hai lỗi về đoạn, thường. Vì vậy nơi cuối phẩm, lại nói tụng:

*Do pháp từ duyên sinh  
Nên thể lại không đoạn  
Vì pháp theo duyên diệt  
Nên thể cũng chẳng thường.*

*Luận nêu:* Các pháp lần lượt từ vô thỉ đến nay, dựa nơi nhân đồng loại sinh ra quả đẳng lưu. Phát khởi quả về sau, nối tiếp nhân từ trước, trong ấy không gián đoạn, do đó không đoạn. Nếu nhân trước diệt thì quả sau không sinh, ở đây có gián đoạn, nên có thể gọi là đoạn. Do sức đối trị nơi nhân trước sinh đã diệt, nên quả sau không nối tiếp, do đó không phải là thường. Nếu pháp ngưng tụ không bỏ tướng trước, thì thể ấy không thay đổi, tức có thể gọi là thường. Lại,

nhân trước diệt, vì thế chẳng phải là thường. Quả sau tiếp tục sinh, do đó chẳng phải là đoạn. Lại, vì nhân sinh ra, nên chẳng phải là thường. Vì có thể sinh ra quả, do đó chẳng phải là đoạn. Lại, niệm niệm khác biệt, vì vậy chẳng phải là thường. Tương tự nối tiếp nhau, thế nên chẳng phải là đoạn. Lại, pháp chẳng phải là có, nên chẳng phải là thường. Cũng lại chẳng phải là không, nên chẳng phải là đoạn. Có tức là thường, không nên là đoạn. Như thế, Phật tử xa lìa hai biên, ngộ nhập diệu lý trong xứ duyên sinh. Chánh quán tất cả chẳng phải là có, chẳng phải là không, pháp hãy còn là tánh không, ngã há là có? Tát-ca-da-kiến (Thân kiến) cho đến tùy miên, cùng chỗ sinh của chúng ở đây là vĩnh viễn diệt. Lại quán xét các hành là tánh không, bình đẳng, kia đây đều bất tướng tự tha cùng diệt, đối khắp tất cả hữu tình được hóa độ, khởi tâm từ không duyên tuôn mưa pháp diệu, tận cùng đời vị lai, suốt cảnh giới hư không rộng lớn, tạo lợi lạc cho hữu tình, dụng thù thắng không hết. Người dũng mãnh như vậy đã hành trì không quán, các thứ khổ dữ đều không thể xúc chạm, thấy sinh tử lớn như trong nhà trống, thấy rõ vọng tưởng kéo lôi vô số sâu khổ, ví như lửa dữ bốc cháy ngàn ngạt thiêu đốt vô lượng hữu tình vô trí, bị nguyện theo tâm nên không hề khiếp nhược, xả thân quên mạng để cứu vớt muôn loài. Đây là người đại tuệ quán không luôn thuận hợp, tưởng ngã đã trừ, lìa bỏ chỗ chấp ngã, nên hai ái hết sạch, không còn vui thích quán xét những sự việc là chỗ dựa của các phiền não như tham sân. Vì tạo lợi ích cho muôn người nên thường ở nơi sinh tử, trong ấy không hề nhiễm đắm, tức là Đại Niết-bàn. Tuy ở nơi biển khổ của vô biên phiền não nhưng luôn thọ nhận an lạc thù thắng hơn hẳn hai thứ Niết-bàn.

### HẾT - QUYỂN 3

# ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 4

### Phẩm thứ 3: PHÁ THỜI, phần 1

Lại nữa, có người nói như vậy: Như nói đã diệt chưa sinh thì không có Thể. Lý đó là không đúng. Các pháp hữu vi trong hai giai đoạn trước sau, tác dụng tuy không nhưng thể luôn có. Phần vị khác biệt nên ba đời không đồng. Không tất chẳng sinh, có nhất định không diệt. Để phá bỏ nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Bình ở nơi vị lai  
Tức không có quá, hiện.*

*Luận nêu:* Các pháp như sắc v.v... ở đời vị lai, thì hai đời quá khứ, hiện tại đều không, về sau gặp nhân duyên, hai tướng mới khởi. Vì sao ông nói không tất chẳng sinh? Tướng của đời vị lai không có ở quá khứ, hiện tại, vì sao nói có thì nhất định không diệt? Nếu chấp vị lai có tướng của hai đời, thì điều này là không hợp lý, nên tiếp theo tụng nói:

*Vị lai có quá, hiện  
Nên vị lai ấy không.*

*Luận nêu:* Nếu ở vị lai có tướng của quá khứ, hiện tại, nên như phần vị sau liền mất vị lai. Một pháp một thời thật có nhiều tướng,

cùng trái ngược nhau nên nghĩa ấy không thành. Tức do lý này nên nói mỗi mỗi đời đều có nhiều tướng, cũng không thể thành lập.

Lại nữa, nếu cho sắc v.v... có thể của vị lai, chuyển hướng đến hai đời, nên nói là có quá khứ và hiện tại. Nhằm phá chấp ấy, lại nói tụng:

*Vị lai nếu đã hết  
Nhưng có Thể vị lai  
Đây là hằng vị lai  
Vì sao thành quá, hiện?*

*Luận nêu:* Nếu các pháp như sắc v.v... có Thể của vị lai, thể tức nên không có hai đời quá khứ, hiện tại. Do không thể nói dị tướng trong pháp có dị tướng riêng như những khổ vui. Lại, nếu một pháp lưu chuyển nơi ba thời gian nên nói là ba đời, thì thành tạp loạn. Lại, các pháp như sắc v.v... lưu chuyển nơi ba thời gian, nếu không khác nhau tức nên không có ba đời. Nếu có khác nhau tức là dị tướng. Vốn không mà sinh, có rồi trở lại diệt, thì tất cả pháp hữu vi cũng nên như vậy, liền bị thoái thất, nơi tông nói thường có. Lại nói tụng:

*Pháp nếu ở vị lai  
Hiện có tướng vị lai  
Nên tức là hiện tại  
Vì sao gọi vị lai?*

*Luận nêu:* Nếu các pháp như sắc v.v... nơi vị lai hiện có, nên như hiện tại liền mất vị lai. Vị lai đã là không thì hai đời chẳng phải có. Pháp kia là trước nên tất cả phải không.

Lại nữa, có thuyết 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 là có khắp, nên ở quá khứ và vị lai nhất định là không, vì không tạp loạn. Dụng khác thì không như vậy. Nhằm phá bỏ lời này, nên tiếp theo tụng nói:

*Khứ lai như hiện có  
Lấy quả dụng sao không?*

*Luận nêu:* Các pháp như sắc v.v... ở quá khứ, vị lai đã như hiện tại thường có thể tánh, là nhân đồng loại giữa lấy quả đẳng lưu, dụng ấy vì sao chẳng phải thường có? Dụng này giữ lấy quả, chờ đợi các duyên, cho nên đối với tất cả thời cũng thường có. Như thế, thể dụng của các pháp là thường có, nên tất cả thời gọi là đời hiện tại. Luôn gọi hiện tại, nghĩa cũng không thành, cần phải đợi quá khứ, vị lai để lập hiện tại. Lại, quả vị lai như pháp hiện tại, đã có Thể tức không nên giữ lấy nữa. Lại, pháp của các quả, lúc nhân duyên hợp, nếu không sinh ra thì không gọi là quả. Đã sinh nếu có đây tức nơi gốc là không, vì theo duyên sinh. Thể cũng nên như thế, tức là tất cả gốc không mà sinh, có rồi trở lại diệt, nên đồng với lỗi ở trước. Nghĩa là liền thoái mất nơi tông nói thường có. Nếu nói dụng ấy hoặc có hoặc không, thể của pháp vẫn thường còn, nên không có lỗi này. Điều ấy cũng không hợp lý. Thế nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu Thể luôn chẳng không  
Vì sao không thường trụ?*

*Luận nêu:* Luôn có gọi là thường, các pháp như sắc, thể đã luôn có, vì sao chẳng phải thường? Nếu như 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 có, tướng hữu vi hợp nên là vô thường. Điều này cũng không đúng. Thể đã thường có, cùng với tướng kia hợp, lại sao thành tựu được, há không thể thành dụng giữ lấy tự quả? Dụng không lia thể, thể cũng nên thành. Nếu dụng cần thành nhưng thể không thành, thì dụng có thể sinh diệt, thể tức nên là thường. Nếu thể của sắc v.v... là thường, dụng là vô thường, tức thể dụng của hư không nên là vô thường. Lại, nếu thể là thường, dụng là vô thường, cũng khiến cho thể ấy thành vô thường, thì dụng tuy vô thường nhưng do thể là thường, tức khiến dụng ấy cũng nên là thường. Lại, thể dụng

này nên thuộc về đề riêng, do nghĩa của thường và vô thường không đồng. Lại, nếu thể của sắc v.v... không nhờ đến duyên, cùng với các tướng hữu vi kết hợp, thì thể của hư không rộng lớn cũng nên như vậy. Pháp kia đã không đúng thì đây là thể nào?

Lại nữa, nói đời quá khứ, là chọn lấy biệt tướng để giải thích tổng quát về tất cả nghĩa của quá khứ chăng? Hay là chọn lấy tổng tướng để giải thích riêng biệt về một loại nghĩa của quá khứ? Nếu như thế thì có lỗi gì? Nếu chọn lấy biệt tướng để giải thích tổng quát về tất cả nghĩa của quá khứ thì lý ấy không thành. Nên tiếp theo tụng nói:

*Quá khứ nếu qua đi  
Làm sao thành quá khứ?*

*Luận nêu:* Nếu tất cả thể tướng của pháp quá khứ thấy đều là quá khứ, tức là tất cả đều không hiện có, vì sao ông nói: Quá khứ là có, chỗ dựa là thể tướng? Ý của ông nói quá khứ là có cũng là không có. Lại, quá khứ gọi là đã diệt. Nếu đời quá khứ cũng là quá khứ, tức là quá khứ cũng nên đã diệt. Nếu đời quá khứ cũng đã diệt, làm sao ông nay chấp có quá khứ. Như vị lai hiện tại kia đã diệt, thì không gọi là đời vị lai, hiện tại. Nếu dựa vào chánh lý, nên nói như vậy: Nói về đời quá khứ, không có nghĩa thật riêng để chọn lấy quá khứ thật có danh tướng sai biệt chỉ nương dựa nơi thể tục giả lập danh tướng, nói tổng quát về quá khứ, chẳng phải có nghĩa riêng. Nếu ý ông cho: Như gọi là uống dầu, tuy không uống dầu, nhưng là giả danh để nói. Thế gian cùng thừa nhận mắt thấy riêng một sự việc, ở đây nói quá khứ cũng lại như vậy. Nếu chọn lấy tổng tướng để giải thích riêng biệt về một loại nghĩa của quá khứ, thì lý cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Quá khứ không qua đi  
Làm sao thành quá khứ?*



*Luận nêu:* Nếu pháp quá khứ, tất cả thể tướng chẳng phải đều là quá khứ, vì sao nay ông chấp là quá khứ? Ông nói các pháp như sắc v.v... của quá khứ, thể của chúng không hề thiếu. Lại, quá khứ gọi là đã diệt. Nếu đời quá khứ không phải quá khứ, thể thì thể của quá khứ chẳng phải là đã diệt. Nếu thể của quá khứ chẳng phải là đã diệt, vì sao nay ông chấp là quá khứ? Như đời hiện tại và vị lai kia, tự thể không diệt, nên chẳng phải là quá khứ, há không phải là giả danh như thế gian đã nói ở trước, chọn lấy tổng tướng để giải thích riêng một vật. Pháp của đời quá khứ, thể của nó tuy đang giữ lấy quả, nhưng dụng không có thể nên gọi là quá khứ. Ông nói dụng này tức là chỗ dựa của thể, vì sao thể còn mà dụng thì diệt hết? Nếu thể và dụng không cùng tùy thuộc, tức nên như vật khác biệt không thể thành thể dụng. Lại, chỉ có dụng diệt, nói là quá khứ, tức chỉ ông lập riêng, chẳng phải thế gian cùng nhận biết, vì sao có thể dẫn ra việc uống dầu làm dụ? Thế gian cùng thừa nhận không thể suy nêu, nên chỗ lập riêng cần phải nêu vấn nạn: Nếu nói các pháp, thể của chúng là thường có, thì ba đời không thành, chỉ đối với hiện tại là thật có thể trên, nên giả lập để gọi, chẳng phải ở trên thể thật có của hiện tại để giả lập ba tên gọi, tức là mất thể của hiện tại. Do đó chỗ chấp về quá khứ là không thành. Như phá bỏ quá khứ thì vị lai cũng như thế. Vị lai nếu chưa đến làm sao thành vị lai? Vị lai không phải là vị lai làm sao thành vị lai? Chung, riêng nêu vấn nạn đều đồng như trước đã nói.

Lại nữa, pháp của đời vị lai là nhờ các duyên đã có để sinh ra hay là chưa có để sinh? Nếu như thế thì có lỗi gì? Nếu nhờ các duyên nên đã có để sinh ra, thì lý đó không thành. Nên tiếp theo tụng nói:

*Vị lai nếu có sinh  
Vì sao chẳng hiện tại?*

*Luận nêu:* Nếu pháp vị lai đã từ duyên sinh cùng có thể tánh tức nên gọi là hiện tại, vì có tánh và sinh là tướng hiện tại, chẳng phải

liạ hiện tại mà có thể nhận biết rõ. Lời nói tuy có phương tiện khiến thành hiện tại, nhưng ý chính là phá bỏ về vị lai có. Lại hiển bày vị lai chẳng phải là hiện tại, nên như quá khứ quyết định không sinh. Nếu nói vị lai chưa có sinh ra, lý cũng không thành. Nên tiếp theo tụng nói:

*Vị lai nếu không sinh  
Vì sao chẳng thường trụ?*

*Luận nêu:* Nếu pháp vị lai chưa từ duyên sinh nhưng có thể tánh, do không sinh nên như hư không v.v... thể nên thường trụ. Ở đây cũng là phương tiện khiến thành thường trụ, nhưng ý chính là phá trừ chấp có vị lai. Nêu ra vấn nạn như vậy, quá khứ vị lai, thể nếu là thật có thì không diệt không sinh, nên như hư không là mất tánh vô thường, tức trái với kinh nói *Khứ lai là vô thường*. Như nói các sắc v.v... của quá khứ vị lai hãy còn là vô thường, huống gì là hiện tại. Vì thế, các pháp quá khứ vị lai đều chẳng phải là thật có, nên hiện tại vô vi không gồm thâu. Như lông rùa, sừng thỏ, không thể nói là thuộc về thế gian, nên như là hiện tại, thể là thật có. Vì hiện tại không phải chỉ là thật có, nên đồng dụ không thành, tức nhân hoặc là bất định, hoặc là trái nhau.

Lại nữa, Luận giả vãng lai nói lời như vậy: Tông ta không khéo, vọng nói lỗi như thế. Vì sao? Vì trong tông của ta nói: Bốn tướng của các hành lần lượt nương dựa lẫn nhau, ba đời qua lại không cùng liạ bỏ. Do sinh trụ diệt kết hợp, nên thành vô thường, pháp tánh không hoại nên nói là luôn có. Thế nên luôn có không bỏ vô thường, hợp thuận với Khế kinh, xứng đáng với chánh lý. Đây như trước đã phá trừ chấp thể là luôn có, nên như hư không, chẳng phải kết hợp với sinh trụ diệt. Lại, vì có thể sinh ra các hành như sắc v.v..., nên nói là tướng sinh. Như thế là có thể sinh ta tác dụng của các hành. Vị lai chưa có, cần phải nhờ nhân duyên hòa hợp giúp đỡ, sau đấy mới có. Nếu không như vậy, thì nhân duyên hòa hợp nên thành vô dụng.

Nếu thừa nhận dụng sinh vốn không nay có, có rồi trở lại không, thì tất cả hành đồng với hữu vi, đều cũng nên như vậy. Vì sao lại nói thể tuy luôn có nhưng vô thường? Luận giả vãng lai, vì nhằm tránh những lỗi lầm đã nêu như thế, nên lại nói lời này: Nếu các hành như sắc v.v... kết hợp cùng với sinh trụ diệt, là có lỗi ấy, 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, nên thế gian cùng thừa nhận tất cả sự vô thường hoại diệt làm tướng, gọi là pháp hữu vi. Đời vị lai hoại diệt nhập nơi hiện tại. Đời hiện tại hoại diệt lại nhập nơi quá khứ. Nếu như thế tụng nói:

*Nếu vị lai không sinh  
 Hoại nên chẳng phải thường  
 Quá khứ đã không hoại  
 Sao không gọi là thường.*

*Luận nêu:* Thể của đời quá khứ ở vào nơi sau cuối, lại không đời nào khác có thể khiến chuyển nhập. Đã giữ lấy phần vị của chính nó luôn không hoại diệt, nên như hư không thể chẳng phải là vô thường, như vậy lại trái với Khế kinh đã nói. Nếu nói quá khứ tuy hằng có Thể lại không diệt hoại, nhưng tùy theo hiện tại hoại rồi chuyển nhập, nên có thể có sinh. Hai thứ 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 là không hợp lý, vì sinh không có. Tông của ông tự chấp là sinh ở vị lai, quá khứ, hiện tại đều không có 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 nơi duyên thì sinh làm sao có được? Nếu chấp quá khứ nhất định có sinh, thì sinh tất quy về diệt hoàn toàn đã ghi nhận. Như hiện tại vị lai lại nên có diệt. Thế gian cũng chấp nhận các pháp ở vị lai có thể nhờ nơi duyên sinh, chẳng phải đời quá khứ, hiện tại. Lại, vì đời quá khứ chẳng phải là hiện tại vị

lai nên như hư không nhất định là không có sinh, do đó pháp của chủ thể tạo tướng và đối tượng được tạo tướng nên như Đế thích và Hằng-sách-ca, nhất thời cùng vào trong lửa thường vô thường do phần vị như thể, thể như phần vị.

Lại nữa, như nói các sắc của quá khứ và vị lai hãy còn là vô thường, hướng gì là hiện tại. Các ông tuy đọc tụng kinh văn như thế, nhưng không nhận biết nghĩa. Vì sao? Vì ông chấp một pháp qua lại trong ba đời, thể không sinh diệt, vì sao vô thường? Lại, ông đã chấp thể của pháp hiện tại tức là vị lai, vì sao cùng so sánh? Không thể có một pháp tự mình làm so sánh, thế gian không thấy sự việc như vậy. Cũng không thể nói thể tuy không khác nhưng phần vị có sai biệt, nên có thể so sánh. Vì sao? Vì phần vị nếu tức là thể, nên thể không khác, thì phần vị cũng không khác biệt. Phần vị nếu lìa thể thì phần vị có thể là vô thường nhưng thể nên thường trụ. Lại, thể như phần vị, nên thuộc nơi thế gian, tức là hữu vi nên có sai biệt. Ông lại đã chấp ba đời thật có không cùng đời nhân, đều cùng với tướng hữu vi như sinh trụ diệt kết hợp, trước sau không khác. Hiện tại vô thường, có tướng thù thắng gì khác với quá khứ vị lai kia để nói các sắc của quá khứ vị lai hãy còn vô thường hướng gì là hiện tại? Nếu nói phần vị của các pháp trước sau khác biệt, chuyển biến trong ba thời, nên là vô thường, thì vị lai ở trước không sinh có diệt, quá khứ ở sau không diệt có sinh, hiện tại ở giữa có sinh có diệt. Quá khứ vị lai đều là một hãy còn là vô thường, hướng gì là hiện tại có đủ hai loại mà chẳng phải vô thường? Điều này cũng không đúng. Vị lai không sinh nên như hư không, vì sao có diệt? Quá khứ có sinh nên 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? Lại, đời hiện tại cũng không có Thể thật, từ đời trước đến chuyển nhập vào đời sau, làm sao dựa vào đấy để kiến lập sinh diệt? Đã không sinh diệt há là vô thường? Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Đời hiện tại vô thường  
 Chẳng do các quá, hiện  
 Trừ hai nẻo hướng này  
 Thì không có thứ ba.*

*Luận nêu:* Pháp của đời hiện tại chẳng phải từ trước tiến đến, không đi về đời sau, vì sao là vô thường? Ông nói hiện tại, vì do đời khác nên chuyển thành tướng khác, nói là vô thường. Đời khác gọi là quá khứ, vị lai, tướng khác cho là sinh diệt. Hiện tại không thể do đời khác chuyển thành, lại cũng không thể chuyển thành đời khác, vì sao hiện tại kiến lập sinh diệt? Tụng nói chẳng phải do quá khứ v.v... là cùng giữ lấy pháp của đời hiện tại, vị lai, không đi về vị lai vì chẳng phải từ nơi quá khứ. Tông của ông tự thừa nhận, nhưng đời quá khứ chẳng phải là nơi hiện tại đi đến, vì đời khác nhau, ví như vị lai, đời vị lai ấy chẳng phải là từ nơi hiện tại, do đời khác nhau. Cũng như quá khứ, đã không có đời khác chuyển biến qua lại, vì sao hiện tại là sinh diệt vô thường? Nếu nói hiện tại từ quá khứ đến, đi về đời vị lai, cũng đồng với sự phá trừ này. Nên Khế kinh nói: Các pháp hữu vi chẳng phải từ đời trước đến, không đi về đời sau. Để phá trừ chấp kia, lý đó quyết định thuận với Thánh giáo. Lại, pháp hiện tại nếu từ đời trước đến và đi về đời khác, tức nên lúc qua lại không bỏ tướng trước, không thành tướng khác. Như thế gian hiện thấy Đê-bà-đạt-đa qua lại nơi các phương khác nhưng tướng không khác nhau. Như vậy phần vị của ba đời tuy thừa nhận là có khác, nhưng tướng không khác, nên liền thành tạp loạn. Do phần vị và tướng hoặc một hoặc khác, đều có lỗi lầm không thể tránh khỏi. Luận giả vắng lai nơi tông của các ông cũng không chấp nhận tướng tạp loạn của thế gian, do đó ông nay như sự an lập này, sinh diệt qua lại, không thành tự nghĩa biện hộ giúp. Như vậy hiện tại, tuy cho là qua lại, nhưng tánh vô thường kia cũng không thành lập, vì nơi lúc qua lại thì tướng không khác, nên tự như hoa đốm chẳng phải là tánh

vô thường. Ông cũng không chấp nhận hoa đốm có tướng khác và vô thường. Hiện tại nếu như thế tức là trái với tự tông và Khế kinh nói. Nếu ông lại nói: Thể tướng của ba đời tuy không biệt dị, nhưng quán xét phần vị thô sai biệt của các hành để mở phát giác tuệ, nên đối với một pháp, tự tâm phân biệt an lập phần vị. Do tự tâm này phần vị an lập có sai biệt, nói một pháp này cho là vô thường. Điều này cũng không đúng. Vì cảnh giới được nhìn thấy của tự tâm phân biệt, tức là tự tâm, chỉ tùy theo chủng tử thành thực của các hành, các duyên. Tự tâm biến chuyển tạo ra vô số các loại phần vị. Tự tâm đã biến hiện thể tướng không thật, vì sao siêng năng tinh tấn an lập pháp khác? Chỉ nên tin nhận các pháp do tâm. Lại, giác tuệ cùng các tâm và tâm pháp chẳng phải là tùy theo các pháp thật có chuyển biến, chỉ tùy chủng tử thường xuyên hành tập thành thực, và tâm hiện bày uy lực của các duyên, biến hiện sinh ra vô số cảnh giới sai biệt. Vì thế, các ngoại đạo cùng tùy theo tự tâm biến hiện sinh ra đủ thứ loại tánh tướng của các pháp. Nếu tánh tướng của các pháp là thật có, há có thể tùy theo tâm chuyển biến như vậy? Nhưng người có trí, không nên thừa nhận chỗ chấp về hiện tại kia là pháp thật có sinh, do tất không từ hai đời quá khứ, vị lai, lại không có đời thứ ba để có thể từ đó sinh ra. Diệt không tùy theo sinh, sinh đã chẳng có, thì diệt cũng nhất định là không. Do nhất định không đi đến hai đời quá khứ, vị lai, lại không có đời thứ ba để có thể hướng tới nơi ấy. Như vậy, theo lý suy xét tông của ông, ba đời vô thường đều không có thể thấy, có hiện tại nào là vô thường thù thắng, như Khế kinh nói: Huống gì là hiện tại. Ông lập một pháp trải qua các phần vị, tuy sinh trụ diệt đều tùy thuộc nhưng không có biến dịch, tướng và chỗ dựa trước sau không khác, có gì chuyển đổi mà nói là vô thường? Cũng không thể nói tùy theo phần vị của ba đời có sai biệt nên 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 là vô thường, thể nên là thường trụ như hư không. Do đó ba đời chỉ là có của thể tục, trong

đó đều không có một pháp chân thật. Nhưng ở trong pháp thể tục như vậy, các hành hiện tại hiện có sinh diệt, do cùng với thân kết hợp nên thế gian hiện thấy, vì thế nghĩa vô thường của hiện tại là hơn hẳn. Nương dựa vào đó để giả lập vô thường của quá khứ, vị lai. Vì khứ lai kia không có Thể riêng, chỉ dựa nơi hiện tại từng được giả lập. Nên dựa nơi hiện tại hiện thấy vô thường giả lập quá khứ vị lai từng sinh diệt sẽ sinh diệt. Vô thường của quá khứ vị lai nương vào hiện tại. Vô thường của hiện tại hơn hẳn đời quá khứ, vị lai. Muốn khiến cho hữu tình nhận biết đời quá khứ, vị lai, pháp không hiện thấy hãy còn là vô thường, hưởng gì là hiện tại. Hiện tại cùng với thân kết hợp hiện thấy sinh diệt nhưng chẳng phải là vô thường. Do đó Khế kinh nói: Pháp của đời hiện tại hiện có vô thường. Quá khứ, vị lai từng sinh diệt sẽ sinh diệt. Thế nên hữu tình đối với sự việc trong ba đời, nên quán vô thường tức nên chán lìa sâu xa. Vì hiển bày các hành vốn không mà sinh, trước không có thể nhất định, nên lại nói tụng:

*Nếu các hành sinh sau  
Trước đã có Thể định  
Nói người có tánh định  
Là sai, là tà chấp.*

*Luận nêu:* Như có ngoại đạo khởi tà chấp nói: Các hành xưa nay quyết định cùng hệ thuộc thời phần chuyển biến không thể thay đổi, không do nguyện vọng cùng do nhân công. Các ông cũng nên đồng với chỗ thấy hết kia. Vì sao? Vì nói nhân quả an lập có khác biệt, xưa nay cùng tùy thuộc không thể xoay chuyển. Các pháp vị lai do bốn sự việc quyết định, đó là nhân, quả, đối tượng nương dựa, đối tượng duyên, như tướng của gốc định nên sau sinh. Nếu như vậy thì không cần đợi nhân duyên sinh. Đã là nhân duyên sinh vì sao vốn có? Để hiển bày các hành đời vị lai có thể là nhân duyên nhưng không dụng, nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu pháp nhân duyên sinh  
 Tức trước chẳng có Thể  
 Trước có mà sinh ra  
 Sinh rồi lại nên sinh.*

*Luận nêu:* Các hành vốn có cùng với sinh trái nhau. Như pháp đã sinh không sinh lại nữa. Các hành vô thường nếu không sinh, tuy gặp nhân duyên nhưng cũng không biến đổi, tức nên thoái mất tánh của hành vô thường. Do không sinh nên ví như hoa đốm. Nếu có sinh thì như giữ lấy dụng của quả. Đối với sinh nơi phần vị trước nên chưa có Thể. Tụng nói: *Sinh rồi lại nên sinh* là để nói về môn đã vượt qua hiển bày pháp dụ khác. Nghĩa là các hành hữu vi chẳng phải trước đã có tánh, từ duyên sinh nên như giữ lấy dụng của quả. Các thứ trước đã có không theo duyên sinh như pháp đã sinh. Nếu ông lại nói: Tôi nói các hành tuy vốn có Thể, nhưng không đợi nhân duyên, nhưng giữ lấy dụng của quả vốn không mà có đợi nhân duyên. Điều này cũng không đúng. Vì giữ lấy dụng của tự quả không lìa thể, nên như thể kia trước cũng có tánh. Hoặc thể của các hành không lìa dụng, nên như dụng ấy chẳng phải trước có tánh. Các ông đã chấp vốn có các hành, như các thỏi sắt dùng để chơi đùa không có dụng thù thắng, đạo lý nhân quả đều không tương ưng, vì có tánh cố định thường không biến đổi. Luận chấp thường có, có nhiều lỗi lầm. Nghĩa là trái với thế gian, phủ báng tất cả thế gian cùng nhận biết lý nhân quả. Lại trái với tự tông, vì phủ báng tất cả lý của các nhân các duyên sinh quả. Lại trái với lời mình nói, vì lập pháp vốn có theo duyên sinh. Lại trái với tỷ lượng, như giữ lấy dụng của quả chẳng phải là thường có. Lại trái với hiện lượng, vì các sắc v.v... hiện thấy chẳng phải là thường có. Do có nhiều lỗi, nên bỏ kiến chấp ấy, nên nhận biết quá khứ, vị lai chẳng phải lìa hiện tại mà có thật tánh riêng, vì thuộc về thế gian. Như đời hiện tại chỉ dựa vào hiện tại. Tâm biến chuyển dị tướng nên giả nêu đặt là có, hiện tại cũng chẳng phải là có của thắng



nghĩa để, vì từ duyên sinh, như các sự việc huyền ảo. Lại, hành của ba đời đều cùng đối đãi để lập, như những dài ngắn hơn kém, đâu có tánh thật. Lại, tất cả hành thấy đều vô thường, có sinh có diệt, chẳng phải là có chẳng phải là không. Nếu nhất định là không thì như lông rùa sừng thỏ nên nhất định không sinh. Nếu nhất định là có, thì như chỗ chấp không tức nên nhất định không diệt. Nếu không sinh diệt thì như lông rùa, sừng thỏ, há là vô thường? Người nào có trí nhận biết tất cả hành đều có sinh diệt, nhưng nói thường có dựa nơi hành lập đời kiếp, thì đời kiếp há là chân thật? Hiện tại hãy còn chẳng phải là chân thật, quá khứ, vị lai sao có chân thật? Nếu đời quá khứ, vị lai thật sự chẳng phải có, thì trí tức trụ sinh tử thông sao có đối tượng thấy biết? Nên biết hai thông thấy biết là từng có sẽ có. Đã hiện thấy là không, thì không không có sai biệt. Đối tượng thấy biết nơi lực của thông có phần hạn nên không, thế thì phạm phu và Thánh chúng của ba thừa nhận biết kiếp số của đời quá khứ, vị lai nên đồng. Ông chấp quá khứ, vị lai đều hiện là có, cũng đồng với lỗi này. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu thấy khứ lai có  
Vì sao chẳng thấy không?*

*Luận nêu:* Quá khứ, vị lai cũng có vô lượng nhân quả, lần lượt cách tuyệt trung gian chẳng phải là có, nên nói là không. Lại, ông cũng nói quá khứ, vị lai không giữ lấy quả cùng nhiều loại tác dụng. Quá khứ, vị lai đã có hai nghĩa có không sai biệt, vì sao hai thông chỉ thấy phần có mà chẳng thấy phần không? Nếu không thấy không thì những vị đạt được các thông chẳng nên soi chiếu để thấy quá khứ vị lai trải qua từng ấy kiếp hoàn toàn không có Phật, trong từng ấy kiếp hoàn toàn không có vật. Vì thế không nên chỉ thấy phần có. Quá khứ vị lai hiện tại không từng là có sẽ là có. Do hiện không nên không đồng với hiện tại. Đã từng có sẽ có nên là cảnh sai biệt. Nếu đồng với hiện thấy không thì không có thời gian xa gần khác nhau. Ông

chấp quá khứ, vị lai đều là hiện có đồng ở một đời, tức nên như hiện tại không có thời phần xa gần khác nhau, thế thì các thông tức nên không thể soi chiếu quá khứ, vị lai với thời kiếp xa gần có sai biệt. Lỗi lầm đã đồng sao có thể là khó. Nên nói quá khứ, vị lai tuy đồng hiện có, nhưng do các hành nơi đời kiếp, thời phần có trước sau xa gần sai biệt, nên các phạm phu đều thấy gần chẳng phải xa, không có không xa gần. Lỗi đó không đồng. Điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Đã thấy có khứ lai  
Nên không nói là xa.*

*Luận nêu:* Quá khứ, vị lai đã đồng hiện có, nên như hiện tại là gần chẳng phải là xa. Nếu nói quá khứ, vị lai tuy hiện có Thế nhưng không dụng nên nói là xa, điều này cũng không đúng, vì dụng không lìa thế, lỗi đồng như trước đã nói. Lại, ở đây ý nói: Các sắc v.v... của quá khứ, vị lai đã đồng hiện có, đồng một đời, nên như hiện tại không có trước sau xa gần sai biệt. Quá khứ vị lai đã không xa gần, những người chứng đắc thông đều nên vô ngại, cùng thấy tất cả quá khứ vị lai. Thế thì đối tượng nhận biết của Như Lai là vô lượng, đối tượng nhận biết của hàng Nhị thừa là hữu lượng, những sự sai biệt này tất cả nên không có. Vì thế quá khứ vị lai tuy hiện chẳng phải là có, nhưng đã từng có sẽ có nhân quả bất đồng lần lượt nối tiếp theo thời phần quyết định. Do đã từng có, sẽ có này làm phương tiện, hoặc có tu tập lâu dài nên trí kiến mạnh mẽ sắc bén, lại do chủng tánh thù thắng tự nhiên như thế lần lượt nối tiếp đến tận cùng biên vực trước sau, như chỗ mong muốn đều có thể soi chiếu nhận biết. Hoặc có tánh tập cùng với đầy trái nhau, tùy chỗ tương ưng nên chỉ nhận biết phần ít. Điều này chỉ hiển bày quá khứ vị lai, chẳng phải là tánh hiện có. Người chỉ đạt được thông từ lực của nhân duyên hơn kém không đồng, nên phương tiện tác ý có sai biệt. Tự tâm biến đổi, đã từng có pháp sẽ có pháp, thế tướng chẳng đồng nên xa gần có sai biệt. Nhưng

dựa vào đây để lập quá khứ vị lai thời kiếp không đồng, do lực của thông hơn kém. Không phải cho là thật có quá khứ vị lai, duyên theo đây để khởi thông soi chiếu nhận biết xa gần. Vì phá trừ chấp pháp, phi pháp của đời vị lai cùng trước có thể tánh, nên nói tụng:

*Pháp chưa tạo nếu có  
Tu giới là uổng công.*

*Luận nêu:* Nếu ở vị lai chưa tạo những hành phước nhưng trước đã có, thì nơi hiện tại gia hạnh tu tập thí, giới v.v... tức là uổng công. Lại, nếu vị lai trước đã có pháp, thì phi pháp cũng có không thể đoạn hoại, vì thế xả bỏ giới ác, siêng năng tu gia hạnh, chỉ tự làm khổ thân đều không lợi ích gì. Luận giả chấp có vị lai như thế, những việc đã làm đều là không, không kết quả. Do đó nên xả bỏ ác kiến như thế, tin nhận vị lai chẳng phải là tánh đã có trước.

Lại nữa, có người của Tiểu thừa chấp vị lai nói: Các hành nơi đời vị lai tuy trước đã có tánh, nhưng cũng chưa có công năng giữ lấy quả, vì muốn dẫn khởi công năng giữ lấy quả, nên siêng năng tu gia hạnh chẳng phải là hoàn toàn không có quả.

Ngoại đạo Số luận cũng nói như vậy: Ở trong tự tánh tuy có vô số tự thể của các pháp, nhưng tướng hãy còn ẩn giấu. Vì muốn khiến cho tướng của pháp kia hiển hiện, nên siêng tu gia hạnh, không phải hoàn toàn không có quả. Tức Di Luận kia lại nói như vậy: Ở trong tự tánh tuy có rất nhiều loại công năng của các pháp, nhưng chưa có thể. Vì thành tự thể ấy nên siêng tu gia hạnh, không phải hoàn toàn là không có quả. Để phá trừ ba chấp ấy, nên nói tụng:

*Nếu chỗ tạo có ít  
Thì quả chẳng có trước.*

*Luận nêu:* Nếu trước không dùng gia hạnh khiến sinh, tức trước chưa có nên hiển bày phương tiện khiến có. Trước chưa có Thể khiến có Thể, tức không nên nói quả trước kia là có. Dụng hiển bày và Thể

do gia hạnh nên thành, có thể gọi là quả. Thể ẩn giấu công năng xưa nay có, không nên gọi là quả. Lại, dụng hiển bày thể cùng với thể ẩn kín, nhưng công năng không lìa nhau. Thể ẩn kín thì công năng nên đồng với dụng v.v... là xưa không nay có, tức là tất cả đều từ duyên sinh. Các ông không nên nói quả trước đã có. Hoặc dụng hiển bày thể nên đồng với thể v.v... tức xưa nay là có, thì tất cả không từ duyên sinh, đều không gọi là quả. Các ông chấp có nên luận giả vị lai liền theo đây hủy báng quả thường có chẳng phải là quả, vì không lìa nhau. Lại, nếu các ông giả đặt phương tiện, nói lời như vậy: Pháp tuy trước có, nhưng do nhân nên ít khởi dị tướng, Nói là quả, chỉ là dị tướng ấy do nhân nên thành, có thể gọi là quả. Thể đã vốn có, không nên gọi là quả, nhưng dị tướng này xưa không nay có, vì sao các ông nói quả trước đã có? Nếu ông lại nói: Tướng tuy nay khởi, nhưng không lìa thể, vì thể trước đã có, nên cũng nói tướng của quả là trước có, cùng thể đã là một, cùng nên là vốn có nên nhân tức không dụng, liền đồng với lỗi lầm của ngoại đạo hủy báng về nhân.

Lại nữa, nếu chấp tánh của quả có trong tất cả thời, tức liền trái với kinh nói: Các hành là vô thường. Vì sao? Tiếp theo tụng nói:

*Các hành đã vô thường  
Thì quả chẳng hằng có  
Nếu có đầu có sau  
Thế gian đều chẳng thường.*

*Luận nêu:* Tánh chẳng phải là luôn có nên gọi là vô thường. Tất cả vô thường nhất định có sinh diệt. Sinh gọi là đầu, diệt gọi là sau, có đầu có sau là nghĩa của vô thường. Nếu chấp tánh của quả có trong tất cả thời, không đầu không sau há là vô thường? Kinh kia lại nói: Có sinh diệt, là vì thế gian cùng hòa hợp 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 nhận biết sinh diệt vô thường trong từng niệm từng niệm,

nên lấy sinh diệt trước sau làm nhân, dùng ánh sáng đèn v.v... làm đồng pháp dụ, hiển bày niệm niệm kia đều có sinh diệt, vốn không mà có, có rồi trở lại không, chẳng phải là trong tất cả thời luôn có tánh của quả. Luận giả hằng có, cho các hành của quá khứ, vị lai là thường có, không sinh không diệt. Các hành của hiện tại sinh diệt cũng không, liền trái với tự kinh nói về nghĩa vô thường. Nếu nói thể của các hành tuy hằng có nhưng luôn cùng tương ưng với tướng vô thường, gọi là vô thường, thì điều ấy cũng không đúng, trước đã lược nêu các sai trái, sau sẽ phá trừ rộng. Nghĩa trong tụng này chính là phá trừ các Bộ khác, cùng phá trừ hai thứ dị thuyết của Số luận. Nghĩa là ẩn giấu công năng của thể tuy lại hằng có, nhưng hiển bày tướng nơi thể hoặc có hoặc không, thì căn cứ theo thể ẩn giấu công năng nói là quả trước có. Dựa vào sự hiển bày tướng thể nói là vô thường, quả nếu là vô thường thì chẳng phải là trước có, do các thứ vô thường nhất định có trước sau, vì 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? Tức do nghĩa này nên cũng chẳng phải là quả, vì không lìa nhau, trở lại đồng với trước đã phá. Lại, thuyết kia nói: Thanh sắc khổ vui v.v... tuy có rất nhiều phần vị sai biệt, nhưng nhân quả đó đều chẳng lìa nhau, cùng dựa vào một thể để kiến lập. Ý này nếu nói tự tánh của thanh sắc v.v... trước sau không khác, nên nói nhân và quả không lìa nhau, tức là không có tranh cãi, vì chấp nhận thanh sắc ở niệm trước là nhân, có thể sinh quả đẳng lưu của niệm sau. Nếu nói thanh sắc v.v... có nhân quả cùng một phần vị, tức là nhân quả nên không sai biệt. Hoặc nói thanh sắc ở phần vị của nhân có quả, cũng không trái với điều tranh luận, vì thừa nhận nhất thời đối chiếu với sau, với trước làm nhân quả. Nếu nói thanh sắc, phần vị nhân quả khác biệt nhưng thể là một, thể thì trái nhau. Thể trong một thời khác nhau là không hợp lý, vì thời phần không đồng, nên thể tất là khác nhau. Thời tuy có khác nhưng thể không sai biệt, tức là không thể

nói là vô thường. Lại, pháp của một thể ở trong một thời quyết định không có hai nghĩa ẩn giấu, hiển bày. Đã thừa nhận ẩn, hiển thì thời gian có sai biệt, thể thì chấp nhận rõ ràng chỗ dựa là thể cũng có sai biệt. Thế nên không thể nói cho thanh sắc có phần vị sai biệt để kiến lập nhân quả, vì thể ấy không khác.

Lại nữa, vì muốn thị hiện luận nói thường có là có lỗi trái với tông, do đó nên lại nói tụng:

*Nên chẳng cầu giải thoát*

*Giải thoát không khứ lai.*

*Luận nêu:* Nếu có thể vĩnh viễn đoạn trừ các phiền não trói buộc, Thánh kiến thuận hợp về vị lai hiện có, nên như hiện tại có thể đoạn trừ phiền não, có thể chứng đắc Niết-bàn. Tức là tất cả không do công dụng, từ xưa đến nay tự nhiên giải thoát, liền trái với tự tông, cần phải siêng năng tạo phương tiện tu tập sinh khởi Thánh đạo mới được giải thoát. Nếu thừa nhận tu đạo được giải thoát, tức nên không có quá khứ vị lai, có phiền não trói buộc và chiêu cảm khổ não nhưng được giải thoát là không hợp với chánh lý. Nếu sự giải thoát không có phiền não khổ tức trái với tự tông nói có quá khứ, vị lai. Lại nói tụng:

*Hoặc cho có khứ lai*

*Tham nên lìa bỏ tham.*

*Luận nêu:* Lý trước đã bức bách nhất định không có quá khứ vị lai, hoặc giữ lấy ngu tối kia một mực chấp là có. Giả như thuận theo chấp ấy, nên thiết lập hoặc nói lúc được giải thoát. Hai đời quá khứ vị lai, tham v.v... nếu có, thì ở phần vị giải thoát, không có tham v.v... tức nên lìa chỗ dựa mà có tham v.v... Thế gian chưa thấy không có vật nấu mà có các đồ nấu. Đây cũng nên như vậy. Há không phải các hành lúc sinh như thế nhưng thật không có tác dụng và sự tác dụng chỉ là giả an lập hai thứ sai biệt. Nên Khế kinh nói: Chỉ có các pháp,

chỉ có nhân quả, đều không tác dụng. Lý thật như thế. Nhưng lúc giải thoát thì các thứ tham v.v... vĩnh viễn diệt trừ. Dựa theo các thứ tham v.v... trên đây để giả lập tác dụng. Cũng không thể đạt được vì không dụng là không, như hoa đốm v.v... mà nói là có, nên lý không thể thành. Nếu lúc giải thoát cũng còn có tham v.v..., tức như chưa giải thoát nên gọi là người ác, nên tạo các điều ác tức nên không giải thoát. Nếu nói bây giờ tuy có tham v.v... nhưng đều không gây tạo nên gọi là giải thoát. Đã là tham v.v... thì thuộc về phiền não, nên như phần vị trước không phải là không gây tạo. Lại, tham của quá khứ, vị lai này nếu có, nên như hiện tại có thể tạo tác dụng. Nếu giải thoát như vậy tức nên tạo các điều ác, gọi là người ác. Lại, phiền não như tham sân của quá khứ vị lai này, nếu có tác dụng tức nên gọi là hiện tại. Nếu không có tác dụng tức nên tợ như hoa đốm. Vì sao lại nói có Thể nhưng không dụng? Do đó người trí không nên tin nhận quá khứ vị lai hiện có thể thật.

Lại nữa, chưa sinh đã có là trái với sự cùng nhận biết của thế gian. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu chấp quả có trước  
Tạo nhà cửa trang nghiêm  
Các cột thì chẳng có.*

*Luận nêu:* Nếu cung điện, nhà cửa nơi các hành như sắc v.v... nơi phần vị chưa sinh đã có thể, thì thế gian hiện thấy, để tạo vật kia cần phải siêng tăng thêm công sức tức là phí bỏ. Các hữu tình hoặc nói trước tuy có Thể nhưng chưa có dụng. Hoặc trước có Thể ẩn giấu chưa có tướng hiện bày. Trước tuy có công năng nhưng chưa có Thể. Vì khiến có dụng cùng hiện bày thể nên siêng năng tăng thêm công sức cũng không ủng phí. Điều này cũng không đúng. Vì dụng hiển bày tướng của thể cùng ẩn giấu công năng của thể là không lia nhau, đều nên trước đây đã có. Như trước đã nói, tà chấp như vậy là trái với thế gian. Lại, tất cả pháp đều là trước đã có, vì giải thoát các khổ

nên thiết lập giáo pháp để độ sinh. Những sự việc như thế đều không thành lập. Đây tức cũng trái ngược đối với tự tông.

Lại nữa, nhân nói về lỗi của chấp quả trước đã có, chấp trước không có quả lỗi ấy dễ thấy rõ. Nhằm lược phá điều ấy nên lại nói tụng:

*Trước không quả cũng thế.*

*Luận nêu:* Chấp trước như vậy cũng trái với thế gian. Tự tông đã thừa nhận quả trước nhất định là không có. Thế gian và tự tông đều không thể hợp. Có người nói như vậy: Nghĩa của tụng này, ý là phá trừ chung tất cả chấp riêng biệt về nhân quả. Nếu nhân và quả có thể tương riêng biệt, thì vì sao pháp khác có thể sinh ra pháp khác? Chưa thấy hương vị khác thể mà cùng sinh ra. Thuyết ấy là không đúng. Nếu thể tướng khác biệt thì lý nhân quả cách ngăn, hoặc cùng trái tồn nên có thể không cùng sinh. Nếu có các hành, thể tướng tuy khác biệt, nhưng cùng tùy thuận hiện làm nhân quả, vì sao khó nêu bày? Nhân quả nếu khác nhau, như hương vị riêng biệt, tức nên không cùng sinh. Thế gian và tự tông đều cho nghiệp quả của cha con thể khác nhau nhưng có thể cùng sinh, vì thể nhân quả chẳng phải nhất định là không khác. Nói như thế, ở đây chính là phá trừ luận nói nhất định trong nhân không có quả. Thực mẽ tề (Thắng Luận sư) nói lời như vậy: Hạt giống v.v... không thể tự mình sinh ra mầm v.v..., chỉ do hạt giống dẫn khởi mầm kia, đồng loại cực vi, khiến được tụ tập. Như như chỗ dẫn khởi đồng loại cực vi, như thế 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, vì sao cho là đồng loại? Lại, vì là thường nên không có dụng thù thắng, cũng không nên khiến pháp thường có dụng. Vì sao lại nói do sức của hạt giống dẫn khởi đồng loại cực vi như mầm v.v... kia, khiến chúng hòa hợp sinh mầm thô v.v...? Lại, ngoại đạo kia cho là lìa sắc v.v... riêng có quả thật, là những vật như áo quần, bình chậu. Loại này trước không thì do nhân gì tạo thành? Vì cầu quả ấy nên siêng năng tăng



thêm công sức tạo tác những sợi tơ gai v.v... đều nên vô dụng. Vì ngoại đạo kia không thừa nhận sợi gai như thế có thể tạo nhân gân, tạo quả đồng loại. Nếu ngoại đạo kia không thừa nhận từ nhân dị loại sinh quả dị loại, tức là quả thô nhất định phải không sinh, vì trước không có Thể. Lại, thật sự cực vi tức nên không thể nào tạo thành quả đồng loại thô. Vì ông chấp là thường, nên như hư không. Đối tượng nương dựa là quả thật đã không hiện có, thì chủ thể nương dựa là các hành như sắc v.v... nơi đức nghiệp đều không thể thành, thể thì đều không có cảnh giới của các căn, nên là tổn hoại tất cả các thứ đã lập. Do đó không nên một mực cố chấp trong nhân dị loại không có quả. Vì thế gian cũng thấy từ nhân dị loại có thể sinh ra vô số quả dị loại. Đạo lý nhân quả rất là vi tế, không phải cho nhất định là một khác, cũng chẳng phải trước có nay không. Nếu ở trong ấy chấp một chấp khác, trước có, trước không, đều là làm mất chánh lý. Vì sao? Vì nhân quả nếu là một, thì nhân nên như quả, quả ấy chẳng phải là nhân. Quả nên như nhân, thì nhân ấy chẳng phải là quả. Nhân quả như vậy liền thành tạp loạn. Lại, nếu nhân quả nhất định là một, tức không có chủ thể sinh và đối tượng được sinh sai biệt. Do không có chủ thể sinh nên không gọi là nhân. Nhân đã là không thì quả cũng chẳng có. Do không có đối tượng được sinh, nên không gọi là quả. Quả đã là không thì nhân cũng chẳng có. Hai thứ nhân quả cùng đối đãi nhau để lập. Nhân quả nếu không thì nói cái gì là một? Vì vậy nhận biết nhân quả không phải nhất định là một. Nhân quả nếu khác, tức nên từ tự nhân sinh ra quả khác, vì cùng với nhân kia khác biệt, cũng như tự quả. Cũng nên từ tự quả theo nhân khác sinh, tức khác biệt so với quả kia, giống như tự nhân. Thế thì một nhân tức nên sinh ra tất cả quả, một quả cũng nên từ tất cả các nhân sinh ra. Lại, nên từ tự nhân không sinh ra tự quả, cùng với nhân kia khác nhau, cũng như quả khác. Tự quả cũng nên không từ tự nhân sinh ra, cùng với quả kia khác nhau, cũng như nhân khác. Tức tất cả nhân nên không sinh ra quả, nên tất cả quả không từ nhân sinh ra. Hiện thấy tự nhân

chỉ sinh tự quả không sinh quả khác. Hiện thấy tự quả từ tự nhân sinh chẳng phải nhân khác sinh, nên biết nhân quả cũng không phải nhất định là khác. Nếu ở trong nhân trước đã nhất định có quả, thì quả tức như nhân, nên không sinh nữa. Nếu ở trong nhân trước nhất định không có quả, thì như chẳng phải quả, nên không thể sinh. Hiện thấy từ nhân lại có thể sinh ra quả, nên biết quả ấy chẳng phải là trước có hay là không. Nhân quả như thế không nhất định là một, khác, cũng chẳng phải trước có hay là không, theo lý quyết định. Luận phân phụ đã rõ, nên lại luận về phần chính.

Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói lời như vậy: Quả thật sự không sinh nhưng thể ấy là vốn có. Do chuyển biến nên lập có thời phần, nhân quả sai biệt. Vì phá trừ chấp ấy, nên tiếp theo tụng nói:

*Các pháp có chuyển biến  
Bậc tuệ chưa từng biết  
Chỉ trừ người không trí  
Vọng phân biệt là có.*

*Luận nêu:* Những bậc diệu tuệ có thể nhận biết rõ pháp nghĩa vô cùng sâu xa vi tế ngoài tất cả chương ngại nhưng chưa từng nhận biết có các pháp chuyển biến theo thời phần nhân quả sai biệt như vậy, chỉ trừ ngoại đạo. Như nơi bóng đêm tăm tối, có người bị bệnh hoa mắt nên vọng có đối tượng nhận biết. Tự mình đã không thể hiểu rõ mà lại vì người khác thuyết giảng nói tất cả các pháp thật không có sinh diệt, chỉ có thời phần nhân quả chuyển biến. Đó là các thanh sắc, hoặc lại là những khổ vui. Không xả bỏ tự thể, chuyển biến thành tướng khác, thời phần không đồng gọi là chuyển biến. Nơi lúc chuyển biến do tướng của thời phần nên có sai biệt, nói là có sinh diệt. Ông nay cho thế nào là chuyển biến? Là thể của thời hay là tướng của thời? Lại, không nên nói thể của thời chuyển biến, vì lúc chuyển biến, ông trước đã tự chấp không xả bỏ tự thể nên như phần vị trước. Cũng không nên nói tướng của thời chuyển biến, vì

ông đã chấp tướng của thời là có sinh diệt, trước sau đều khác, sao gọi là chuyển biến? Lại, nếu thể của thời không thể chuyển biến, chỉ tướng của thời có thể có chuyển biến, tức nên lia thể của thời, riêng có tướng của thời. Nếu nói thể tướng không nhất định là một khác, lại cùng làm chỗ dựa thuận theo nhau mà nói, tức tướng là do thể, nên trước sau chẳng khác. Tức thể do tướng nên trước sau chẳng phải một. Thể và tướng cùng trợ giúp nhau, cùng gọi là chuyển biến. Nếu như vậy tức nên thể do tướng nên có sinh có diệt. Tướng do thể nên không chuyển không biến. Thể có sinh diệt thì đồng với sự việc huyễn ảo, chẳng phải là thật, chẳng phải là thường. Tướng không chuyển biến thì giống như hoa đóm, chẳng phải là nhân, chẳng phải là quả, liền mất tự tông. Cũng không nên nói tánh của thể và tướng là một, thật không có nhân quả, do nghĩa khác nhau, nên có được nhân quả. Tánh nếu là một, nghĩa vì sao khác? Một khác không đồng, nên có vật riêng biệt. Đã có nhân quả, phần vị không đồng, trước sau đều khác nên chẳng phải là chuyển biến. Như ánh sáng của sấm chớp ngọn lửa của đèn sáng không có chuyển biến. Nếu nói phần vị của nhân quả sai biệt khi chuyển biến có khác, không hẳn trước sau một thể, một thời chỉ có lượng cùng với vô số phần vị, do chuyển biến nên khác nhau. Ở đây là có hư ngôn nhưng không có nghĩa thật. Một pháp một thời có sinh trụ diệt, lại cùng trái nhau trở thành lỗi lầm rất lớn. Thế gian không thấy một pháp một thời nào có sinh trụ diệt, chỉ thấy pháp khác thời khác có ba loại đó. Lại không nên nói thể của thời là thường có, tuy không sinh diệt nhưng có chuyển biến. Ông chớ chấp tư, ngã là thường trụ, tuy không sinh diệt nhưng cũng có chuyển biến. Nếu như cho tư ngã cũng có chuyển biến, tức nên như khổ vui v.v... chẳng phải là tánh của tư, ngã. Lại cho thể của thời có chuyển biến, thì thể của thời tức là tự tánh của khổ vui v.v... Tự tánh như vậy thì tất cả thể nên chuyển biến. Nếu như thế tức nên làm mất nghĩa của tự tông, tối thắng nhất định không có toàn thể chuyển biến. Nếu hoàn toàn chuyển biến tức là vô thường. Lại, ông cho thời phần

và ba pháp như khổ vui v.v... hòa hợp cùng tạo thành, nên như rừng cây, thể chẳng phải là thật có, nhân quả cũng vậy. Nếu nói tức dùng khổ vui v.v... làm tánh nên là thật có, điều này cũng không đúng. Thời phần v.v... chỉ là một, khổ vui có ba, một và ba không đồng, làm sao tương tức? Nếu tất phải tương tức, khổ vui như thời phần nên chỉ có một, thời phần như khổ vui nên có đủ ba. Lại, như khổ vui hiện bày khắp tất cả thời, thì mỗi mỗi thời này tức nên hiện bày khắp tất cả. Thời phần như thế nên thành tạp loạn. Thời đã mỗi mỗi không hiện bày khắp tất cả, thì khổ vui cũng nên không hiện bày khắp tất cả. Khổ vui như vậy cùng với vô lượng thời làm tự tánh, nên thành vô lượng. Lại như khổ vui, lúc ẩn giấu cũng có mỗi mỗi thời này, nên cũng như vậy tức sẽ không có ẩn, hiển sai biệt, do tất cả thời đã có tất cả. Vì vậy không nên quyết định tương tức. Đã không tương tức, nên cho là giả, hoặc nên không chấp nhận khổ vui làm tánh, như suy xét về thời phần, thì nhân quả cũng vậy.

Lại các nhân quả, hoặc kém hoặc hơn, hoặc thanh tịnh hoặc uế tạp, vì sao đồng dùng mỗi ba pháp vui, khổ, si làm tánh? Nếu tất như thế thì ngoại đạo các ông từ thời vô thị đến nay không việc gì là không làm, đã cùng lấy vui v.v... làm tự tánh. Các ông hiện nay tuy được thân người, nhưng xét ra là chưa xứng hợp. Ai là người có trí, tức không duyên chấp theo tông tà của ngoại đạo này để tự hủy nhục. Thế nên ông nói quả thật không sinh nhưng thể của nó là vốn có, do chuyển biến nên lập có thời phần, nhân quả sai biệt, là trái với chánh lý, không làm công việc suy cứu. Thương thay cho ngoại đạo! Từ trước đã quen với si cuồng, sùng chuộng tông tà, ghét bỏ chánh pháp, mù không mắt tuệ không hiểu rõ về đúng sai, thuận theo nẻo mê hành vô số vọng chấp. Như vậy là đã nói thể của thời là thường, tướng có chuyển biến, không hợp với chánh lý. Những người có trí quán xét kỹ nên xả bỏ.

# ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 5

### Phẩm thứ 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 dựa nơi thể trụ lập có thời thật. Nhằm phá bỏ quan điểm ấy, nên nói tụng:

*Vô thường sao có trụ  
Trụ không sao có Thế?*

*Luận nêu:* Tự tướng trải qua rồi dừng lại nên gọi là trụ. Các pháp hữu vi chuyển biến vô thường, không thể dừng lại trong phút chốc, làm sao có trụ? Thế đã không trụ, thì dựa vào gì để lập thời? Vì sao? Vì nói vô thường, hoặc tức là pháp diệt, hoặc là nhân của pháp diệt. Tất cả pháp hữu vi bị vô thường thúc bách nên vừa sinh liền diệt, làm sao hàm chứa có trụ? Phần vị của trụ, chỗ dựa của trụ, tùy theo sự thúc bách của vô thường, nên như phần vị sau không thể lưu lại chút ít. Nếu cho vô thường tuy ở nơi phần vị của trụ, bấy giờ lực của trụ có thể chế ngự vô thường, giúp đỡ chỗ dựa của chính mình khiến nó tạm trụ. Điều này cũng phi lý. Nên tiếp theo tụng nói:

*Trước nếu như có trụ  
Sau nên không biến suy.*

*Luận nêu:* Sinh diệt nối tiếp, không bỏ tự loại, về sau tướng khác khởi, gọi là biến suy. Tướng trụ của phần vị sau cùng với trụ trước thể đã không sai biệt sao có biến suy? Cũng không nên nói do pháp sau khởi khiến cho tướng của trụ trước lại có biến suy, vì thể của trụ như trước, nên tướng không biến đổi. Há chẳng phải là do sau khởi khiến trụ trước biến đổi chăng? Vì sao những thứ khác sinh ra pháp khác gọi là biến? Hiện thấy những thứ khác sinh ra thứ khác cũng gọi là biến. Như lạc đã sinh nói sữa là biến, vật thô tuy tự như biến nhưng vật tế thì không như vậy. Vì sao? Vì ở thể gian sữa và lạc là cùng loại nối tiếp nhau, tướng riêng khó nhận biết, không hiểu rõ trong ấy có sinh diệt vi tế. Nghĩa là sữa trước chuyển biến do lạc sau sinh. Trong lý vi tế, tức thể của trụ trước chuyển biến, do pháp khởi cái sau, nên nghĩa ấy khó nhận biết.

Lại nữa, cần phải tự mình xét kỹ để nhận biết có thể trụ, mới có thể vì người khác nói là có tướng trụ. Nhưng không có phương tiện để có thể xét kỹ về thể trụ, nhận biết nhất định là có thể trụ nơi pháp. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Ví như không một thức  
Hiểu được nơi hai nghĩa  
Như vậy không một nghĩa  
Hai thức đều nhận biết.*

*Luận nêu:* Các cảnh của đối tượng nhận thức cần phải do chủ thể nhận thức, quán sát trước xét kỹ sau mới nhận biết là có. Nếu có hai thức đồng loại của một thân đối với một hiện cảnh, quán trước xét sau nhận biết rõ là cảnh tướng không khác đối với trước, như vậy mới có thể nói là hiện pháp có trụ. Đã không có hai thức đồng loại trong một thân, đối với một hiện cảnh quán trước xét sau, vì sao các ông có thể nhận biết trong sát-na của hiện pháp có trụ để dựa theo đây lập thời phần? Ông không thể nói: Ý thức của niệm trước quán pháp vị lai, ý thức của niệm sau xét pháp hiện tại, nên nhận biết là có

Thể trụ, vì pháp của đời vị lai chưa có. Cũng không thể nói: Ý thức của niệm trước quán pháp hiện tại, ý thức của niệm sau xét pháp quá khứ, nên nhận biết là có Thể trụ, do pháp của đời quá khứ đã diệt. Ví như thừa nhận pháp của quá khứ, vị lai là có, thì thời đời thể chuyển không thể gọi là trụ. Lại không thể nói: Các pháp như sắc v.v... ở đời hiện tại đã trụ trải qua nhiều thời phần. Các pháp như tâm v.v... thì vô thường nhanh chóng, nên tâm của hai niệm cùng duyên với hiện tại, trước quán sau xét nên nhận biết là có trụ. Đã cùng là hữu vi vì sao không như nhau? Các pháp như sắc v.v... không phải trụ trong thời gian lâu, vì là hữu vi, cũng như tâm v.v...

Có nơi khác chấp sắc có trụ chẳng phải tâm. Ở đây cũng nên dùng tâm làm dụ để phá. Một thân hữu tình có hai thức đồng loại, nhất định 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 nên nhận biết là có trụ. Các ông không chấp nhận hai thức cùng sinh, vì lúc ý thức sinh khởi thì cảnh đã diệt. Nếu như thừa nhận một thân có nhiều thức cùng khởi, đều duyên nơi cảnh riêng không thể xét kỹ nhận biết, tuy cho ý thức nhận biết về cảnh của năm thức, nhưng đều tự biến đổi đồng thuộc về hiện lượng, cùng thọ nhận cảnh mới, chẳng phải là lại xét kỹ để nhận biết. Do vậy nên nói: Không có hai thức có thể nhận biết về một nghĩa. Lại nữa, cũng không có một thức xét kỹ nhận biết về hai nghĩa, đều là thật có Thể. Vì sao? Vì nếu muốn tác ý xét kỹ nhận biết trước có thì cảnh sau chưa sinh, xét kỹ nhận biết sau có thì cảnh trước đã diệt. Hãy còn không có thể xét kỹ một thật có, huống là thể nhận biết hai cảnh của hai hiện tại, tuy cùng có thể hiểu rõ, đều thọ nhận cái mới, chẳng phải lại xét kỹ nhận biết duyên với thức của cảnh còn lại, không thể xét kỹ nhận biết cảnh còn lại là thật có, nên vướng mắc nơi tướng khác. Cũng như đều duyên riêng nơi hai tâm cảnh. Lại, tâm xét kỹ không thể xét kỹ về ngoại cảnh thật có, nên vướng mắc nơi tướng khác, như mới hiểu rõ thọ nhận tâm cảnh hiện tại.

Lại, ngoại đạo Số luận nói lời như vậy: Nếu lập thể của tuệ niệm niệm đều khác để nhận biết các pháp, thể thì không hợp lý, trước cầu sau chứng, trước thọ nhận sau nhớ nghĩ, trước nghi ngờ sau xác quyết. Vì sao? Vì không thấy Thiên thọ (?) trước cầu thọ nhận nghi, sau đó thì cúng tế truyền trao, nên có thể chứng đạt, nhớ nghĩ quyết định (?). Do đó nên biết, chỉ có một tuệ thường có thể soi chiếu biết rõ tất cả cảnh giới, nên lập lượng nói: Tuệ nhận biết màu xanh v.v... quyết định không lia. Tuệ nhận biết màu vàng v.v... là thể của tuệ. Như tuệ của màu vàng v.v..., nên một tuệ nhận biết tất cả nghĩa. Điều này cũng không đúng. Pháp thường chuyển biến như trước đã phá trừ, không nên trở lại chấp trước. Lại, vì sao ông nhận biết một tuệ này, thể của nó là luôn nhận biết tất cả nghĩa? Không phải là không xét kỹ tướng của tuệ nơi đối tượng nhận biết để có thể nói tuệ này nhận biết tất cả cảnh, không phải chính tuệ này có thể tự xét kỹ nhận biết. Trong các pháp như sắc v.v... từng không thấy tuệ này tất có tuệ riêng là chủ thể nhận biết, vì đối tượng được nhận biết ấy cũng như sắc v.v... Lại, tuệ của màu xanh v.v..., tánh của nó đều riêng biệt, vì đối tượng được nhận biết khác nhau, nên như tuệ của tự và tha. Ý trong đây nêu rõ không có một tuệ có thể trở lại xét kỹ nhận biết hai cảnh thật có. Không nói một tuệ không nhận biết nhiều pháp, chớ cho một niệm tâm không hiểu rõ về nhiều cảnh. Lại nêu rõ thể của tuệ không thể tự nó xét kỹ, nên không nói thể của tuệ không thể tự nó chiếu soi. Chớ cho tâm, tâm sở không thể tự chứng. Nếu như vậy thì không nên cho thời sau tự nhớ nghĩ. Nếu nói soi chiếu cảnh là dụng chẳng phải là thể, vì thể chẳng phải là soi chiếu. Không tùy nơi cảnh để soi chiếu riêng vì dụng theo duyên nên mới có vô lượng tức có nhiều dụng, không như lỗi trên. Điều này cũng không đúng. Thể nếu không soi chiếu, tức nên như sắc v.v..., không gọi là tuệ. Nếu nói dụng soi chiếu, vì không lia thể, nên không có lỗi ấy. Điều này cũng không đúng, vì dụng không lia thể, soi chiếu nên thành một, vì không lia thể, cũng như thể của tuệ. Thể không lia dụng, tuệ tức nên thành



hiều, vì không lia dụng cũng như dụng soi chiếu. Dụng tùy theo thể là một, tức trái với tỷ lượng ở trước. Thể tùy theo dụng là nhiều, là trái với tự tông đã lập. Nếu dụng tùy theo thể không có sai biệt, thì duyên chung duyên riêng mong cầu chứng đạt, lãnh nhận nhớ nghĩ do dự quyết định, các dụng sai biệt như vậy tức nên không có.

Nếu thể tùy theo dụng có sai biệt, thì tuệ như ông đã lập tức nên niệm niệm sai khác, cũng nên không có trước cầu sau chứng, trước thọ nhận sau nhớ nghĩ, trước nghi ngờ sau quyết định. Thế thì điều ông nói trở lại thành tự hại. Lại, nếu ông nói thể của tuệ tuy là một, nhưng dụng tùy theo duyên biến đổi thành nhiều loại, nên không có lỗi. Điều này cũng không đúng, vì dụng của tuệ tùy theo duyên biến thành nhiều loại, tức nên như những khổ vui tánh của chúng chẳng phải là một. Thế gian không thấy có vật như sắc v.v... thể luôn là một, dụng biến thành nhiều. Trong sự việc của thế tục giả lập thể dụng, có thể nêu bày về thể một dụng nhiều. Trong lý của thắng nghĩa không có nghĩa như vậy. Vì sao một vật thật có một, nhiều? Lại, ông đã nói thể của tuệ trong niệm niệm đều dị biệt, như tuệ của thân khác, tức nên không có những việc trước cầu sau chứng, nghĩa của nhân không thành, tự tông không thừa nhận vì thể của hai tuệ trước sau có khác. Lại, cho dụng soi chiếu tuy niệm niệm riêng khác nhưng có các sự việc trước cầu sau chứng, nên nhân đã lập có lỗi không nhất định. Lại, khổ vui khác biệt với đối tượng duyên của tuệ, kia đây cùng hợp, thừa nhận tức là đồng dụ. Do đây so sánh nhận biết duyên khác với cảnh thức, nên khác với duyên của tuệ. Thể tức nên có khác biệt. Nghĩa là nhận biết màu xanh v.v..., thể của chúng đều khác nhau, vì khác với duyên của tuệ, cũng như những khổ vui v.v... Há không phải những khổ vui vào lúc chuyển biến hợp thành sắc v.v... tướng của chúng không khác chẳng?

Bấy giờ, lại vì đối tượng duyên của một tuệ, đối tượng lập là đồng dụ, thì thiếu chủ thể lập, ở đây chẳng phải là lỗi đích thực. Tôi

nói đối tượng duyên của tuệ riêng là nhân chứng về thể có sai khác, không nói chỉ là đối tượng duyên của tuệ riêng, điều ấy có lỗi gì? Nhưng những khổ vui kia, tánh của chúng đều khác, tất phải thừa nhận có đối tượng duyên của tuệ riêng, thế nên quyết định không có một tuệ, thể của nó là thường nhận biết tất cả nghĩa. Nên không một thức xét kỹ nhận biết về hai nghĩa, thể đều là thật có, lý đó thành lập, để giải thích văn tụng khởi tranh luận về việc phụ ấy. Nay tức nên dừng để biện biệt về phần chánh luận.

Lại nữa, nay nên cật vấn về Luận giả có trụ. Thể của trụ như vậy là đối đãi với trụ khác để là pháp của chủ thể trụ, hay là không như thế? Nếu như vậy thì có lỗi gì? Nếu đối đãi với trụ khác để là pháp của chủ thể trụ, tức nên như đối tượng trụ, không gọi là chủ thể trụ. Nếu không đối đãi với pháp của chủ thể trụ khác, thì đối tượng trụ cũng như vậy, tức nên không đối đãi với pháp khác. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Thời nếu có trụ khác  
Trụ tức không thành thời.*

*Luận nêu:* Tự tánh không thể trợ giúp thành tự tánh, nên không có đồng loại đồng thời cùng đối đãi. Các pháp hữu vi tất chờ đợi sự tương trợ của dị loại để thành, như tuệ và tâm, đất và nước v.v... Như thế, nếu chấp trụ có trụ riêng biệt thì trụ ấy tức nên mất nơi thể của trụ, phải đợi đến trụ khác như pháp của đối tượng trụ. Trong tụng nói thời, là biệt danh của trụ, ở đây chính nên nói trụ có trụ khác, trụ không thành, trụ thành vẫn vốn như vậy. Do đây sinh trụ diệt cũng không đồng loại, nên lượng đã lập nhất định là có lỗi. Lại, tiếp theo tụng nói:

*Thời nếu không trụ khác  
Sau diệt nên chẳng có.*

*Luận nêu:* Thời gọi là trụ, trụ khác nếu không có thì như pháp của đối tượng trụ, không thể tự trụ. Đã không tự trụ há có thể trụ nơi

khác. Như thế tức nên không gọi là chủ thể trụ. Chủ thể trụ không có, nên các pháp hữu vi sao có thể tạm trụ trải qua một sát-na? Trụ ban đầu đã là không, về sau diệt làm sao có? Trụ trước diệt sau cùng đối đãi để lập. Lại, nếu trụ này không chờ đợi trụ khác, tự mình có thể trụ, thì pháp cũng nên như thế, tự lực có thể trụ không đợi trụ khác. Trụ đã là không, thì diệt cũng chẳng có, vì sao ông chấp nơi trước trụ sau diệt? Lại, trụ diệt cùng làm trợ bạn có thể phát khởi tác dụng. Tướng của trụ đã không, cũng chẳng có diệt, thế thì các pháp tức nên không có diệt sau, không có diệt sau sao gọi là vô thường?

Lại nữa, các pháp hữu vi cùng với tướng vô thường là một hay là khác? Nếu như vậy thì có lỗi gì? Nếu nói là khác, tức nên chẳng phải là vô thường. Nếu nói là một, tức nên không có trụ. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên lại nói tụng:

*Pháp cùng vô thường khác  
Pháp tức chẳng vô thường.*

*Luận nêu:* Các pháp như sắc v.v... gọi là vô thường, tướng vô thường hợp nói là vô thường. Tướng của sắc thọ tướng v.v... đều riêng khác, tự tánh có khác, nên chẳng phải là vô thường. Nếu như vậy thì sắc v.v... khác với vô thường, nên như hư không, thể chẳng phải là vô thường. Nếu nói sắc v.v... tuy có sai biệt, nhưng dùng vô thường làm cộng tướng. Cộng tướng như vậy nếu lia sắc v.v... thì sắc khác với pháp kia, trở lại đồng với lỗi trước. Nếu nói sắc v.v... cùng với thể của cộng tướng kia không lia nhau, tức là sắc v.v... không có tánh khác, tức nên làm mất tự tướng. Nếu nói các pháp đều có hai tướng, nghĩa là tự tướng và cộng tướng không cùng lia bỏ. Hai loại như thế, một chung một riêng, nên tướng không đồng, tức chẳng phải là một thể, như tướng vô thường, chẳng phải tức sắc v.v... Như thế, sắc v.v... cũng chẳng phải là vô thường. Tướng đã có khác, tuy cùng hòa hợp nhưng thể không đồng, cũng như vị của sắc. Nếu cho sắc v.v... thật chẳng phải là vô thường, vì vô thường hòa hợp nên giả nói

là vô thường, như người cầm gậy nói đó là gậy, nên không sắc v.v... chẳng phải là lỗi của vô thường. Nếu như vậy thì tu tập quán xét vô thường, đối với sắc v.v... ấy chẳng phải là pháp vô thường. Tự tâm tăng thêm lập làm vô thường, thì quán vô thường này tức nên thành điên đảo. Nếu như thế thì không nên có thể đoạn trừ phiền não, vì thế vô thường cũng nên tức là sắc v.v... Nếu tức là sắc v.v... thì lại mất tự tướng. Như thế thì tự tướng và cộng tướng của các pháp, trong đạo lý thế tục cùng đối đãi giả lập, không thể nhất định chấp là một là khác, đối với lý của thắng nghĩa đều không thể luận bàn. Đã nói về lỗi cho vô thường và pháp khác nhau, để hiển bày về lỗi cho là một, nên lại nói tụng:

*Pháp cùng vô thường một*

*Pháp nên không có trụ.*

*Luận nêu:* Vô thường cùng với trụ, tánh tướng trái nhau, vì sao một pháp cùng có hai loại? Như khổ cùng với vui, tánh tướng trái nhau hãy còn không tương ưng hưởng là đồng một thể. Nếu các pháp như sắc v.v... cùng với vô thường là một, thế thì quyết định không có nghĩa tạm trụ, vì sao dựa nơi trụ lập có thời thật?

Lại nữa, có người nói: Như trên đã nêu, các pháp vô thường làm sao có trụ. Điều này không hợp lý. Vì sao? Vì tự tánh của các pháp tuy lại đồng thời, nhưng tác dụng của chúng trước sau sai biệt, như bốn đại chủng làm nhân câu hữu, thể tất là đồng thời, dụng có trước sau. Như vậy ba tướng, thể tuy cùng có, nhưng thời phần của tác dụng kia không đồng, trước là dụng của tướng sinh, tiếp là trụ sau là diệt. Lúc dụng của tướng trụ hiện hành, tuy có vô thường nhưng không có thắng dụng. Do trụ có dụng nên có thể trụ nơi chỗ dựa là dụng của tướng trụ để nói là vô thường. Tiếp theo lại phát khởi thắng dụng diệt trừ pháp của chỗ dựa. Điều này cũng không đúng. Tướng sinh trụ diệt về tự tánh tác dụng đều cùng trái nhau như các thứ khổ vui, tất không cùng khởi. Vì sao thể cùng kết hợp mà dụng có trước

sau? Tự tánh trái nhau mà cho là cùng khởi, sao không thừa nhận tác dụng kia là đồng thời? Dụng đã không cùng kết hợp, thể cũng nên như vậy, như dụ về bốn đại chủng, lý chưa hẳn đã đúng. Dụng không đồng thời, thể cũng nên như thế.

Lại nữa, trụ vô thường nếu thể cùng có, không hợp với tác dụng trước sau không đồng. Nếu cho trụ mạnh mẽ còn vô thường yếu kém, nên trụ khởi dụng trước, vô thường khởi sau. Điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Vô thường đầu đã kém  
Trụ lực định nên mạnh  
Cả hai lại duyên gì  
Sau thấy thành điên đảo?*

*Luận nêu:* Thể đã đồng thời, dụng có trước sau, vì thế không thể nói hai tướng có lực như nhau. Định nên trụ hơn còn vô thường là kém. Nếu như vậy thì duyên gì về sau lại thấy lực vô thường hơn đánh bại lực của trụ, hoại diệt chỗ dựa và tướng của trụ. Thời gian sau lực của trụ tức nên chế ngự vô thường, do lực mạnh nên cũng như phần vị đầu tiên. Nơi trung gian này không có phương tiện khác để có thể khiến lực dụng của tướng trụ tổn giảm, cùng khiến cho lực dụng của vô thường tăng thịnh. Nếu nói tác dụng của tướng trụ đã thôi hẳn, nên vào lúc này lực của nó tổn giảm. Tướng vô thường kia trước chưa có tác dụng, nên vào lúc này lực của nó tăng thịnh. Điều này cũng không đúng, vì lý trái nhau. Trụ cùng với vô thường trước sau cùng một thể, do duyên gì lực dụng có thịnh suy không đồng. Thể của tướng trụ bây giờ không thiếu giảm, do duyên gì lực dụng bỗng nhiên có suy tổn? Lại, dụng của tướng trụ là ngang nhau vì sao phải dừng lại? Nếu nói dụng của trụ chỉ một sát-na, do duyên gì trụ này rốt cùng là biết đủ? Nếu lực của tướng trụ chỉ có từng ấy, nghĩa là có thể trụ nơi pháp trải qua một sát-na. Nếu như vậy thì vô thường hiện nay lại có dụng gì? Lực của trụ đã hết thì các pháp nơi đối tượng trụ tự nhiên không trụ,

đâu cần phải diệt. Như vậy, thể của tướng trụ trước sau là đồng thì sự việc đã tạo tác cũng không có khác. Có lúc khởi dụng có lúc không khởi, nghĩa này khó hiểu. Người trí nên suy nghĩ! Lại, vào thời gian sau lực vô thường hơn hẳn, có thể diệt tướng của trụ, kia đây cùng nhận biết, do đó cũng nên tin nơi lực vô thường ở phần vị trước đã hơn hẳn nên có thể phá hủy tướng trụ. Nếu như vậy, tướng trụ luôn nên vô dụng, sao chấp vô dụng như thế là trụ? Cho nên người trí phải tin nơi vô trụ. Đã không có trụ thì thời dựa vào đâu để lập? Lại chấp vô thường trước yếu sau mạnh, cùng chấp tướng của trụ trước mạnh sau yếu, đều không hợp lý. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu Thể khắp các pháp  
Lực vô thường trước yếu  
Nên đều không có trụ  
Hoặc tất cả đều thường.*

*Luận nêu:* Nếu tướng vô thường lúc đầu lực yếu kém, không thể diệt được pháp, pháp tự nhiên trụ, thì do duyên gì chấp trụ này vô dụng? Thế thì tướng của trụ tức nên vốn không có, vì không dụng, cũng như lông rùa sừng thỏ. Nếu nói tướng của trụ lúc đầu lực hơn hẳn có thể hàng phục vô thường, thì tất cả lúc đều nên được hơn hẳn, vì thể không khác. Nếu như vậy thì pháp hữu vi là thường nên không diệt tức trái với kinh nói các hành vô thường.

Lại nữa, nay nên cật vấn người tham tướng trụ. Các pháp hữu vi là tướng vô thường quyết định cùng hợp sinh, vì thời tác dụng nên vô thường bắt đầu khởi.

Đầu lại không phải thế, nên tiếp theo tụng nói:

*Vô thường nếu luôn có  
Tướng trụ nên thường không.*

*Luận nêu:* Các pháp hữu vi bị vô thường dời chuyển nên không thể tạm dừng, trước đây đã biện giải đầy đủ. Tướng vô thường này

tôn hại các pháp hữu vi, như oán gia, chủ nợ vô cùng bạo ác, luôn đi theo thúc bách không khiến dừng lại trong chốc lát. Vì thế, nếu nói tất cả pháp hữu vi luôn có vô thường, tức thường không trụ. Sau cũng không phải vậy, nên lại nói tụng:

*Hoặc pháp kia trước thường  
Sau mới chẳng thường trụ.*

*Luận nêu:* Nếu chung cuộc sát-na vô thường bắt đầu khởi, thì tướng vô thường này ở phần vị trước nên là không có, lúc ấy pháp kia nên thành thường trụ, vì không có vô thường, như hư không, chẳng mang tên là thường trụ, như thể của vô thường, có ít pháp riêng biệt. Chỉ do xa lìa tướng vô thường nên lập tên gọi thường trụ. Vì thế sắc v.v... mất tánh hữu vi. Nếu nói thời gian sau tất nên diệt thức không có lỗi ấy. Điều này cũng không đúng, vì trong pháp vô thường chưa từng thấy. Như hư không v.v... trước lìa vô thường, về sau quyết định không thể có nghĩa hoại diệt. Các pháp hữu vi nên cũng như vậy, vì sao vào lúc sau này tất sẽ hoại diệt. Lại, các sắc v.v... ban đầu cùng với về sau không khác, nên như phần vị sau tùy thuộc vào vô thường.

Lại nữa, vì thâm tóm nghĩa trên, nên lại nói tụng:

*Nếu pháp đều vô thường  
Mà nói có thường trụ  
Tướng vô thường tức vọng  
Hoặc tướng trụ nên giả.*

*Luận nêu:* Nếu pháp hữu vi đều là tướng vô thường nhưng nói hữu vi có tướng trụ, hai tướng như vậy về tánh tướng là trái nhau, thể thì nhất định một hư một thật. Vì sao? Vì nếu nói tướng trụ có lực dụng hơn hẳn, giữ lấy các pháp hữu vi khiến tạm thời không diệt. Lực của trụ đã hết, các pháp hữu vi tự nhiên hoại diệt. Nếu như thế thì tướng diệt lại thực hiện điều gì? Hoặc tướng trụ về sau nên như

phần vị trước, có lực dụng thù thắng hàng phục vô thường kia khiến chúng không có sức để hoại diệt chỗ dựa là pháp. Nếu như vậy thì do duyên gì để chấp tướng vô thường? Nếu nói vô thường tuy có lực dụng có thể diệt các pháp, nhưng các pháp vào lúc đầu uy lực còn yếu kém, chưa đủ mạnh để chống cự, nên tướng vô thường tạm thời buông bỏ khiến tạm được trụ. Nếu như thế thì tướng trụ lại làm công việc gì? Hoặc vô thường ở trước nên như phần vị sau, hoại diệt pháp của chỗ dựa khiến không tạm dừng. Nếu như vậy thì do duyên gì để chấp có tướng trụ?

Lại nữa, có nơi nói như vậy: Trước nói không trụ, vì sao có Thể? Nói như thế là không đúng. Vì Thể của trụ tuy là không nhưng có không trụ, tự thể của các pháp không thể bác bỏ cho là không. Nên nói như vậy: Các hành sinh diệt lần lượt nối tiếp. Thời diệt không gián đoạn có khoảnh khắc sát-na là Thể của pháp không trụ. Vì sao? Vì lực dụng của vô thường dời chuyển không trụ, lập làm diệt. Thể của pháp không có thì diệt dựa vào đâu? Nếu nói ngoài pháp có tướng vô thường là nhân diệt của pháp, cũng đồng với vấn nạn này, tôi cũng không bác bỏ cho các pháp đều không, chỉ nói về chỗ chấp chân thật của các ông, thời thể, chỗ nương dựa đều không thể thủ đắc. Vì sao? Vì chấp có thể của trụ cùng với thời làm nơi dựa. Trước đã phá trừ rộng về chấp có sinh diệt cùng với thời làm chỗ dựa, nên ở đây cũng không hợp lý. Vì sao? Vì xưa không nay có giả nêu gọi là sinh. Xưa có nay không giả nêu gọi là diệt. Sinh diệt như vậy đã chẳng phải là thật có, vì sao dựa vào đấy để chấp có thời phần chân thật? Lại vì sao nhận 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, sinh cùng với diệt tạo thành hai phần, nửa có nửa không, vì sao cho là nhất định có? Lại, xưa không phần không gọi là sinh, vì thể chẳng phải là có, như lông rùa sừng thỏ. Nay có phần cũng không gọi là sinh, vì thể



chẳng phải là không, như Niết-bàn v.v... Lại, xưa có phần không gọi là diệt, vì thể chẳng phải là không, như hư không. Nay không phần cũng không gọi là diệt, vì thể chẳng phải là có, như lông rùa sừng thỏ. Mỗi mỗi phần riêng đã chẳng phải là sinh diệt. Hai loại hòa hợp há là sinh diệt. Các pháp giả danh, sự việc này có thể như vậy. Trong pháp chân thật không có nghĩa như thế. Lại, 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 ấy đã không, chẳng phải là sinh diệt thật. Nay có xưa có, đều thuộc về hiện tại, há trong một sát-na sinh diệt cùng có. 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 tất phải như thế, đời kiếp tức nên loạn. Lúc sinh chưa có diệt nên gọi là vị lai. Lúc diệt, sinh đã không nên gọi là quá khứ. Lại, pháp diệt đã diệt khiến không đi vào diệt quá khứ, ở hiện tại gọi là có. Pháp sinh đã sinh khiến có đi vào sinh hiện tại, nên vị lai gọi là không. Lại, lúc xưa không có gọi là vị lai, vào lúc này có gọi là hiện tại. Nơi lúc xưa có gọi là hiện tại, lúc này không có gọi là quá khứ, vì sao hai đời hợp thành một thời, mà nói thời này quyết định thật có? Như vậy, suy nêu sinh diệt chẳng phải là thật, không nên dựa theo đây thiết lập có thời thật. Nếu pháp hữu vi không thật có sinh diệt, vì sao trên đây nói bị vô thường đời chuyển, tạm sinh tức diệt, đâu hàm chứa có trụ? Vô thường đã không sao có thể chuyển đời pháp, lời tôi nói trên đây đều vì phá chấp, tùy theo ý người khác nói không phải là tự ý. Nhưng họ chấp vô thường lại chấp có trụ, vì phá trụ kia nên lại thừa nhận vô thường. Nay trụ đã không thì vô thường cũng phá, không nên cho tôi nhất định thừa nhận vô thường. Tôi như lương y hợp bệnh cho thuốc, những gì đã nói đều tùy theo chỗ ứng hợp, nên những lời nói ra không nên nhất định chấp giữ.

Nếu các pháp như sắc v.v... thật có trụ, thì có thể xét kỹ để nhận biết là tánh hữu vi đã không có trụ, lại chẳng phải là vô vi, nên

không thể chấp là thật có. Các pháp như sắc v.v... đã không nhất định thật có, vì sao các ông dựa theo đấy để lập thời? Thế tục thì có thể như vậy, chẳng phải là thắng nghĩa.

Lại nữa, có người nói như vậy: Nếu lia hữu vi lập riêng thể của trụ, thì chủ thể trụ đối với pháp đã nói có lỗi, tức là pháp hữu vi. Sát-na lùi về trước có thể sinh các thứ sau, gọi là trụ thì có lỗi gì? Điều này cũng không đúng. Ở sát-na sau cùng các pháp hữu vi không sinh ra quả sau nên không có tướng trụ. Đã không có tướng trụ nên gọi là vô vi. Nếu như vậy, các pháp hữu vi trước kia cùng với đây là đồng loại nên chẳng phải là hữu vi. Nếu pháp hữu vi ở sát-na càng về sau nối tiếp sát-na trước đó nên gọi là tướng trụ, thì điều này cũng không đúng. Vì lúc niệm sau sinh khởi, nếu cùng với niệm trước làm tướng trụ thì tướng sinh nên không có. Nếu như vậy thì pháp hữu vi tức nên không có bốn tướng. Nếu lúc sinh sau đối chiếu với trước làm trụ, phần vị hiện có gọi là sinh, hai tướng cùng có chính là nói sinh để làm tướng trụ, tên gọi tuy có sai khác nhưng dụng thì không khác nhau. Như vậy bốn tướng đã không có dụng sai biệt, đâu cần lập tướng vô dụng này làm gì? Sát-na sau cùng đã không có niệm sau, nối tiếp đấy mà sinh, nên không có tướng trụ, thế nên tức tướng trụ của pháp cũng không.

Lại nữa, có người nói như vậy: Khiến pháp hữu vi vào lúc sắp diệt có thể sinh ra quả sau, là dụng của tướng trụ. Do dụng này nên các pháp hữu vi tuy không tạm dừng nhưng có tướng trụ. Điều này cũng không đúng. Vì sát-na sau cùng không sinh ra quả sau, nên không có tướng trụ, lỗi đồng như trước đã nói. Nếu cho lúc ấy cũng có thể sinh ra quả sau, vì duyên khác thiếu nên quả sau không sinh. Quả về sau ấy đã hoàn toàn không sinh, vì sao nhận biết trước đây có dụng có thể sinh? Nếu thấy lúc trước có dụng đồng loại, so sánh nên biết sau cùng cũng có dụng, điều này cũng không đúng, vì hiện thấy khác nhau. Các hành lúc trước có sinh quả sau, các hành sau cùng

không nối tiếp quả sau, quả đạt được đã khác biệt, đối với nhân há là đồng. Nếu đồng là nhân, tức nên cùng có quả. Nếu như vậy thì sát-na sau cùng không thành. Lại, ông không nên cho các hành trước sau, vì đồng loại nên lại cùng so sánh quyết định, nghĩa là đều làm nhân. Chớ cho sau không có quả, vì so với trước cũng như vậy. Hoặc trước có quả so với sau cũng như thế. Lại, các hành trước cũng chẳng phải là toàn bộ, vào lúc sắp diệt có thể sinh ra quả sau. Niệm tâm sau cùng nhập nơi định diệt v.v..., nên không thể sinh ra quả đẳng lưu sau này, cũng không nên nói đối chiếu với sau. Sắc hành là nhân đồng loại, nên chủng loại riêng khác. Chớ cho A-la-hán nhập nơi vô dư duyên sinh ra thức khác, hoặc không thức thân gọi là nhân đồng loại, giữ lấy quả đẳng lưu. Nếu như vậy tức nên không có nghĩa diệt độ vĩnh viễn. Nếu nói tâm sau duyên sinh ra thức khác, hoặc không thức thân nên chẳng phải là nhân duyên, tức không có lỗi ấy, điều này cũng không đúng, vì tâm niệm sau cùng nhập nơi định diệt, so với sắc hành sau cũng chẳng phải là nhân duyên, vì sao sinh pháp kia gọi là lực của tướng trụ? Nếu nói sắc hành so với tâm sau kia vì là đồng tánh, thì tâm sau của quả đẳng lưu cùng với sắc hành kia là nhân đồng loại, vì nhân duyên này nên gọi là lực của trụ. Tâm nhập vô dư hướng đến thân thức khác và không thức thân, tông của ông cũng thừa nhận có nghĩa đồng tánh, vì sao chẳng phải nhân đồng loại kia? Phạm là nhân duyên là công năng của tự loại huân tập sinh ra quả, chẳng phải là do pháp khác. Vì thế, ớng trụ của ng lập không thành, vì chẳng phải tất cả pháp sinh ra đồng loại. Lại, nhân duyên là thể tục giả lập, vì sao dựa theo kia để lập tướng trụ chân thật? Lại, ông chấp nhận năm nhân giữ lấy quả cho quả đều là nhân duyên, vì sao chỉ nói một nhân đồng loại giữ lấy quả và một dụng làm lực của tướng trụ? Lại, đời vị lai thể không thật có, vì sao đối chiếu với pháp kia làm nhân đồng loại? Quá khứ vị lai chẳng phải là đời hiện tại và thuộc về vô vi, đồng như lông rùa sừng thỏ, tánh chẳng phải là thật có, nên lúc là nhân thì quả chưa có, như đối chiếu với lông rùa sừng thỏ chẳng phải là nhân

thật kia, lúc quả hiện tiền thì nhân đã không còn, như thuận theo lông rùa chẳng phải là quả thật. Nhân quả hãy còn không có thể chân thật, dựa theo đây để lập tướng trụ há là có thể có thật? Đã không có tướng trụ, thời dựa vào đâu? Do đó nhất định không thật có thể của thời.

Lại nữa, vì sao nhất định nhận biết các pháp có Thể để dựa vào thể của pháp chấp thời có thật? Nếu do hiện tại thấy biết các pháp có thể, điều này cũng không đúng, vì thấy biết chẳng phải là chân thật. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Không chỗ thấy, thấy không  
Xoay tâm duyên cảnh vọng  
Cho nên chỉ hư giả  
Có ức niệm gọi sinh.*

*Luận nêu:* Tất cả đối tượng nhận biết đều là đối tượng thực hiện của thức, lia thức thì không có một pháp nào là thật. Nghĩa là từ vô thỉ đến nay luôn hành tập các thứ thấy biết. Tùy theo sự hành tập thấy biết, tùy theo các duyên đã gặp, tùy theo tự chủng tử thành thực có sai biệt, biến đổi giống vô số các loại pháp tướng mà sinh, cũng như những sự việc đã thấy trong mộng đều là biến hiện hư vọng, hoàn toàn không một việc gì là thật. Tất cả đều là đối tượng hành tác của tâm thức. Vì sao nhất định nhận biết các pháp là có thể tánh? Ngoại cảnh nếu không thì nội thức nên có, cũng như nơi mộng không cảnh nhưng có tâm, vì sao lại khởi vọng chấp như thế? Cảnh đã là không thức, làm sao có thể của thức, nhất định có cũng không thể nhận biết về tự thể. Vì không thể nhận biết về tự thể, nên các ông không thừa nhận thức cùng sinh. Nếu như lại thừa nhận có các thức cùng sinh, cũng không có nghĩa lần lượt thân quen với duyên, vì sao có thể nhận biết thể của thức nhất định là có? Nếu như vậy, Đại thừa nên như giấc mộng chiêm, bác bỏ tất cả các pháp cho đều là hư dối, không thể biện nêu về tự tánh sai biệt của tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Hoặc lại không như các giấc mộng chiêm, thì như thế có thể phân biệt vô số cảnh giới,

chỉ thiếu ngữ duyên nên không thể biện nêu. Nay ở đây không thể phân biệt các pháp, cũng không thể nêu bày. Thật là khổ lớn! Chúng ta không thể thuận theo nghĩa của pháp hư giả mà Đại thừa đã khéo lập như vậy. Do tất cả các pháp đều là pháp có thể hiện thấy, không thể bác bỏ cho là không hiện thấy. Kỳ lạ thay và thật đáng thương, những người ngu phước mỏng không thể tin hiểu nghĩa pháp của Đại thừa. Nếu có chủ thể nhận thức tức có thể thấy rõ đối tượng được nhận thức. Chủ thể nhận thức đã không, thì ai nhìn thấy đối tượng được nhận thức. Vì những chủ thể nhận biết không thể tự mình xét kỹ để nhận biết tự mình có thể tánh cũng không xét kỹ về người khác. Vào lúc xét kỹ, chủ thể nhận thức, đối tượng được nhận thức đều không hiện có, nên không thể xét kỹ. Vì thế không nên chấp pháp hiện thấy, quyết định là có thể. Vì lúc xoay chuyển tâm thì các cảnh của đối tượng duyên đều là hư giả. Vì sao? Vì lúc phát khởi nhớ nghĩ thì thật sự không thấy cùng vô số cảnh giới, chỉ tùy theo nhân duyên nơi tự tâm biến hiện tương tự, nhìn thấy cùng vô số các loại cảnh tượng mà sinh. Do đối tượng được nhớ nghĩ chẳng phải là chân thật, chỉ có nhớ nghĩ hư giả gọi là sinh, như chỗ từng trải qua nơi thể tướng của các pháp. Xoay chuyển tâm truy cứu nhớ nghĩ nên gọi là niệm. Lúc đang nhớ nghĩ cảnh đã từng trải qua đều không có. Chủ thể nhớ nghĩ cũng không. Nhưng gọi là niệm là tùy thuận những hành tập quen nơi các kiến chấp điên đảo, giả danh nêu đặt. Do niệm này nên hữu tình ở thế gian vọng khởi đủ 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 tự thoát ra được. Nếu không có đối tượng nhận thức, thì cũng không có chỗ thấy nghe, thế thì tất cả đều không thật có, vì sao hôm nay xếp dày đá làm bè, các thứ có hạnh nguyện lại thực hiện những gì? Thuận theo chỗ thấy nghe của thế tục, miễn cưỡng giả thiết lập, không nên vì đây nêu vấn nạn. Trong lý của thắng nghĩa đều không chấp nhận cả hai, nên tất cả phân biệt, hý luận đều dứt tuyệt. Không phải các Đức Như Lai có pháp để có thể thuyết giảng. Cũng không có pháp nào có

chút ít đối tượng thủ đắc. Thế nên Khế kinh nói: Xưa kia, Đức Như Lai ở tại trụ xứ của Đức Phật Nhiên Đăng, không có một chút pháp nào có thể thuyết giảng có thể giữ lấy. Nếu như vậy thì tinh tấn tức là uổng công, nên từ bỏ Thánh giáo cam lồ của Như Lai. Vì muốn tạo phương tiện phá trừ kiến chấp điên đảo, nên thiết lập hai sự việc đều không có lỗi. Đã nói tất cả chủ thể nhận thức, đối tượng nhận thức đều không thật có, vì sao không có lỗi? Tuy đối tượng được nhận thức và chủ thể nhận thức đều không chân thật, nhưng những phàm phu ngu tối điên đảo cho là có, vì muốn phá trừ kiến chấp tăng thượng mạn nên tùy thuận thế gian thiết lập không lỗi. 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 kiến chấp. Phật chẳng phải là cảnh ấy nên đối với cảnh kia là không dụng. Vì sao nói là đệ tử của Đức Như Lai? Do nguyện hạnh của Đức Phật làm duyên tăng thượng, khởi lên tâm thấy biết, nên cũng không có lỗi. Nghĩa là Đức Phật Thế Tôn ở nơi phần vị của nhân xưa, vì muốn tạo lợi lạc cho tất cả hữu tình, phát khởi vô lượng công dụng nguyện hạnh, do đó chứng đắc tuệ không phân biệt. Nhân nơi diệu lực của tuệ này, phát khởi tác dụng vô tận tạo an lạc cho vô lượng hữu tình. Các loài hữu tình dùng nguyện hạnh của Phật làm duyên tăng thượng đạt được diệu tuệ, tự tâm biến hiện có thể thuận theo thế gian sinh đạo tối thắng, cùng thuận theo đạo quyết định tối thắng của xuất thế gian cùng với hình tướng của chư Phật và pháp được thuyết giảng, duyên với tướng của tự tâm phát khởi tăng thượng tuệ. Nghĩa là mình đã thấy Phật, nghe âm thanh thuyết pháp, tín thuận tu hành theo hạnh nguyện thế gian và xuất thế gian, nên nói là đệ tử của Đức Như Lai. Nếu như vậy nên từ nguyện hạnh điên đảo, sinh tuệ thấy biết không phân biệt không điên đảo. Do nguyện hạnh gốc thấy có lợi lạc cho tất cả hữu tình nên sinh khởi. Nếu như chấp nhận như thế thì có gì trái nhau? Nhân quả khác loại há không trái nhau? Lại, mỗi mỗi nhân tức nên sinh ra tất cả, tùy theo dụng nơi thế

mạnh của nhân sinh ra quả khác loại, kia đây cùng thừa nhận thì có gì trái 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 có thể sinh ra loại khác, tức khiến mỗi mỗi đều sinh ra tất cả, đồng thấy đồng biết, không nên vì đây nêu vấn nạn. Kia đây cùng có, nên chẳng phải là lỗi tham ái (?). Lại, lực dụng của pháp thế tục khó suy xét, không thể mỗi mỗi đều nêu vấn nạn khiến thành như nhau. Hiện thấy trái Mạt-đạt-na ở thế gian và những vật khác có thể phát sinh bệnh phong v.v... Nếu có người uống đúng liều đúng lúc thì trừ được bệnh phong v.v... vì không còn nhân của các bệnh. Quả Yết-la-na v.v... thì không như vậy. Vì thế loại khác tuy cùng được sinh, nhưng chẳng phải là một nhân sinh ra tất cả quả. Lại, nguyện hạnh gốc cũng chẳng phải là điên đảo, do có thể nhận biết rõ về nghĩa thật của các pháp. Đối với tất cả pháp không hề chấp trước, có thể làm nhân sinh ra quả diệu vô thượng. Tuy lại phát tâm khởi các hành thù thắng, cầu quả vô thượng, đem lại lợi lạc cho hữu tình, nhưng tự như huyễn sư tạo ra các sự huyễn, đều không vương chấp, nên chẳng phải điên đảo.

Lại nữa, như trước tức nên hỏi: Vì sao nhất định nhận biết các pháp có thể để dựa nơi thể của pháp chấp có thời thật? Nếu người kia trả lời: Do tùy theo thể của pháp khởi tâm hiện thấy, sau xét kỹ lại nên có thể tự nhận biết rõ, xưa kia mình đã từng trải qua cảnh giới như vậy. Nếu không có Thể của pháp để khởi tâm hiện thấy, về sau không nên xét kỹ như vậy, thế nên nhất định nhận biết các pháp là có Thể.

Lại nên hỏi người kia: Lúc lại xét kỹ, là có thể của pháp có thể hiện thấy hay không? Người kia trả lời: Không. Vì sao? Vì sinh rồi tức diệt, thể của pháp kia vào lúc này không có hiện thấy. Nghĩa là không hiện thấy mà sinh ra thấy.

Lại nên hỏi người kia: Lúc lại xét kỹ thì tâm hiện thấy ở trước là có thể xoay trở lại để nhớ mình ngày xưa đã thấy cảnh như vậy chẳng? Người kia trả lời: Không như vậy. Vì sao? Vì các pháp quá

khứ là không thể xoay chuyển trở lại, nên tâm không quay trở lại. Nghĩa là tâm không có khả năng xoay chuyển quá khứ trở lại cho đến hiện tại. Nếu như vậy thì lúc này do ai xét kỹ để có thể quyết định nhận biết các pháp là có Thể? Người kia trả lời: Do niệm. Vì sao? Vì cần nương dựa nơi hiện thấy, sau mới có niệm, chẳng phải thể của pháp không có mà có thể có hiện thấy. Do đó nhất định nhận biết các pháp là có Thể. Ở đây chỉ có ngôn từ nhưng không có nghĩa thật. Vì sao? Vì tất cả sự nhớ nghĩ (ức niệm) chỉ duyên nơi cảnh chỉ có danh nhưng không thật để khởi. Vì thế sự nhớ nghĩ chỉ duyên với cảnh hư vọng. Như vậy chỉ có những nhớ nghĩ hư giả của thể 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 thể dụng, nhưng diên đảo hiện bày các tướng, nên gọi là chẳng phải có, vì cảnh giới hư vọng. Do vậy không nên tùy theo sự thấy biết hư vọng để suy xét các pháp cho là thật có Thể.

Lại nữa, trên đây ông đã nói: Cần phải dựa vào hiện thấy, sau mới có niệm, chẳng phải thể của pháp không có mà có thể có hiện thấy. Điều này cũng không đúng. Trước đã lược nói, vì thấy chẳng phải là thật, chủ thể nhận thấy và đối tượng được nhận thấy đều không hiện có, nên không thể dùng sự hiện thấy để chứng tỏ là pháp có Thể. Trước tuy đã lược nêu nhưng chưa biện giải rộng, vì sao nhất định nhận biết các pháp chẳng phải là có? Các chỗ chấp về có lược nêu có hai loại: Một là vô vi. Hai là hữu vi. Vô vi là thường còn, trước đã phá trừ rộng. Nếu cho là có dụng có thể sinh ra các pháp, nên như hữu vi chẳng phải là thể vô vi. Nếu không có dụng thì không thể sinh pháp, nên như sừng thỏ, thể ấy là không. Hữu vi có hai nghĩa là quá khứ vị lai có cùng hiện tại có. Quá khứ vị lai như trước đã hiện giải. Nghĩa là đã từng có, sẽ có, chẳng phải là thể hiện có. Nếu thể hiện có nên gọi là hiện tại. Nếu nói không có dụng, nên chẳng phải là hiện tại. Đã hiện có thể, vì sao không dụng? Nếu nói dụng ấy tất nhờ vào duyên, nên chẳng phải luôn có, thì dụng có thể vô thường. Thể không nhờ vào duyên nên là thường



trụ. Nếu nói thể này có thể phát khởi dụng, dụng chẳng phải là thường, nên thể cũng vô thường. Thế thì thể này có thể phát khởi dụng, dụng tạm có nên thể chẳng phải là luôn có. Lại, nếu thể hữu vi luôn là có mà có thể khởi dụng, nên chẳng phải là vô vi, thì thể như hư không v.v... cũng thừa nhận là luôn có, sao không khởi dụng để gọi là hữu vi? Vô vi luôn có nhưng không khởi dụng, hữu vi khởi dụng làm sao luôn có? Lại, thể của quá khứ nhất định chẳng phải là hiện có, nên gọi là đã diệt, thuộc về quá khứ, như dụng của quá khứ. Thể của đời vị lai cũng chẳng phải là hiện có, nên gọi là chưa sinh, thuộc về vị lai, như dụng của vị lai. Nếu nói thể của quá khứ vị lai tuy là có nhưng không gọi là hiện có, vì chẳng phải là hiện tại, thì chỗ lập tỷ lượng vừa lập đã thành. Lý này không đúng. Ông lập thể của ba đời, chẳng phải xưa không nay có, cũng chẳng phải là xưa có nay không. Tất cả chẳng phải là có, như chỗ chấp không nên gọi là hiện có, chẳng phải thuộc về đời hiện tại nên gọi là hiện có. Tôi nay ngăn chặn phá bỏ chấp luôn có hiện tiền, nên tỷ lượng chẳng phải lập đã thành. Nếu ông không thừa nhận hai đời quá khứ vị lai thể của chúng là hiện có, tức như dụng trước sau là không, nên thể chẳng phải là thường có. Thế thì tất cả pháp hữu vi, hoặc thể hoặc dụng đều chờ đợi các duyên. Xưa không nay có, xưa có nay không, tức làm mất tông của ông cho thể của pháp là thường có. Nếu nói thể của quá khứ vị lai là hiện có, thuộc về đời, cũng như hiện tại, thì lý cũng không thành, vì ông chấp nhận dụng của quá khứ vị lai là chẳng phải hiện có, là thuộc về đời, tức chỗ lập về lượng có lỗi chẳng định. Nếu nói thể của quá khứ vị lai là thật có, vì thuộc về đời, như là hiện tại, thì lý cũng không đúng. Nếu dựa theo thắng nghĩa thì tông của tôi cho hiện tại cũng chẳng phải là thật có, tức không có đồng dụ. Nếu dựa nơi dụng của thế tục như các loại bình chậu là thuộc về đời nhưng chẳng phải là thật có, tức chỗ lập về lượng có lỗi chẳng định. Nếu nói thể của quá khứ vị lai là thật có, các thứ khác chẳng phải là thật có, vì không gồm thân, như cùng đối tượng nhận biết thật có pháp, điều này cũng không đúng, vì nếu dựa nơi thắng nghĩa thì không

đồng pháp dụ. Nếu dựa theo thể tục thì vừa lập đã thành. Tông của tôi cũng thừa nhận quá khứ vị lai đã từng là, sẽ là thật có.

Lại, như cùng nhận biết pháp thật của thể tục, các thứ khác chẳng phải là thật có, vì không thuộc về, tức nên chẳng phải thể của quá khứ vị lai là hiện thật có. Các loại như vậy có nhiều trái nhau. Lại, thể của quá khứ vị lai chẳng phải là hiện thật có, pháp còn lại là thật có, vì không thuộc về, như cùng đối tượng nhận biết pháp chẳng phải là thật có. Các loại tỷ lượng như vậy là vô biên. Vì thể thể của quá khứ vị lai chẳng phải là hiện có, chỉ dựa theo hiện tại giả gọi là kiến lập. Nghĩa là tâm hiện tại duyên với pháp đã từng có sẽ có, tự như tướng kia hiện giả nói là quá khứ vị lai, thật sự chẳng phải là quá khứ vị lai. Do quá khứ vị lai này cùng pháp đã chấp nhận, chẳng phải là lia hiện tại riêng có thể thật. Tự tông đã chấp nhận là thuộc về đời, cũng như hiện tại lập các thứ quá khứ. Vị lai có thể như hiện tại, đều đồng với ngoại đạo Số luận cho thể, tự tánh là thường, dụng có khởi diệt. Kia đã có lỗi thì đây cũng nên như vậy. Thế nên tự xưng là đệ tử của Phật, tức nên xả bỏ chấp ấy. Các pháp hiện tại tuy theo thể tục là có nhưng chẳng phải là thắng nghĩa. Vì sao? Vì nếu thắng nghĩa có, tức nên không nhờ vào duyên. Đã chờ đợi duyên sinh thì cũng như sự huyễn, vì sao có thể nói là chân thật có? Lại, pháp hiện tại có sinh có diệt, cũng như huyễn hóa, vì sao là thật có? Nếu pháp hiện tại là thật có, tức như chỗ chấp về tánh như hư không v.v... Không sinh không diệt há gọi là hiện tại? Lại, pháp hiện tại đã sinh chưa diệt, là hai phần hợp thành, đã sinh chờ đợi vị lai, chưa diệt chờ đợi quá khứ, cùng chờ đợi lập nên, thể chẳng phải là thật có, như các vật thô tế. Bao gồm pháp chẳng phải thật hòa hợp mà thành, như cây rừng v.v..., vì sao là thật có? Lại, đối với hiện tại trên mỗi mỗi pháp có nhiều chủng tánh, làm sao là thật có? Nghĩa là nơi mỗi mỗi pháp đều có tánh uẩn, tánh xứ, tánh giới, các tánh như hữu lậu, vô lậu, thế gian, xuất thế gian, sắc tâm có vô lượng thứ, ở trong các tánh cái gì thật cái gì giả? Không thể nói: Các tánh như vậy là nghĩa sai biệt đồng dựa nơi một thể, ngoài

các tánh này ra lại có thể gì? Cũng không thể nói: Một tánh là thể, tánh còn lại là nghĩa, đồng gọi là tánh không có sai biệt. Vì sao một thể các thứ khác đều là nghĩa? Cũng không thể nói: Các tánh như thể là tên gọi khác nhau, nhưng nghĩa ấy là một. Nếu như vậy là không nên sinh hành giải riêng khác. Cũng không thể nói: Hành giải sai biệt chỉ duyên nơi tên gọi kia, vô số hành giải như khỏ, vô thường v.v... đều duyên nơi nghĩa. Cho nên thể của mỗi mỗi pháp hữu vi đều dùng vô lượng tánh tướng hợp thành, như những nhà cửa, rừng cây, chẳng phải là có chân thật, chỉ dựa theo thể tục nói là có thể thật. Nếu nói các tánh đều là cộng tướng do có thể nêu bày, như quân lính, rừng cây v.v..., là giả chẳng phải thật, thì chỗ đạt được tỷ lượng, tự tướng là thật, vì đạt được hiện lượng. Đã nói là thật, thì tướng đó như thế nào, hiện lượng đạt được làm sao có thể nói? Nếu không thể nói, vì sao nói là thật? Nếu có thể nói là thật, tức nên có thể nói, vì sao tự tướng là không thể nói? Nếu nói tự tướng giả nêu là thật, không phải là chân thật, thể thì tất cả, hoặc giả hoặc thật, đều dựa theo tướng giả của thể tục để thiết lập. Vì sao các ông cứ nhất định chấp các pháp đều có thể thật? Nếu tất cả pháp đều chẳng phải thật có, vì sao hiện tiền có thể thấy rõ ràng? Hình tượng trong gương, mặt trăng trong nước, thành Kiền-đạt-phước, cảnh trong mộng, sự việc huyền ảo, mặt trăng thứ hai v.v... có thể thấy phân minh, há là thật có chẳng? Sự thấy của thể gian đều không có thật, vì sao dùng sự thấy biết để chứng pháp là thật? Lúc giác ngộ, thấy biết tất cả chẳng phải là chân, là đối tượng duyên của thức như chỗ thấy trong mộng. Tâm mộng nhìn thấy quyết định chẳng phải là chân. Đối tượng duyên của thức loạn như mặt trăng thứ hai. Như vậy, tuy thể của pháp không chân thật, nhưng có thể làm cảnh sinh tâm hiện thấy, nhân đó lần lượt phát sinh nhớ nghĩ, trước sau cùng duyên chẳng phải là cảnh có thật. Thế nên không thể do sinh nhớ nghĩ để chứng pháp là chân. Pháp đã chẳng phải chân, thời làm sao là thật? Nếu duyên theo cảnh hư vọng sinh ra thấy biết điên đảo, cảnh có thể là hư giả, thấy biết tức nên là chân thật. Cảnh đã là hư giả,

thấy biết làm sao chân thật? Như ở trong mộng. Nghĩa là các thức như nhãn v.v... duyên với các cảnh như sắc v.v..., lúc tỉnh giấc nhận biết hai sự việc kia đều là không. Cảnh hư vọng tâm điên đảo cũng lại như vậy. Phàm phu ngu tối cho là có, Thánh giả nhận biết là không. Tâm và cảnh có điên đảo, cả hai thứ đều hư giả. Tâm và cảnh không điên đảo tức nên là chân thật. Thế tục có thể như vậy, thắng nghĩa thì không phải thế, vì trong thắng nghĩa dứt tuyệt mọi tâm niệm ngôn từ. Nếu đối với thắng nghĩa tâm niệm ngôn từ dứt tuyệt, vì sao luôn nói tâm cảnh là hư giả? Vì phá trừ chấp về thật, nên lại nói là hư, chấp về thật nếu trừ thì hư cũng không có. Hoặc là thật hoặc là hư đều là nhằm trừ bỏ chấp trước. Dựa theo thế tục để nói, chẳng phải là dựa nơi thắng nghĩa. Nói thắng nghĩa để cũng là giả lập. Vì chuyển ngược với thế tục nên giải thích chẳng phải nhất định là có. Tâm cảnh hiện thấy có thể nói là không, cảnh tâm nhớ nghĩ vì sao chẳng phải là có. Hiện thấy hãy còn là không, nhớ nghĩ há là có? Nếu tất cả pháp đều chẳng phải là thật có, vì sao thế gian hiện tạo các thứ thiện ác? Nếu không có thiện ác thì khổ vui cũng không, tức là bác bỏ cho tất cả nhân quả là không. Nếu bác bỏ nhân quả tức là tà kiến, há không kinh sợ tội lỗi của tà kiến này chăng? Lại thay thế gian, ngu si khó tỏ ngộ, chỉ biết sợ hãi tội lỗi mà không nhận biết nhân của chúng. Tất cả thiện ác, nhân quả khổ vui đều theo thế tục có, trong thắng nghĩa thì không. Tôi dựa theo thắng nghĩa nói không thể đạt được. Không từ bỏ thế tục sao thành tà kiến. Ở trong thế tục chấp thắng nghĩa là có, không xứng hợp với chánh lý, đó là tà kiến. Nay ở trong đây vì phá trừ kiến chấp về thời, lược nói về các pháp thế tục có chân thật không, về nghĩa hư thật, nghiên cứu đúng sai, ở trong phẩm sau sẽ phân biệt rộng. Đã lược thành lập nghĩa thật của trung đạo, xa lìa hai biên, tất cả những bậc thông tuệ và những người vui thích thắng nghĩa nên siêng năng tu học. Nghĩa là tà chấp về hai biên thường, vô thường, như thứ lớp ấy đã lược phá trừ nên biết.

# ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 6

### Phẩm thứ 4: PHÁ KIẾN

Lại nữa, nếu như đã nói về tánh tướng của các pháp theo sự thể tục thì có, nhưng theo lý của thắng nghĩa thì không. Như Lai ở trong trí kiến vô ngại, ngôn âm biện giải khéo biết rõ về tha tâm. Vì sao thế gian cũng còn bị vô số vọng kiến mê hoặc tạo tranh luận rối ren? Do người có khả năng nghe nhận có những lỗi lầm. Thế nào gọi là lỗi lầm của người nghe nhận? Nghĩa là tham đối với chỗ thấy biết của bản thân, không cầu thắng giải, đối với những thuyết giảng thiện ác không thể nhận biết rõ. Nếu không có ba loại lỗi lầm như vậy, tức gọi là pháp khí nghe nhận chánh pháp. Nhằm hiển bày nghĩa này nên nói tụng:

*Tánh hòa mong thắng tuệ  
Là pháp khí nên biết  
Khác đây có thầy dạy  
Không nhân đạt thắng lợi.*

*Luận nêu:* Cần phải đủ ba đức gọi là pháp khí: Một là bảm tánh nhu hòa không thiên vị theo bè nhóm, luôn tự xét kỹ không tham đối với sự thấy biết của bản thân. Hai là thường mong đạt thắng giải, cầu pháp không chán, không giữ lấy phần của mình sinh biết đủ. Ba là

vì tánh thông tuệ, đối với lời nói thiện ác có thể nhận biết rõ đúng về đức, lỗi sai khác. Nếu không có ba đức đã nói như thế, thì tuy có thầy chỉ dạy nhưng rốt cuộc chẳng được thắng lợi. Nói thắng lợi nghĩa là thầy chỉ dạy khai ngộ khiến chúng đắc theo như thứ lớp. Như hàng Lục sư ngoại đạo kia, tuy nghe chánh pháp nhưng không chúng đắc gì. Không phải Đức Phật đối với họ không có tâm xót thương cứu độ, cũng chẳng phải Thánh giáo không hợp với chánh lý, nhưng là vì những người nên được hóa độ nơi thế gian, nghe Thánh giáo của Phật đều đã được hóa độ xong. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Nói có và có nhân  
Tịnh cùng phương tiện tịnh  
Tự thế gian không hiểu  
Lỗi nào ở Mâu-ni?*

*Luận nêu:* Trí kiến vô ngại của chư Phật Như Lai quán xét sự việc lợi tha không vượt quá bốn loại, đó là đối tượng xả chúng và hai nhân của sự việc ấy. Thể nghĩa đều chân thật, danh ngôn chẳng sai lầm, tức là thuộc về Thánh giáo bốn đế. Phật tuy giảng nói rộng, nhưng những người kia không nhận biết, lỗi là ở thế gian chẳng phải là lỗi của Mâu-ni. Vì giác tuệ của các ngoại đạo là ít kém, cùng thiếu sự chánh tu, nên không thể lãnh hội. Như vàng mặt trời đỏ rực kia phát ra ngàn vạn tia sáng, nhưng người mù không thấy, thì đối với mặt trời không có lỗi.

Lại nữa, các ngoại đạo kia nhất định là bị vô minh, phóng dật, thù miên trôi buộc che lấp tâm thức, đối với những gì mình chấp nhận không thể tin tưởng nương theo. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Bỏ các có Niết-bàn  
Tông tà đều cùng nhận  
Phá tất cả Chân không  
Vì sao họ không vui?*

*Luận nêu:* Tông của các ngoại đạo đều nói dứt bỏ các sự việc hiện có của ngã, chỉ riêng ngã tồn tại, xa lìa mọi ràng buộc lôi kéo. An nhiên giải thoát vô vi tịch tĩnh gọi là Niết-bàn. Lìa tướng chân không dứt tuyệt các cảnh vọng, cũng không có các tâm phân biệt chấp có v.v... Quán xét như vậy, có thể trừ bỏ tất cả tâm cảnh, chính là quay về Đại Bát Niết-bàn vô thượng, không trái với chỗ cầu đạt giải thoát của các ông, vì sao ghét bỏ không sinh vui mừng? Niết-bàn của chúng tôi chỉ trừ bỏ ngã sở, chấp không cũng phá trừ, thì ngã nhận biết ở đâu để vui mừng? Trong Niết-bàn của ông, nếu có ngã tất không lìa sở hữu của ngã (ngã sở), sao thành Niết-bàn? Ngã như trước đã phá trừ, không nên chấp trở lại mà nên vui mừng vì chân không này đã lìa ngã. Có thì có thể dứt bỏ. Không thì không thể loại trừ. Chấp có khởi sai lầm, quán không liền trừ. Không có hai đường, đức lối cách xa nhau, vì sao các ông đua theo có phi báng không? Thật đáng thương cho đám tà kiến si cuồng vô trí, không thể tin nhận chân không hữu ích, thường ưa thích cầu tà vọng hữu vô ích, đối với chánh giáo lại sinh hiềm nghi ganh ghét, như đứa con ác kia tâm mê theo dâm loạn, tham đắm sắc thanh không còn thể diện, đối với lời mẹ hiền khuyên bảo không biết kính vâng, tự ở nơi hung ác lại sinh oán hại.

Lại nữa, nếu lìa chân không rốt ráo, không xả riêng để chứng phương tiện, nên tiếp theo tụng nói:

*Không biết nhân bỏ, chứng  
Không do thường bỏ, chứng  
Cho nên Mâu-ni nói  
Trong ngoài nhất định không.*

*Luận nêu:* Các ngoại đạo kia tuy lại phát tâm cầu chứng Niết-bàn và lìa bỏ sinh tử, do không khéo nhận biết phương tiện bỏ chứng, nên đối với sự lìa bỏ chứng đắc rốt cuộc không thể thành tựu. Vì ghét bỏ chân không, đắm chấp vọng hữu, nên đối với phương tiện gọi là

không khéo nhận biết. Ngoại trừ quán chân không, là không bỏ sinh tử, cùng theo phương tiện riêng để chứng Niết-bàn. Do kiến chấp của ngoại đạo tham cầu các hữu nên rốt cuộc không thể đạt được sự trong mát của pháp xuất thế. Nói trong mát tức là tất cả khổ và nhân của khổ hoàn toàn vắng bật. Chỉ có quán không là nhân chứng đắc, vì trừ quán không ấy ra, lại không có phương tiện nào khác. Quán không như vậy, trong pháp Phật là có, tất cả tà luận của ngoại đạo đều không có, nên Đức Mâu-ni nói bốn quả Sa-môn trong pháp của Ta là có, nơi các pháp khác nhất định là không có. Vì các ngoại đạo chấp trước nơi sự thấy biết của mình, bài bác quán không nên không thể chứng Niết-bàn. Vì sao nên nhận biết chỗ chấp về ngã v.v... nhất định không phải là phương tiện đúng đắn của việc xả bỏ chứng đắc? Trước đã nói đầy đủ. Câu nghĩa của chấp thường kiến lập thời thật có đều có sai lầm, phần sau sẽ phá trừ rộng. Chấp căn cảnh v.v... cho nên biết ông chấp không phải là phương tiện đúng đắn. Lại, các ngoại đạo đối với xứ Niết-bàn, thật sự không thể lìa bỏ chỗ kiến chấp của ngã sở, cho nơi xứ kia có nội ngã của mình. Giải thoát ngã sở gọi là Niết-bàn. Vì sao? Vì ngã và ngã sở, rất ráo là không có nghĩa cùng lìa bỏ. Ông không thể nói các pháp như khổ vui nơi xứ Niết-bàn là xa lìa đối với ngã, vì ông tự kiến lập là có ngã sở, như tự thể của ngã ông đã chấp. Cũng không thể nói tự thể của ngã chẳng phải là ngã sở có đồng dụ không nhân. Ông chớ chấp ngã không có tự thể, nên tự như hoa đốm, có lỗi là trái với tông chỉ. Thế nên ngoại đạo các ông đã chấp là không thể hoàn toàn lìa bỏ sinh tử, cũng không thể chứng được Niết-bàn cứu cánh. Do đó nên biết chẳng phải là phương tiện đúng đắn.

Lại nữa, các hàng ngoại đạo tạo ra sách luận, tuy sự giải thích của họ phần nào có thật, nghĩa là nói về bố thí v.v... đều là nhân dẫn dắt, có thể chiêu cảm nẻo thiện cùng các sự an vui thù thắng khác. Lại nói sát hại v.v... là nhân dẫn dắt, có thể chiêu cảm nẻo ác cùng các sự khổ đau cùng cực khác. Nhưng sách luận của họ trước sau là



trái nhau, lại cũng chấp nhận hành các nghiệp sát sinh, lại có thể dẫn phát các nẻo ác kiến, cũng từ nơi nẻo kiến chấp sinh khởi như vậy. Như có người mù trên đường đi gặp được đường chánh, hoặc có lúc không nhận ra hương nên lại bước vào nẻo tà. Sách luận của ngoại đạo lại cũng như vậy, có thật có hư không thể nương dựa tin cậy. Nếu như thế, ba tạng Thánh giáo của Đức Như Lai, hoặc có chỗ giảng nói khó có thể tin hiểu. Thế thì tất cả kinh sách nội ngoại, người không thể tin, tức thành lỗi lầm rất lớn. Vì sao? Trong kinh Phật nói về vô số thân kiến không thể nghĩ bàn. Lại nói về nghĩa lý chân thật sâu xa vi diệu, các loại hữu tình không thể lường xét. Lại nói về tác dụng nơi ba nghiệp của Đức Như Lai, các người của thừa Thanh văn đều không thể nhận biết. Nghĩa là không hề dụng công nhưng hiện khắp nơi vô lượng vô biên thế giới xa xăm cùng tột trong mười phương, tùy theo mỗi mỗi căn tánh của các loài hữu tình, với vô lượng vô số phẩm loại sai biệt, như sự vui thích của họ, có thể ở trong một lúc hiện bày sắc thân vi diệu đem lại lợi ích vô tận. Tuy đoạn trừ tất cả tầm tứ phân biệt, nhưng có thể vì vô lượng hữu tình kia hiển nói vô biên pháp âm sâu xa rộng lớn, chân thật vi diệu vô tận, trong khoảng một niệm, có thể trừ sạch vô lượng vô biên tâm hành cấu uế của các hữu tình. Tâm ấy tuy không thật sinh thật diệt, cũng không có tất cả chủ thể duyên đối tượng duyên, nhưng trong khoảng một niệm, hướng về khắp tất cả cảnh giới của đối tượng nhận biết hiện thấy đầy đủ, vào lúc hiện thấy, xa lìa tất cả mọi tư duy phân biệt của chủ thể nhận thức, đối tượng được nhận thức. Tuy đã đoạn dứt tất cả sự trói buộc của tùy miên, nhưng ở nơi ba cõi thọ nhận sinh tử. Tuy lìa dục từ lâu xa nhưng sinh nơi cõi dục, hiện ở nơi lao ngục chật hẹp của gia đình, tích chứa giữ gìn vô số của cải, lúa thóc, châu báu, nuôi dưỡng vợ con, thân thuộc, tôi tớ. Các sự việc như vậy đều khó tin hiểu. Nên ta đối với những sự việc này hết sức hoài nghi do dự. Sự nếu chính là có thì thật đáng sinh nghi. Nhưng sự cũng không. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu nơi lời Phật nói  
 Sự sâu do sinh nghi  
 Nên dựa vô tướng không  
 Sinh tin tưởng quyết định.*

*Luận nêu:* Ý của tụng này nói: Như Lai làm cho bày hươu nai ngoại đạo khiếp sợ khi cất tiếng gầm của đại sư tử, thị hiện chân không. Nghĩa của chân không như thế là quyết định, lý giáo phân minh cùng nhau thành lập. Các bậc có trí, dụng làm định lượng, mọi vấn nạn sắc bén, suy tư tinh tế đều không thể vượt hơn, tùy thuận lý không, siêng năng tu tập thuận hợp, các thiện trang nghiêm, thành tựu quả vô thượng. Đối với lý không ấy nên sinh quyết định tin hiểu, chỉ không là thật, còn lại đều chẳng phải chân. Chính là Đức Như Lai, tùy theo căn trí, sự mong muốn, khéo tạo phương tiện quyền xảo hiển thị, tuyên dương. Lại, Đức Phật đã giảng nói tuy có vô lượng, nhưng tóm lược chỉ là hai loại, là không và chẳng không. Nếu đối với chẳng không có chỗ nghi hoặc thì có thể dựa nơi lý không để so sánh, lường xét nên nhận biết. Các pháp đều không, vì sao có thể thấy biết? Do thức nói cảnh có, nghĩa ấy không thành. Thể tướng của các pháp lược nói có hai loại, đó là thức, sở thức (nhận thức - đối tượng nhận thức) và ngôn, sở ngôn (ngôn thuyết - đối tượng ngôn thuyết). Một cảnh đồng thời có nhiều thức khởi, tùy theo sự thấy biết sai biệt nên cảnh tướng không đồng. Thức này không nên tùy theo ngoại cảnh phát khởi, do thể của một cảnh không thành nhiều tướng, nên biết đối tượng nhận thức quyết định không có. Ngôn từ là giả lập, chỉ giải thích về cộng tướng, tất cả cộng tướng đều chẳng phải là thật có, do nhiều pháp hợp thành nên như quân lính, rừng cây. Lại, các cộng tướng đều dựa nơi pháp riêng biệt. Chỗ dựa là pháp riêng số nhiều vô lượng. Những người thấy gần tức không thể thấy khắp. Đã không thấy cái riêng thì không thể thấy cái chung. Như hai tánh cùng dựa nơi hai vật như nhau không thấy chỗ dựa tất không thể thấy biết. Cộng tướng

như vậy đã chẳng phải là đối tượng nhận biết, làm sao dựa theo đó để kiến lập chủ thể nêu giảng? Thế nên cộng tướng chỉ là giả nêu bày, chẳng phải là thật có, có thể làm ngôn ngữ giảng giải. Lại, các cộng tướng nếu là thật có, thì nơi mỗi mỗi pháp hoàn toàn có, phần có đều không thể thành. Nơi mỗi mỗi pháp nếu hoàn toàn có, tức nên như pháp riêng, cộng tướng không thành. Trên mỗi mỗi pháp nếu là phần có, tức nên thành nhiều phần chẳng phải là một cộng tướng.

Lại, những sự thật nêu trên không riêng có một, vì tổng tánh như thật v.v... là đối tượng duyên của tuệ. Như chẳng phải thật v.v... thì tổng tánh tức là cộng tướng của các pháp. Thế nên cộng tướng chẳng phải có thể thật, chỉ là các thể gian giả cùng nhau thiết lập. Các pháp như vậy hoặc là nhận thức - đối tượng nhận thức, hoặc là ngôn thuyết - đối tượng ngôn thuyết, hai thứ suy nêu đều chẳng phải thật có. Trừ hai cảnh này ra lại không có pháp riêng biệt, thế nên tin hiểu các pháp đều không. Do đó Khế kinh nói như vậy: Thật tánh của các pháp không chỉ rõ, không đối đãi, đều đồng một tướng, đó là vô tướng. Tánh tướng của các pháp chẳng phải là đối tượng hành của ngôn từ, ngôn từ không thể giảng giải nên gọi là không chỉ rõ. Vì chẳng phải cảnh nơi đối tượng hành của tâm và tâm pháp, chẳng phải duyên nơi đối tượng đối đãi - chủ thể đối đãi của hữu đối nên gọi là không đối đãi. Chẳng phải là vượt ngoài hai loại tướng của đối tượng hành riêng có tướng khác, nên gọi là vô tướng. Tướng không là không hai, nên gọi là một tướng, không bị các mũi tên độc như tham sân vọng chấp làm tổn hại, thấy biết chân thật về đối tượng chứng đắc là lý chân không phân minh có thể hiểu rõ nên gọi là tướng. Lại, lý chân không lia tướng của tất cả pháp như có không, nên gọi là vô tướng. Vô tướng không hai, nên nói là một. Tức dùng vô tướng như thể làm tướng, nên gọi là tướng chẳng phải là riêng có tướng.

Lại nữa, các ngoại đạo kia nói lời như vậy: Chư Phật đã giảng nói lược có hai loại, nghĩa là không và chẳng không. Nói không nếu

thật thì các thuyết khác tức nên hư giả. Nếu lời Phật đã nói có một phần là thật, tức so với phần còn lại cũng chẳng phải là hư giả. Lời chúng tôi đã nói cũng nên như vậy, vì sao bác bỏ chung nói là không thể tin? Vì ngoại đạo các ông ở trong sự việc hiện tại có những lỗi lầm sai trái nên không thể tin dựa. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Quán hiện còn có vọng  
Biết sau định là hư.*

*Luận nêu:* Các ngoại đạo kia hiểu biết tà, tâm loạn, trong những sự việc thiên cận hãy còn có điên đảo, hưởng hò là nơi đời sau xa xăm khó nhận biết, trong lý nhân quả mà không tránh khỏi sai lầm. Do đó những gì họ đã nói là không thể tin dựa. Nơi các sự việc thiên cận nào đối với ngã là có điên đảo? Nghĩa là người Thắng luận cho đồng dị v.v... là cảnh của hiện lượng. Những người Số luận cho khổ vui v.v... là cảnh của hiện lượng. Các sự việc như thế về số lượng là vô biên, đều có điên đảo. Vì sao? Vì như Thắng luận chấp tánh của đồng dị đều là cảnh của hiện lượng, lý ấy không thành. Tánh của loài bò ngựa, ý thức phân biệt, đối với các pháp như sắc v.v... giả thiết lập là có, vượt qua các căn cảnh chẳng phải là hiện lượng đạt được, hiện có vì khắp các chỗ dựa là không sai biệt, như thể hòa hợp. Luận kia cho câu nghĩa thứ sáu hòa hợp, thể của chúng là một hiện bày khắp các chỗ dựa, vượt qua các căn cảnh chẳng phải là hiện lượng đạt được. Tánh của đồng dị v.v... nghĩa của chúng cũng như thế, vì sao chấp là cảnh giới của hiện lượng?

Lại, luận kia nói câu nghĩa có thật, là cảnh của hiện lượng, lý cũng không đúng. Vì sao? Vì các vật như bình chậu, áo quần, nhờ ý thức phân biệt, đối với các pháp như sắc v.v... giả nêu đặt là có, vì sao chấp là cảnh giới của 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 cùng thân xúc chạm, nên căn cảnh này là đối tượng nhận biết của hiện lượng. Điều này tất là không đúng.

Trước đã nêu rõ nhân nơi đức dẫn dắt thật trí chẳng phải thuộc về hiện lượng. Nghĩa là nhờ vào các đức như màu xanh vàng, hơi âm lạnh dẫn dắt thật trí, nhất định không phải là những thấy biết xúc chạm thuộc về hiện lượng. Chẳng phải nghiệp đồng dị thật sự dẫn dắt sinh khởi mà là dựa theo tướng khác hòa hợp sinh ra. Như nhân nơi hương vị dẫn dắt thật trí, thì nhân nơi nghiệp dẫn dắt sinh ra thật trí cũng như vậy. Như chỗ ứng hợp với tỷ lượng đã ngăn chặn phá trừ. Nghĩa là nhân nơi các nghiệp dẫn dắt thật trí, cũng chẳng phải là những thấy biết xúc chạm thuộc về hiện lượng. Chẳng phải là tánh của đồng dị thật sự dẫn dắt sinh khởi mà là dựa theo tướng khác hòa hợp sinh ra. Như nhân nơi hương vị dẫn dắt thật trí, thì nhân nơi thật sự để dẫn dắt sinh ra thật trí hiện có. Như thấy các con vật bị nhốt trong chuồng thì nhận biết là bò, ngựa v.v... Đã phá bỏ các câu nghĩa thật như những loài vật kia, chẳng phải là những thấy biết xúc chạm, tức đã phá bỏ sự dẫn dắt thật trí kia, vì trí nhận biết về loài vật kia tắt nhân nơi đức nghiệp mới có thể được sinh. Điều này trước đã phá bỏ, thế nên cũng chẳng phải thuộc về hiện lượng. Nhân nơi tánh của đồng dị dẫn dắt thật trí, cũng chẳng phải là những thấy biết xúc chạm thuộc về hiện lượng mà là dựa theo tướng khác hòa hợp sinh ra, như các trí hiện có chẳng phải là thật. Nghĩa là, chẳng phải thật trí đối với đức nghiệp v.v... nói ở đây, chẳng phải thật sự dựa theo tướng khác hòa hợp sinh ra, nên nhất định không phải là những thấy biết xúc chạm thuộc về hiện lượng. Trí khác cũng như vậy. Do đó nên biết: Tất cả câu nghĩa giả hợp sinh ra trí đều chẳng phải là chân thật duyên nơi hiện lượng kia. Nghĩa là duyên nơi thật trí chẳng phải là chân thật, là duyên nơi hiện lượng thật, giả hợp sinh khởi, như trí của đức v.v... Như vậy cho đến duyên hòa hợp với trí cũng chẳng phải chân thật. Duyên với hiện lượng kia, tạm thời hòa hợp sinh ra, như các trí chân thật, nên không thể chấp trong sáu câu nghĩa có cảnh của hiện lượng. Vì vậy, Thắng luận đối với các sự việc thiện cận trong đời hiện tại cũng có điên đảo.

Lại nữa, Số luận kia chấp các pháp như sắc v.v... do ba đức hợp thành là thật, chẳng phải là nhân nơi hiện lượng đạt được. Lý ấy cũng không đúng, vì do nhiều pháp nên thành, như quân lính, rừng cây v.v... Các sắc như thế nên là giả, vì sao nói là thật?

Lại, ba thứ như vui v.v... tánh của chúng là riêng khác, như phần vị chưa biến đổi thì không thể thành một. Lại, các pháp như sắc v.v... nếu là thật có, tức nên như vui v.v..., chẳng phải do ba thứ hợp thành.

Lại, ba thứ như vui v.v..., tướng của chúng đều khác, vì sao hòa hợp cùng thành một tướng, vì lúc không thể hợp chuyển làm một tướng, cùng với lúc chưa hợp, Thể không khác nhau.

Lại, ba thứ như vui, khổ, không vui không khổ, tánh đều đã khác nhau, thì tướng không nên đồng. Ông chấp tánh tướng nhất định là một, thì tánh tức nên như tướng đồng, tướng tức nên như tánh khác.

Lại, vui v.v... là riêng, sắc v.v... là chung, ông chấp riêng chung đã nhất định là một, thì chung nên như riêng là ba chẳng phải là một. Riêng tức nên như chung là một chẳng phải là ba. Vì sao ba riêng thành nơi một chung?

Lại, lúc ba thứ như vui v.v... chuyển biến, thì đức hoặc không hòa hợp cùng thành một tướng, như lúc chưa chuyển biến thì tướng của chúng khác nhau, không thể hiện thấy là cùng một sắc v.v... Nếu ba thứ hòa hợp cùng thành một tướng tức nên mất ba thứ biệt tướng như khổ vui không khổ không vui. Nên không thể nói ba thứ như vui v.v... đức của chúng đều có hai tướng một là chung hai là riêng. Vì sao? Vì tướng chung nếu là một thì không thể tức là ba. Tướng chung nếu là ba thì không thể thấy là một. Nếu nói vui khổ v.v... mỗi mỗi đều có, thì ba thứ như vui v.v... tướng của chúng cùng lẫn lộn khó có thể nhận biết rõ, nên chỉ thấy một. Điều này cũng không đúng. Vì

đều có ba tướng nên trở lại thấy là ba, vì sao chỉ thấy một, làm sao có thể nhận biết ba thứ như vui v.v... có khác?

Lại, nếu mỗi mỗi thứ đều có ba tướng thì đâu cần hòa hợp để cùng thành sắc v.v..., tức nên mỗi mỗi thứ đều có thể thành sắc v.v..., vì căn cảnh sai biệt là thọ dụng của ngã.

Lại, đức của ba thứ này đều có ba tướng, cùng có sai biệt, vì sao sắc v.v... tướng của chúng là một? Lại, nếu ba thứ như vui khổ không khổ không vui mỗi mỗi thứ đều có thể thành các pháp như sắc v.v..., thì nơi mỗi mỗi pháp, thể đều do ba đức hợp thành. Tức là các pháp hoặc là tánh hoặc là tướng tức nên không sai biệt, vì đồng do ba đức ba tướng tạo thành. Nếu như vậy thì nhân quả của các đại chúng hiện có, chỉ xét theo các căn sai biệt của các đại chúng, tất cả không thể thành các vật như tịnh, uế, tịnh và phi tịnh hiện thấy ở thế gian. Hiện lượng, tỷ lượng cũng không sai biệt, là trái với chỗ hiện thấy của các thế gian, thành lỗi lầm lớn. Các loại như thế, tà sư của ngoại đạo đã chấp trước tuy nhiều nhưng đều không hợp lý. Không nên nói nhiều về những lỗi lầm của các ngoại đạo chẳng? Trong pháp Phật của Ta có nhiều vị pháp tướng, đã đánh đổ các thứ đối địch kia, nên không phiền nói đến. Ngoại đạo như thế, ở nơi chôn thiên cận, giữa ban ngày ngay trên đường bằng phẳng hãy còn bước đi nghiêng ngã, hướng hồ là ở nơi xa xôi núi cao rừng rậm hiểm trở đêm dài tối tăm mà không làm lạc. Ai là người có hiểu biết đã tin nơi lời tà vạy kia thì nên dứt bỏ để quay về. Nên lại nói tụng:

*Kẻ dựa pháp hành kia*

*Bị cuồng mãi không dứt.*

*Luận nêu:* Nếu các hữu tình theo chỗ thấy biết mê muội của ngoại đạo kia trở lại chấp các pháp hành đã nói, là đã bị cuốn theo lực giáo hóa tà vạy của bạn ác kia, huân tập vọng kiến tùy chỗ nhận giữ, hủy báng các pháp đã phát khởi do Đức Như Lai chứng đắc, mắc phải

ngiệp tội lớn số lượng là vô biên. Do nhân duyên này nên bị đọa vào các nẻo ác, thọ nhận khổ não cùng cực, không có kỳ hạn thoát khỏi. Vì vậy, người có trí chớ nên giống như kẻ ngu tối hành theo bạn ác mà tự lừa dối. Nên thuận theo Thánh giáo chân thật không tội lỗi của chư Phật, tu hành mau chóng chứng đắc thoát khỏi khổ đau.

Lại nữa, như trên đã nói: Trong kinh Phật đã thuyết giảng vô số thần biến không thể nghĩ bàn, lại giảng nói nghĩa lý chân thật sâu xa vi diệu, các loài hữu tình không thể lường xét, cho đến nói rộng. Các sự việc như thế là điều khó tin hiểu nhận biết thật như đã nói. Công đức của chư Phật về nghĩa lý đã giảng nói đều sâu xa thâm diệu nên khó có thể tin biết. Những kẻ ngu tối như các ông là hàng phước mỏng trí cạn, chỉ mong cầu lợi mình không nguyện cứu giúp người, chưa uông 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 thương xót tất cả hữu tình, cầu Bồ-đề của Phật đầy đủ phước đức rộng lớn, mới có thể tin hiểu pháp môn như vậy. Nghĩa là các Đức Như Lai nơi vô lượng kiếp xa xưa, là chủng tánh bi tuệ đã huân tập phát khởi tâm ấy, vì nhằm nhổ sạch khổ lớn nơi sinh tử của hữu tình, vì cầu đạo quả Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng, nên ở nơi trụ xứ của chư Phật cung kính cúng dường, lắng nghe chánh pháp, giữ niệm tư duy, tu tập vô biên pháp tùy pháp hành. Nghĩa là các Ba-la-mật thí, giới, nhẫn, tinh tấn, định, tuệ, vô số hành thù thắng vi diệu khó hành, ân cần không gián đoạn tu tập viên mãn, chứng đắc đạo quả Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng, đạt được thần lực tự tại không thể nghĩ bàn, bản nguyện dẫn khởi diệu dụng không cùng. Đối với điều này, do duyên gì lại không tin hiểu? Hiện thấy các sự việc trọng yếu nơi thế gian, trước thế mạnh dẫn dắt tự nhiên chuyển động. Thần biến thù thắng của Đức Như Lai như vậy, do bản nguyện dẫn dắt nên tự nhiên hiện bày. Lại như người luyện tập huyền thuật ở thế gian, nếu thành tựu đầy đủ tột cùng ở giữa chốn đông người, hiển bày diệu dụng khó nghĩ suy, hướng chi là Đức Như Lai đã tu tập thắng định từ lâu xa,



tăng thượng trọn vẹn, tác dụng của thần thông lại có thể suy lường sao? Vì thế các ông, đối với những sự việc không thể nghĩ bàn của Đức Như Lai, nên sinh tin hiểu. Đối với thần thông tự tại nơi công đức viên mãn của Phật nên chí tâm mong cầu, chớ nên phóng dật. Có những Thanh văn, đối với thần lực vô biên không thể nghĩ bàn của Đức Phật, tự nhận biết tuyệt phần nên đau buồn khóc than, tiếng vang chấn động ba ngàn thế giới, các ông vì sao hủy báng không tin?

Lại nữa, các vị có trí tự đi đến Niết-bàn, nhận biết còn mơ hồ, gặp thầy không thể theo học. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Người trí tự Niết-bàn  
Là làm điều khó làm  
Phàm ngu gặp thiện dẫn  
Nhưng tâm không hướng theo.*

*Luận nêu:* Do bị phiền não trói buộc từ vô thủy đến nay, nên luôn hành tập theo chúng trở thành bền chắc khó đoạn trừ. Niết-bàn tịch tĩnh không tướng không danh, thắng đức vô biên cao sâu khó chứng đạt. Những người có trí, không nhân nơi người khác chỉ dạy, tự nhiên có thể vượt qua biển lớn sinh tử, chứng đắc đại Bát Niết-bàn cứu cánh, là bậc đại trượng phu có thể làm được những công việc khó làm. Phàm phu ngu tối chìm đắm lâu dài trong bùn lầy của các dục, tham vướng mùi vị hoan lạc không mong cầu xuất ly, nên đối với các lời Hiền Thánh quở trách cũng không chán lia. Người trí như vậy tự nhiên mở bày, giác ngộ chứng đắc Niết-bàn, là làm việc khó làm. Phàm phu phóng dật không hiểu biết thức tỉnh, tuy gặp được Thánh ngôn cũng không mong cầu tịch diệt.

Lại nữa, sinh tử là khổ não vô cùng, Niết-bàn là an vui vô hạn, lỗi lầm công đức đã hiện rõ dễ hiểu, vì sao hữu tình an nhiên không mong muốn, chán bỏ sinh tử, vui mừng hướng đến Niết-bàn? Do hữu tình ngu tối có những sợ hãi. Nghĩa là mang nặng ngã ái nghe nói Niết-bàn là không, sợ chứng vô dư ngã liền đoạn diệt. Do sợ sợ hãi

này nên không muốn chán bỏ sinh tử vui mừng hưởng đến Niết-bàn. Sợ hãi như vậy là do trí kém hiểu biết sinh ra. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Không biết, không sợ hãi  
Biết khắp cũng lại thế  
Nhất định do biết ít  
Nên phát sinh sợ hãi.*

*Luận nêu:* Nếu các hữu tình đều không có giác tuệ, đối với tất cả pháp không hề hiểu biết, thì họ đối với Niết-bàn không sinh sợ hãi. Nếu có người nhận biết khắp về chánh lý của các pháp, tức họ đã thông đạt về sinh tử và Niết-bàn. Lúc sinh tử sinh khởi chỉ là khổ giả sinh, lúc sinh tử diệt mất chỉ là khổ giả diệt. Các pháp xưa nay vô ngã đều không, nên đối với Niết-bàn hoàn toàn không có sợ hãi. Nếu có chỉ là lúc hiểu rõ về Bát Niết-bàn, các hành đều diệt hoàn toàn không hiện có, không biết hành khổ tự nhiên tự diệt, không có thể dụng thật sự lia ngã và ngã sở. Lúc ấy do thân kiến ngã ái nhận giữ nghe trong Niết-bàn là không, không hiện có, sợ ngã đoạn diệt liền sinh ra sợ hãi. Sợ hãi như thế là nhân nơi trí kém hiểu biết sinh ra. Vậy nên người có trí cần phải đoạn trừ thích đáng. Lại, chẳng phải do hành tập thường xuyên nên sinh sợ hãi. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Pháp sinh tử thuận dòng  
Phàm ngu thường hành tập  
Chưa từng tu ngược dòng  
Thế nên sinh sợ hãi.*

*Luận nêu:* Các phàm phu ấy gọi là kẻ ngu tối, phiền não, tùy miên không thứ gì là không gây tạo, vui thích trong sinh tử, chẳng ưa chuộng Niết-bàn. Từ vô thủy đến nay luôn từng thọ nhận bao thứ dị thực (quả báo) gọi là đáng yêu thích của nẻo sinh tử tăng thượng, chưa từng tu tập đạo quyết định thù thắng. Dị thực của các quả nơi đường sinh tử tăng thượng, là xứ nương dựa của các tùy miên như tham sân

v.v... Tuy bị lửa khổ thường xuyên thiêu đốt, nhưng không thức tỉnh, hiểu biết lại cứ vui say hoan lạc. Đối với sinh tử khổ thường xuyên hành tập, không nhận biết lỗi lầm tai họa, không có tâm chán lìa. Đối với hương vị giải thoát an lạc không tội lỗi, do không từng nhận biết nên chẳng vui thích tu chứng. Phạm phu ngu tối ưa thích sinh tử khổ não như thế, đối với giải thoát an lạc không có ý mong chuộng. Do chưa thường xuyên hành tập, nên nghe nói đến tên gọi ấy thì không thể tin nhận, lại sinh sợ hãi. Những người có trí, nhờ sức mạnh của tư duy chọn lựa, đối với giải thoát an lạc tức nên siêng năng mong cầu đúng đắn, chớ nên như hạng ngu tối trở lại sinh chán sợ.

Lại nữa, những hữu tình tin cầu giải thoát thuận hợp, hoặc là tánh hiền thiện, hoặc do nơi tuệ lực, lúc sắp tu phương tiện thấy biết chân thật, nếu ở trong ấy lại gây tạo chướng ngại, thì nghiệp tội phải nhận chịu là vô số. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Có những kẻ ngu si  
Ngăn che thấy chân thật  
Không do sinh nẻo thiện  
Làm sao chứng Niết-bàn?*

*Luận nêu:* Thấy lý không chân thật là nhân chứng đặc trí vô thượng viên mãn, lại là phương tiện của Niết-bàn vĩnh viễn diệt trừ tất cả vô nghĩa. Đạo phương tiện này là nơi chốn sinh khởi các công đức không thể nghĩ bàn. Do đầy lần lượt mau chóng chứng đắc đạo quả Bồ-đề, là Niết-bàn không trụ tạo lợi lạc vô tận. Tùy thuận hóa độ vô lượng hữu tình căn tánh chẳng đồng, an lập cùng làm thành thực các chủng tử, tạo lợi lạc không cùng cho những kẻ ngu tối. Do bóng tối vô minh che lấp tuệ nhãn của chính mình, không thấy chân không lại dùng thuyết tà và các phương tiện khác, gây chướng ngại cho sự tu tập của người khác. Như công đức đã nêu ở trước, kẻ kia phải nhận chịu nghiệp tội là vô lượng vô biên, chỉ có Đức Như Lai mới có thể nhận biết về biên vực ấy. Do nghiệp ác nặng cầu nhiễm

hủy hoại tâm, nên xứ sinh của đời sau cách rất xa nẻo thiện, tùy miên trôi buộc nổi tiếp bèn chắc, vô số nghiệp nhân có thể làm cho chướng ngại nặng lên, phương tiện thuận nhân hãy còn không thể sinh được, chánh kiến Niết-bàn sao có thể chứng đắc? Nên biết tạo chướng ngại đối với chánh pháp, tội nghiệp đã sâu, người trí phải nên tự ngăn chặn chớ phạm.

Lại nữa, những kẻ tạo chướng ngại đối với việc tu tập chánh pháp của người khác, sau đó tự mình dẫn khởi tà kiến khiến sinh, thì tà kiến này tội lỗi còn hơn phá giới. Nhằm hiển bày nghĩa ấy, nên lại nói tụng:

*Thà hủy phạm giới luật  
Không tổn hoại chánh kiến.*

*Luận nêu:* Như Khế kinh nói: Thà hủy phạm tịnh giới không tổn hoại chánh kiến. Ý này là thế nào? Vì người hủy phạm tịnh giới chỉ có thể tự hoại. Nếu hoại chánh kiến thì mình và người cùng bị hoại, khiến cho vô lượng đời kiếp phải thọ nhận quả khổ lớn cùng làm mất vô lượng vô biên lợi lạc. Lại, người hủy phạm giới, do phạm giới nên thường mang tâm hổ thẹn trách cứ chán ghét tự thân. Người hủy hoại chánh kiến không biết hổ thẹn, tán thành theo tà kiến, thường tự cao ngạo. Lại, người hủy phạm giới không tăng thêm tà kiến. Nếu hủy hoại chánh kiến thì khiến cho pháp ác phá giới chưa sinh tức sinh, sinh rồi càng thêm rộng khắp, bèn chắc khó hủy hoại. Lại, hủy phạm tịnh giới chỉ tạo chướng ngại đối với việc sinh lên xứ trời. Người hủy hoại chánh kiến thì tạo chướng ngại đối với Niết-bàn an lạc. Vì sao? Tiếp theo tụng nói:

*Giới luật sinh nẻo thiện  
Chánh kiến đạt Niết-bàn.*

*Luận nêu:* Hủy giới hoại kiến tuy lại đều có thể tổn hoại nhân thiện làm chướng ngại quả lạc, nhưng hủy giới thì nhẹ, hoại kiến là

rất nặng. Vì sao? Vì trí giới sinh nơi xứ trời, tăng trưởng kiết sử trôi buộc thọ nhận sinh tử khổ. Còn chánh kiến tức có thể chứng quả Bồ-đề của ba thừa, đạt đến Niết-bàn an lạc. Thế nên người trí chớ hủy hoại chánh kiến.

Lại nữa, chân lý của các pháp ấy là gì? Nghĩa là lý không, vô ngã của tất cả các pháp. Nếu như vậy thì lý này cũng có lỗi làm chướng? Vì sao? Vì như có một loại hữu tình nghe nói về không, vô ngã liền cho pháp đều là không, bài bác tất cả chánh lý nhân quả, cho đến đoạn dứt tất cả căn thiện. Người này tự thấy có lỗi, vì chẳng phải lỗi của lý không, vô ngã, mà do chấp giữ sai lầm về không, vọng khởi tà kiến, tạo các hành ác, còn lý không, vô ngã thì tâm ý và ngôn từ không thể suy lường, chẳng phải là đối tượng chứng đạt của kẻ kia. Hạng phàm phu ngu tối nghe nói các pháp đều không, không biết rõ Thánh ý, liền bài bác cho nhân quả của thế tục cũng không, diệt bỏ các pháp thiện. Đây há là lỗi làm của lý không, vô ngã? Bậc Thánh nói về giáo pháp *không* là có ý gì? Là nhằm trừ bỏ tất cả các thứ chấp có hư vọng. Nếu như thế cũng nên nói về các pháp có, vì để trừ bỏ vọng chấp về các pháp không. Thật sự thì nếu có kẻ chấp về các pháp không, Đức Như Lai cũng nói các pháp là có. Đã vì nhằm trừ bỏ chấp nên nói có nói không, chẳng phải chân lý của các pháp là không là có. Chân lý của các pháp là chẳng phải có, chẳng phải không, mọi phân biệt hý luận đều không thể đạt đến. Vậy do duyên gì bậc Thánh nói chẳng phải là hư vọng? Vì trừ bỏ tà chấp nên chẳng phải là hư vọng. Hai giáo nghĩa không, hữu đều có thể trừ diệt chấp, vì sao Đức Như Lai nói nhiều về giáo nghĩa không? Do các hữu tình phần nhiều chấp có, sinh tử phần lớn là từ chấp có sinh khởi, thế nên Đức Như Lai nhằm trừ bỏ chấp có, diệt hết khổ sinh tử, đã nói nhiều về giáo nghĩa không. Hoặc không, hoặc có đều là giáo môn, vì sao trước nói *không* là chân lý? Là theo phương tiện giả nói nên cũng chẳng trái nhau. Lại, nói về không này là giả thuyên chứ chẳng phải

là biểu thuyên, chẳng phải chỉ *không có* mà cũng lại *không không*. Loại trừ khắp tâm chấp trước khiến phù hợp với các pháp, chẳng phải có chẳng phải không là chân lý cứu cánh. Chân lý của các pháp, thật sự tánh chẳng phải là không. Không là môn nên giả nói là không, còn chân lý chẳng phải là không. Không là môn: Tức chân lý chẳng phải là có, nên có làm môn tùy theo căn cơ nói môn có cũng không có lỗi. Nhưng nghĩa của môn thuận ấy là tại nơi không. Có nơi có có đều là thuận theo tâm chấp. Không nơi không không đều là trái với vọng chấp. Vì vậy, người có trí nghe nói đến ngôn từ *không* tức nên liả bỏ tất cả các thứ chấp có – không, tỏ ngộ chân lý của pháp là chẳng phải có chẳng phải không, chớ nên khởi những hý luận phân biệt về có – không.

Lại nữa, người tuệ kém trước không nên giảng nói liền về lý không, vô ngã làm tăng thêm ác kiến *kia*. Vì sao? Tiếp theo tụng nói:

*Thà khởi ngã chấp kia  
Đừng chấp không, vô ngã  
Sau gồm hướng nẻo ác  
Đầu chỉ trái Niết-bàn.*

*Luận nêu:* Hạng *kia* nghĩa là những người tuệ kém ở thế gian. Ngã chấp tức là Tát-ca-da-kiến (Thân kiến). Chỗ thấy biết của ngã ấy cũng bao hàm ngã chấp, nên nói ngã chấp cũng gồm thấu sự thấy biết *kia*. Ngã chấp tuy lại không xưng là chánh lý, nhưng nếu khởi chấp *kia* thì lỗi lầm nhẹ. Còn kiến chấp không, vô ngã tuy xưng là chánh lý, nhưng kiến chấp ấy không thể thông đạt như thật, nhân đây hủy báng bài bác cho các pháp đều là không, lỗi lầm là rất nặng, nên muốn cho kiến chấp ấy đừng khởi. Vì sao hai lỗi lầm ấy có nặng nhẹ? Nghĩa là loại trước tức ngã chấp chỉ trái với Niết-bàn. Còn loại sau là chấp giữ sai lạc về không gồm luôn hướng tới nẻo ác. Hạng tuệ kém *kia* lúc chấp giữ sai lầm về không, lại còn chán bỏ căn thiện, hướng chỉ là các hàm thức. Kẻ *kia* do chán bỏ pháp thiện và thế gian, đoạn dứt

căn thiện làm tổn hại đến muôn loài, không chỉ từ bỏ Niết-bàn trong lành mát mẻ mà tự thân cũng giữ lấy đủ lửa dữ của địa ngục. Người khởi ngã kiến không có sự việc như thế. Vì sao? Vì người kia tham ái về sự an lạc của ngã muốn ngã lìa khổ, không tạo các tội mà tu nhiều những phước, thoát khỏi các nẻo ác, không mất đường trời người, chỉ sợ Niết-bàn nên không chứng đắc giải thoát. Vì thế Khế kinh nói: Thà khởi ngã kiến như núi Diệu Cao, chớ không chấp giữ sai lầm về *không* làm tăng thượng mạn. Nếu như vậy thì lý không, vô ngã của các pháp là ở bên cạnh nẻo hiểm ác, bậc Thánh không nên giảng nói. Người tuệ kém thật sự không nên vì họ giảng nói trước. Nhưng đối với những người trí tuệ thù thắng tức có thể theo đây tu hành đạt được nghĩa lợi lớn, nên vì họ giảng nói. Vì sao? Tiếp theo tụng nói:

*Diệu lý không, vô ngã  
Cảnh giới chân chư Phật  
Khiến các ác kiến sợ  
Niết-bàn chẳng hai môn.*

*Luận nêu:* Người cầu giải thoát, trừ *không quán* vì diệu ra, thì không có phương tiện nào khác có thể chứng đắc Niết-bàn. Người trí muốn trừ bỏ cấu uế của các ác kiến, nếu lìa quán này thì không có phương tiện nào hơn. Vì kiến chấp hữu có cảnh của đối tượng duyên. Như kiến chấp hữu khác thì không chứng Niết-bàn, cũng không thể trừ bỏ cấu uế của các ác kiến. Người tu tập hành không này đến chỗ rốt ráo, tức có thể chứng đắc quả tột cùng là Bồ-đề Vô thượng, vì khắp hữu tình theo phương tiện khai thị, lại khiến cho họ chứng đạt trọn vẹn quả diệu đã mong cầu. Những hữu tình có khả năng thành tựu lợi lạc tự tha, thì quán không, vô ngã là nhân thù thắng bậc nhất, thế nên khéo nhận biết căn tánh của hữu tình, tạo phương tiện mở bày chỉ rõ khiến họ ngộ nhập.

Lại nữa, Đức Như Lai vì trừ diệt các thứ ác kiến quái dị, nên giảng nói phương thuốc A-yết-đà không, vô ngã. Vì sao? Vì những

kẻ có ác kiến nghe nói đến tên của diệu lý không đều sinh sợ hãi, dần dần điều phục tự nhiên dứt trừ. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Ngu nghe tên pháp không  
Đều sinh sợ hãi lớn  
Như thấy người đại lực  
Khiếp vía đều chạy trốn.*

*Luận nêu:* Ngu nghĩa là ác kiến, tổn hại che lấp tuệ nhãn. Kẻ ngu kia nghe đến tên *không*, tánh mạng của các ác kiến tự nhiên bị hoại. *Không* tuy chẳng có tâm muốn làm hại ác kiến, nhưng do uy lực lớn nên nghe đến tên là tự diệt, như nghe tên cọp thì người khiếp nhược tự mất mật. Lại như nơi thế gian khéo điều phục voi quý, phải dùng uy lực khiến cho hai gò má của voi mồ hôi – máu tuôn ra. Tuy lại là không có tâm tổn hại đến tánh mạng loài vật, nhưng vì loài voi quý kia có sức lực lớn, các loài khác thấy nghe thì đều kinh sợ trốn chạy hết. Lý không cũng như vậy, vì uy lực lớn lao khiến những kẻ ác kiến nghe danh đều kinh hãi, tự nhiên tổn diệt, chứ lý không chẳng hề cố ý, không hề làm tổn hại các vật. Người chứng lý không tức nên là hại kẻ khác chẳng? Nếu chứng đắc chân không thì tâm ấy vắng lặng, bình đẳng không hai, há muốn tổn hại người khác, nhưng vì nhằm đem lại lợi lạc cho các hữu tình, nên tạo phương tiện mở bày chỉ rõ về lý không, vô ngã. Người mang giữ ác kiến nghe đến lý không liền tự diệt. Vì hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Chư Phật tuy vô tâm  
Nói pháp trừ luận khác  
Nhưng luận khác tự hoại  
Như lửa lớn đốt củi.*

*Luận nêu:* Chư Phật không có tâm hủy hoại luận khác, nhưng vì đem lại lợi lạc cho hữu tình được hóa độ, nên mở bày chỉ rõ con đường rộng lớn của chư Phật xưa nay. Nghĩa là tánh tướng của tất các pháp đều không, các Đức Như Lai trước sau thấy đều đi lại trên



đó, dẫn dắt quần mê từ nhân đến quả. Các luận ác kiến của ngoại đạo chúng tà nghe giáo nghĩa không ấy liền tự nhiên hoại diệt. Như nơi chốn núi rừng rộng vắng ngọn lửa dữ bốc cao, củi ướt chồng chất đã khô dưới ánh nắng mặt trời, tuy không có người mang lửa đến đó, nhưng củi đè ép nhau nên lửa như tự dẫn phát thiêu cháy. Các luận của ác kiến chúng tà cũng như vậy, do uy lực của giáo nghĩa không nên tự tan hoại.

Lại nữa, tông chỉ của các ngoại đạo đều nói về vọng có, vì muốn khiến trừ bỏ nên nói chân không. Vì sao? Tiếp theo tụng nói:

*Những người ngộ chánh pháp  
Tông tà hẳn không thích  
Vì đưa ra môn giả  
Hiện bày nghĩa chân không.*

*Luận nêu:* Người có trí tự mình có thể chọn lựa phân biệt chân giả, gặp được chánh pháp này nên không thích tông tà. Như người nhận biết vật báu có được vật báu vô giá nên trọn không trở lại vui thích với ngọc thủy tinh khác. Tông chỉ của các ngoại đạo đều lập về vọng có cách xa chánh pháp như môn hư giả, lừa dối mê hoặc hữu tình khiến mất lợi lớn, nên tôi hiện bày chỉ rõ môn *chân không* của Phật nêu dạy, khiến chúng tà kia hướng về chân dứt bỏ giả.

Lại nữa, vì duyên gì ngoại đạo vui thích tông tà, chán bỏ lời Thánh giáo? Do lực của thân kiến. Nếu nhận biết vô ngã thì tất không vui chán. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu biết lời Phật nói  
Lý chân không vô ngã  
Tùy thuận không sinh vui  
Chống trái không chán sợ.*

*Luận nêu:* Nếu nhận biết lý không, vô ngã của Phật nêu dạy, đoạn trừ các thứ tùy miên do thân kiến phát khởi, quán sát thể gian

như nhà cửa trống không, các hành hư vọng nơi sinh tử luân hồi, khi hưng thịnh không vui, lúc suy tôn không chán, không lo, không vui, không sợ, an nhiên thư thái. Nếu có thân kiến, nghĩa là ngã có tăng giảm, lúc suy, thịnh khởi liền sinh ra buồn vui, nhân đấy liền có sợ hãi không cùng. Thế nên người có trí cần phải diệt trừ ngã chấp.

Lại nữa, các chúng ngoại đạo vì tham vương ngã chấp, có thể khiến tự mình bị trói buộc lại cũng trói buộc các hữu tình, sự tổn hại đã nhiều rất đáng thương xót. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Thấy các chúng ngoại đạo  
Tạo nhiều nhân vô nghĩa  
Hữu tình vui chánh pháp  
Ai không hề xót thương?*

*Luận nêu:* Các chúng ngoại đạo tham ái ngã chấp, có thể khiến cho mình và người phát khởi vô lượng tội lỗi. Tát-ca-da-kiến (Thân kiến) là cội gốc sinh ra tất cả pháp ác, như nói pháp ác bất thiện hiện có, tất cả đều lấy Tát-ca-da-kiến làm gốc sinh khởi. Những hữu tình trong tâm vui thích pháp thiện, tự thân không định chấp trước, chỉ thuận theo duyên khác, nên bị ngôn tà của ngoại đạo kia lừa dối mê hoặc, cũng tham ái ngã kiến khởi vô lượng tội lỗi. Như vậy ngoại đạo có thể khiến cho mình và người cùng khởi vô số sự trói buộc sâu bền, ai là người có trí lại không thương xót! Thế nên các hữu tình ý tịnh vui thích chánh pháp, luôn khởi tâm tạo lợi lạc đều vô cùng xót thương, ân cần vì họ giảng nói lý vô ngã, chân không, khiến tu tập chánh kiến, lìa những trói buộc.

Lại nữa, chư Phật, Bồ-tát thường trụ nơi thế gian, thật có tâm chân tịnh tạo lợi lạc cho mọi hữu tình, vì sao thế gian còn có vô số hữu tình tin vào tà kiến trở lại hủy báng chánh pháp? Do cảnh trí được Đức Phật giảng nói là vô cùng sâu xa vi tế, khó tỏ ngộ. Còn ngoại đạo thì không như vậy. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Bà-la-môn ly hệ  
Ba tông của Như Lai  
Nhãn nhĩ ý thường biết  
Nên pháp Phật sâu diệu.*

*Luận nêu:* Các Bà-la-môn chỉ thường tu tập đọc tụng hư ngôn làm đạo, nhĩ thức có thể nhận biết, chẳng phải là hàng ngoại đạo Ly hệ sâu xa vi tế. Chỉ lấy việc lộ hình thân thể xú uế cùng vô số các mạnh dữ để tự tạo khổ làm đạo, nhãn thức có thể nhận biết. Cũng chẳng phải là Thánh giáo của Như Lai hết sức sâu xa vi tế, do chúng đạt tuệ kiếm chân không vô lậu, vĩnh viễn đoạn trừ các thứ giặc phiền não bên trong hiện có, đạt được đạo quả Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng, tạo lợi ích an lạc cho tất cả hữu tình. Diệu nghĩa của lý giáo là vô cùng sâu xa vi tế, những người thông đạt lý như thật đối với Thánh giáo của Phật hoặc nhận biết hay không nhận biết. Do lý giáo của Phật là hết sức thâm diệu, nên hàng ngoại đạo ngu tối không thể ngộ nhập, phần nhiều tin theo ngôn tà thô thiển của ngoại đạo, rất ít người tin vào Thánh giáo sâu xa mâu nhiệm của Như Lai. Ở thế gian đa số tin theo Bà-la-môn, vì Bà-la-môn tạo nhiều điều dối gạt, tụng chú thờ lửa tự hành khổ trừ tội, giả nêu an lành vọng nói phước họa, vì mạng sống nên hành vô số phương tiện lừa dối những người nữ thuộc hàng Thú-đạt-la, khiến những người kia đối với họ sinh tâm hy hữu, cung cấp những vật dụng cần thiết cùng suy tôn là bậc quý trọng. Các vị Bà-la-môn thông tuệ thời xưa, ẩn mình trước tác *Minh thư* nói là tự nhiên có, chỉ 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 v.v... đều là thấp kém, nếu cung cấp dâng thí những vật cần dùng tức đạt được phước vô lượng. Hàng ngu tối vô trí không thể xét lường, cho là phước điền thật sự nên tin kính cúng dường. Nhưng *Minh thư* kia chẳng phải tự nhiên có, có chỗ giảng giải nên như lời nói của thế tục. Lại, *Minh thư* kia chẳng phải là hoàn toàn hợp lý, vì chẳng phải lời bậc Thánh nói, nên như hư ngôn dối trá. Chúng tộc

Bà-la-môn chẳng phải thật sự tôn quý, chẳng phải là phước điền chân thật, vì thường đi khát thực để nuôi sống vợ con nên như người bệnh hủi bản hàn. Vì thế, người có trí không nên quy phục tin tưởng. Pháp của Bà-la-môn đã có nhiều dối trá, sự tu học của ngoại đạo Ly hệ lại như thế nào? Pháp tu học của họ phần nhiều thuận theo ngu si. Vì sao? Tiếp theo tụng nói:

*Tông của Bà-la-môn  
Nhiều khiến hành dối trá  
Pháp ngoại đạo Ly hệ  
Phần nhiều thuận ngu si.*

*Luận nêu:* Ngoại đạo Ly hệ đều không nhận biết chân thật, chỉ có tham lạc nơi đời sau, nên hiện thọ nhận khổ dữ. Những điều giảng nói phần nhiều không hợp lý, chủng loại ngu si kết tụ thành số đông, làm nơi chốn quy tụ tin tưởng của hạng ngu si ở thế gian. Vì sao quyết định nhận biết ngoại đạo kia là ngu si? Vì thân hình đê lộ (Lõa hình) không biết xấu hổ, như cuồng dại, như súc vật, giống như trẻ con. Nếu hàng Bà-la-môn thật sự không phải tôn quý, vì duyên gì các hàng tôn thắng cũng kính thờ? Do vì họ hành tập đọc tụng những Minh luận. Các Bà-la-môn thật sự chẳng hiểu biết gì về những Minh luận kia. Vì mạng sống nên vào tất cả thời đọc tụng các Minh luận, trá hiện dị tướng để tác động nơi tâm người. Hàng tôn thắng ở thế gian không quán xét kỹ, cho là họ có đức nên kính thờ. Lại, trong Minh luận tuy không có thắng nghĩa, nhưng có ít phần lễ nghi của thế tục, hàng tôn thắng ở thế gian lấy đó để học tập, nên tuy các Bà-la-môn kia không có đức, nhưng cũng đem lòng kính thờ. Ngoài ra, có những người không đọc tụng các Minh luận, nhưng do đồng chủng loại nên cùng kế thừa theo thế tục không quán xét kỹ nên cũng cùng tôn kính. Ngoại đạo Ly hệ cùng với hạng ấy không đồng, vì sao thế gian cũng có nhiều người kính thờ? Do họ dùng sự hiểu biết ít ỏi về tinh tú, sách lịch, tính toán phương hướng, xem

chim thú giải mộng, đoán tướng lành dữ, nên hạng phàm ngu ở thế gian đa số tỏ ý kính thờ.

Lại, hàng Bà-la-môn đọc tụng các Minh luận, do khó thành tựu nên thế gian cùng nhau cung kính. Ngoại đạo Ly hệ do hành khổ nên thế gian cùng thương xót nghĩ đến. Những loại ấy đều không thể giải thoát sinh tử. Những người có trí nên hiểu biết đúng đắn. Chớ nên tùy theo sự thấy biết kia. Tiếp theo tụng nói:

*Cung kính Bà-la-môn  
 Vì tụng các Minh luận  
 Thương nghĩ hàng Ly hệ  
 Do tự hành khổ thân.*

*Luận nêu:* Pháp của Bà-la-môn là chăm chỉ đọc tụng các Minh luận, thế gian cho là khó nên cùng cung kính. Nhưng các Minh luận chẳng phải là nhân của giải thoát, vì chỉ có hư ngôn, không có nghĩa thật. Ngoại đạo Ly hệ, tự hành khiến thân chịu khổ cùng cực, cũng cho là khó, nên thế gian cùng thương nghĩ. Vì sao tự hành khổ chẳng phải là nhân của giải thoát? Vì quả dị thực ấy chẳng phải là pháp thiện. Những người đó nhỏ tóc, co chân v.v... sinh khổ nơi thân, do chiêu cảm từ hành ác ở đời quá khứ, vì dị thực của nghiệp ấy chẳng phải là pháp thiện, như dị thực (quả báo) của vui chẳng phải là nhân của giải thoát. Nếu nói khổ này sinh ra công lực hiện tại, chẳng phải là quả dị thực vì nhân không thành. Điều này cũng không đúng, vì người kia thọ nhận khổ là quả dị thực, vì chẳng ích lợi gì cùng với sắc căn thức đều sinh ra khổ, như thân nhận chịu khổ trong địa ngục. Tự bộ cũng có nhưng không chấp nhận khổ này là dị thực, nên dùng lượng ấy để quyết đoán về điều đó. Thân khổ của các hữu tình chẳng phải là dị thực, cũng chẳng phải nhân gần gũi để có thể chứng đạt giải thoát, vì là thân hữu lậu thọ nhận duyên sinh hiện tại, như vui thích dâm dục. Lại, ngoại đạo kia tự hành khổ như thế chẳng phải là nhân của giải thoát, vì trái với Thánh giáo. Như tự hành khổ, tổn hại, là

những lời của Sư kia đã nói, chẳng phải là Thánh giáo. Chẳng phải các Đức Như Lai cùng thuyết giảng, như các loại dâm thư. Như thế, các ngoại đạo kia tự hành khổ, chỉ là sự chiêu cảm của hành ác từ đời trước, cùng do hiện tại phát khởi ngu si, nhất định chẳng phải là nhân có thể chứng đắc giải thoát chân thật.

Lại nữa, có người nói như vậy: Dựa nơi thân tôn thắng có thể đạt được giải thoát. Hàng tôn thắng ở thế gian tức là Bà-la-môn, nên Bà-la-môn có thể chứng đắc giải thoát, chẳng phải những loại khác có thể đạt được Niết-bàn. Thuyết này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Như nghiệp chiêu cảm khổ  
Chẳng thật nhân giải thoát  
Sinh nghiệp thân hơn hết  
Cũng chẳng chứng giải thoát.*

*Luận nêu:* Như tông chỉ của ngoại đạo Ly hệ tức thân nhận chịu khổ là dị thực của nghiệp nên không phải là nhân của giải thoát. Thân của Bà-la-môn nếu như cho là tôn thắng, cũng là sự chiêu cảm của nghiệp chẳng phải là nhân của giải thoát. Thân tuy không thể tự mình chứng đắc giải thoát, nhưng phần thiện trong thân là nhân của giải thoát. Nếu như vậy thì phần thiện của thân khác cũng như thế, vì sao chỉ nói mỗi hàng Bà-la-môn? Lại, những pháp như căn cảnh của Bà-la-môn, so với các chủng loại khác thì tất cả đều đồng, vì sao tự nói hạng kia là hơn hạng khác là kém? Vì vậy, lời của họ nói chỉ lừa dối kẻ ngu, những người có trí không nên tin nhận. Nhưng hàng Bà-la-môn chẳng phải là hơn chủng loại khác, như hàng Thú-đạt-la là người ở châu này. Hàng Thú-đạt-la chẳng phải là kém so với chủng tộc kia, cũng là người ở châu này, như hàng Bà-la-môn đã nói. Như vậy những lời của ngoại đạo nói ra đều là hư giả, chưa biết pháp của Đức Như Lai có gì chân thật. Để trừ bỏ nghi ấy, nên nói tụng:

*Lược nói lời Phật dạy  
 Đầy đủ hai tông khác  
 Không hại sinh trời người  
 Quán không chứng giải thoát.*

*Luận nêu:* Đức Phật thuyết giảng vô lượng pháp môn thâm diệu, tạo lợi lạc cho hữu tình, chủ yếu chỉ có hai loại: Một là không hại đến khả năng chiêu cảm nơi hàng trời người. Hai là quán không để có thể chứng đắc giải thoát. Làm tổn não ý của người khác cùng những thứ phát sinh của họ, hai nghiệp thân ngữ như vậy gọi chung là hại. Nếu có thể đoạn trừ pháp có hại do người kia đã nói, tu tập các nhân thiện gọi là bất hại. Đó là mười nghiệp thiện, bổ thí ái ngữ lợi hành đồng sự cùng các tĩn lự, định vô sắc v.v..., do đó được sinh nơi nẻo thiện của hàng trời người, thọ nhận các quả báo thắng diệu không nhiễm, dựa vào đây tức có thể trừ diệt tất cả phiền não, và có thể tu tập vô lượng nhân thiện. Chân như thực tế là tướng gọi là không. Chánh quán không này tức có thể chứng đạt lý không, vô ngã của Niết-bàn an lạc. Ở trong các pháp không tướng không danh, cùng đồng một vị tịch tĩnh an lạc, tức là Niết-bàn. Đây tất do quán không mới có thể chứng đạt. Như vậy, hai nhân giải thoát của nẻo thiện, chỉ trong pháp Phật mới có thể đạt được đầy đủ. Ngoại đạo tuy có giảng nói ít phần về thí giới, là nhân sinh nơi hàng trời người nhưng không đầy đủ, trọn vẹn. Vì sao? Vì các ngoại đạo kia không có trí tuệ để phân tích hiển bày về nhân quả, không nói ý tự sinh thắng phước, không có pháp của luật nghi biệt giải thoát, nên nghiệp thô nơi nẻo thiện hãy còn không nhận biết đích xác, nhân diệu của Niết-bàn vì thế là chẳng có phần. Lý giáo của Đức Như Lai đã giảng nói là trọn vẹn viên mãn, chúng tà của ngoại đạo vì sao chẳng vui thích? Vì chánh giáo của Phật trái ngược với tông tà của họ, trái với tham vốn có, nên họ không vui thích. Nhằm hiển bày nghĩa ấy, nên nói tụng:

*Người đời đắm tỵ tông  
 Như yêu chốn quê mình  
 Chánh pháp thường diệt trừ  
 Nhóm tà không sinh vui.*

*Luận nêu:* Như nơi chốn quê mình sinh ra, tuy đất đai không màu mỡ, phong cảnh không tốt tươi, nhưng đã sống ở đó lâu dài nên không muốn từ bỏ. Tỵ tông cũng như vậy. Tuy so với lý là trái nhưng vì kế thừa từ bổn sư nên không thể lia bỏ. Tông chỉ của ngoại đạo khác hẳn còn không mong muốn vui thích, hướng hồ là ngưỡng mộ Thánh giáo cam lồ của Đức Như Lai. Lửa trí chân không thật tướng thâm diệu, thường đốt cháy đồng củi tà chấp của ngoại đạo, vì trái với bản tâm của họ, nên không vui mừng. Những người có trí nên khéo tư duy, đừng nhiễm theo tông tà dẫn đến trái với chánh pháp.

Lại nữa, pháp Phật soi chiếu khắp nơi như vàng mặt trời tỏa ánh sáng, người cầu thắng trí phải nên tin tưởng ngưỡng mộ. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Có trí cầu đức thắng  
 Nên tin nhận chân tông  
 Chánh pháp như mặt trời  
 Có mắt nên thấy được.*

*Luận nêu:* Trong đây, hiển bày chỉ rõ cần đủ hai đức mới có thể tin pháp Đại thừa: Một là có trí. Hai là mong cầu công đức thù thắng. Đại thừa có thể trừ diệt tất cả tông tà. Tùy thuận Đại thừa đạt được nhiều lợi ích. Đó là tự mình có thể chứng đạt Niết-bàn vô thượng, khiến các hữu tình khác cũng ra khỏi sinh tử. Chánh pháp Đại thừa như vàng mặt trời kia, khắp vì thế gian phá trừ bóng tối vô minh. Người có mắt tuệ nhân nơi ánh sáng chánh pháp ấy, soi chiếu nhận biết rõ cảnh tượng chân giả, bỏ tà theo chánh, tránh hiểm cầu



an, lợi lạc tự tha không việc gì là không thành tựu đầy đủ. Những người có trí, nên tin theo Đại Thừa, chớ nên quay lại với tông tà phi báng chánh pháp, tự nhận chịu chìm sâu trong bùn lầy sinh tử, lừa dối mê hoặc hữu tình khiến họ mất lợi lớn. Người trí và kẻ ngu khác nhau. Nghĩa là trí nhận biết đúng sai đùng giống như kẻ ngu không biện biệt chân giả. Nếu có tâm chân thật lợi lạc cho người, nên dùng pháp Đại thừa phá trừ tà lập chánh, siêng tu quán không, mau chóng chứng quả Bồ-đề, tạo lợi lạc cho hữu tình tận cùng đời vị lai!

## HẾT - QUYỂN 6

# ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 7

### Phẩm thứ 5: PHÁ CĂN - CẢNH

Lại nữa, như trên đã nói, phần 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. Sắp sửa phá căn trước phải trừ bỏ cảnh ấy. Cảnh đã trừ bỏ rồi thì căn cũng theo đây đứt mất. Ca-tỳ-la (Số Luận) nói: “Các vật như bình chậu, áo quần chỉ do sắc v.v... nên thành. Đối tượng hành của các căn, thể là thật có”. Để phá kiến chấp này, nên nói tụng:

*Ở trong các phân bình  
Thấy được chỉ là sắc  
Nói thấy toàn thể bình  
Làm sao ngộ được chân?*

*Luận nêu:* Tông của ông tự nói các căn như nhãn v.v... đều giữ lấy tự cảnh không cùng tạp loạn. Mắt chỉ thấy sắc, bình chung cả bốn trần, há lúc thấy sắc thì thấy đầy đủ thể của bình? Đây là làm rõ thể của bình không phải là đối tượng nhận biết của mắt, vì không phải chỉ có sắc. Cũng như các thanh, há không phải thể của bình cũng là sắc? Tôi không nói thể của bình chỉ không phải là sắc, nhưng chỉ nói thể của bình chẳng phải chỉ có sắc tạo thành, nên nhân đã lập không có lỗi chẳng thành. Ông đối với sự việc hiện tại đã có sai trái, lại nói

ngộ chân, điều ấy sao có thể tin được. Như đối tượng nhận biết của mắt chỉ là sắc chẳng phải là bình, hương v.v... cũng vậy. Nên tiếp theo tụng nói:

*Những người có thắng tuệ  
Tùy nghĩa đã nêu trước  
Nơi hương vị và xúc  
Tất cả loại nên ngăn.*

*Luận nêu:* Tỷ thiết thân căn, cảnh của chúng đều khác, hoàn toàn giữ lấy thể của bình, nghĩa cũng không thành. Bình chẳng phải là cảnh giới được giữ lấy của ba căn, mỗi mỗi đều tỷ lượng như trước nên biết. Âm thanh đã không phải là thường hằng, nên ở đây không nói giống như sắc v.v..., thanh cũng nên như thế. Như vậy thì tất cả các loại bình chậu, áo quần, xe cộ v.v... đều không phải là cảnh giới được giữ lấy của sắc căn, không phải là ý thức nhất định giữ lấy ngoại cảnh, tất tùy theo sắc căn. Bình v.v... đã không phải là cảnh giới của sắc căn, thì ý cũng nên như thế. Nếu không như vậy thì những người đui điếc, cũng tức nên phân biệt nhận biết ngoại cảnh như sắc v.v... Như thế, các loại bình chậu không phải là đối tượng hành của căn, đều là tự tâm phân biệt phát khởi. Nếu nói bình v.v... cùng với các pháp như sắc v.v... thể không khác, nên các căn như nhãn nhĩ, như giữ lấy tự cảnh, cũng giữ lấy các bình v.v... Do đó các căn cũng có thể dần dần giữ lấy cảnh của bình v.v... Nếu như vậy thì bình v.v... nên là đối tượng hành của tất cả sắc căn, tức là trái với các căn đều giữ lấy tự cảnh. Hoặc thể của một bình v.v... tức nên thành nhiều. Hoặc cho các căn không giữ lấy bình v.v..., vì chỉ có Thể của sắc v.v... là cảnh của căn. Sắc v.v... đều khác biệt đã không phải là bình, làm thế nào lúc hợp trở thành thể của bình thật? Nếu nói nhiều phần của bình hợp thành, lúc nhìn thấy một phần nói là nhìn thấy bình, như thấy một phần thành cũng gọi là thấy thành. Điều này cũng không đúng, vì thành chẳng phải là thật, thể của thành là giả, do

nhiều phần hợp thành, lúc nhìn thấy một phần không gọi là thấy toàn bộ. Bình v.v... nếu như vậy là giả chẳng phải là chân, các ông vì sao chấp là thật có thể thấy? Lại, thấy một phần nói là có thể thấy, lý ấy không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu chỉ thấy sắc bình  
 Liền nói là thấy bình  
 Đã không thấy các hương  
 Nên gọi không thấy bình.*

*Luận nêu:* Nếu trong sự hòa hợp có rất nhiều phần, do một phần nên toàn bộ được mang tên. Nghĩa là đối với một bình có các phần như sắc, do thấy sắc nên nói là thấy bình, các thứ còn lại như hương v.v... đã không thể thấy, nên từ nhiều phần nói là không thấy bình, cũng không nên nói thể của sắc là hơn hẳn, nên một phần của bình cũng như hương v.v... Sắc v.v... đối với bình đã không có hơn kém, nên từ hương v.v... gọi là không thể thấy. Thế gian lập tên gọi, hoặc từ nơi nhiều phần, hoặc dựa vào phần tối thắng. Trên sắc là toàn không, hương v.v... có một, thế nên bình v.v... nên từ hương v.v... gọi là không thể thấy. Tức là ngoài sắc cũng nên chẳng phải thật là tánh có thể thấy, pháp như bình chậu, áo quần này là không thể thấy, vì thuộc về một phần. Cũng như hương v.v... thế gian cùng nhận biết, sắc của bình có thể thấy, vì sao được lập là không thể thấy? Do đối tượng nhận biết của thế gian tùy theo tự tâm biến hiện giả nói là có thể thấy, chẳng phải sắc bên ngoài là thật. Nay ngăn che ngoài tâm nên có thể thấy là thật có, tức không trái với pháp không thể thấy, vì không hiện có, nên không thể nói. Vì sao? Vì có thể thấy là không, nên gọi là không thể thấy. Không có pháp đều là không làm sao có thể nói? Pháp có thể thấy do có Thể, tức có thể vì người khác nêu bày. Điều này cũng không đúng, vì pháp không có thể, cũng là nhân của sự nêu bày. Nếu không như vậy, không thể thấy nói là hiện tại tức nên không có. Lại, thấy đối với sắc đều không có ích. Vì sao nói sắc

cho là có thể thấy, chẳng phải là không thể thấy? Vì chẳng phải là do có thể thấy và không thể thấy, khiến sắc có khác. Vì sao do thấy nói là sắc có thể thấy, chẳng phải do không thấy nói là không thể thấy? Vì như sắc trên bình là có thể thấy, nên nói bình có thể thấy. Hương v.v... trên bình là không thể thấy, tức cũng nên nói bình là không thể thấy. Lý ấy là như nhau. Lại, lúc mắt nhìn thấy, nói sắc có thể thấy. Lúc mắt không nhìn thấy, cũng nên nói sắc là không thể thấy. Lý ấy là như nhau. Bình cùng với sắc, đã có nghĩa có thể thấy và không thể thấy, vì sao hiện nay chỉ phá bỏ riêng về có thể thấy lập không thể thấy? Có thể thấy thì khởi chấp, vì ngăn chặn có thể thấy nên nói không thể thấy, không phải lập bình sắc là không thể thấy. Lại, sắc cũng chẳng phải là thể hoàn toàn có thể thấy, làm sao do sắc để nói là thấy bình? Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Các sắc có chướng ngại  
 Chẳng thấy được toàn thể  
 Phần kia và trung gian  
 Do phần này cách trở.*

*Luận nêu:* Sắc có chướng ngại, không phải có thể thấy hoàn toàn, phần này, phần kia cách nhau do trung gian, như ngăn cách tường vách nhưng nhìn thấy các sắc, tuy thấy một phần nhưng không thấy phần khác. Thế nên như bình gọi là không thể thấy. Ở trong các phần, phần này chẳng phải là hơn, phần khác là nhiều, tức ở đây nên theo 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 căn, thế nên các sắc đều không thể thấy. Há không phải sự phân bố kê cận bên ngoài cực vi, không có ngăn cách, gần nhau mà trụ là 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 lập sắc pháp thật có toàn thể có thể thấy? Tuy tổng tướng

của các cực vi là giả, mỗi mỗi đều trụ riêng, thật sự không thể thấy, nhưng các cực vi hòa hợp tương trợ, không thể phân tách, bên ngoài có phần này phần kia, nên mỗi mỗi cực vi thể của nó là thật có, toàn phần có thể thấy. Điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Cực vi phân có, không  
Nên suy xét tường tận  
Dẫn làm chứng không nên  
Nghĩa trọn không thể thành.*

*Luận nêu:* Cực vi cũng cùng với các vật khác hòa hợp, nên như vật thô phần có là giả. Trong phẩm Phá chấp thường đã biện biệt về cực vi có phần chẳng phải là thật. Mỗi mỗi cực vi đã không thể thấy, vì sao hòa hợp tương trợ lại có thể thấy? Nếu lúc tương trợ, không bỏ tướng gốc, thì không nên là tương trợ. Nếu bỏ tướng gốc tức nên không phải là cực vi. Vì lúc tương trợ, nếu như gốc vi tế tức nên không có lực trợ giúp, nên không thể thấy. Nếu chuyển thành thô tức nên không phải là cực vi, suy xét kỹ thì cực vi nên là giả chẳng phải thật, do có ngăn ngại, có phần chẳng phải thật nên không thể thấy toàn bộ. Do đó không thể dẫn chứng cho các sắc là thật nên có thể thấy, như sắc, do đạo lý đã nói ở trước, nên có phần là không thật chẳng phải là cảnh của sắc căn. Như vậy tất cả pháp có chất ngại đều do nhiều phần hợp thành, chẳng phải là cảnh của sắc căn. Để hiển bày nghĩa ấy, nên lại nói tụng:

*Tất cả pháp chướng ngại  
Đều thành từ nhiều phần.*

*Luận nêu:* Các pháp có chướng ngại, dùng tuệ để phân tích, đều có nhiều phần cùng dựa vào nhau để an lập. Nếu phân tích chưa tận cùng, luôn như sự việc thô, các phần hợp thành là giả chẳng phải thật. Phân tích nếu tận cùng tức quy về nơi không, như cuối cùng không vượt qua cảnh của sắc căn. Những gì có thể thấy đều do nhiều

phần tạo thành, thể gian cùng nhận biết đều là giả chẳng phải thật. Phần vi tế ngăn cách không thể thấy toàn bộ. Cực vi tương trợ, lý lại không thành. 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 có thể thấy, có thể nghe, có thể ngửi nếm v.v... đều không chân thật. Sắc pháp của đối tượng được nêu giảng đã chẳng phải là cảnh của căn, nên chủ thể giảng giải cũng như vậy. Thế nên tiếp theo tụng nói:

*Ngôn thuyết, chữ cũng vậy  
Nên căn chẳng giữ lấy.*

*Luận nêu:* Tất cả âm thanh ngôn thuyết nghe được, phân tích dần dần đến một danh tự, điều này cũng như trước, cũng còn có phần vi tế. Lại phân tích dần dần cho đến cực vi, ở đây chẳng phải là điều được nghe, cũng có phần vi tế. Tiếp tục phân tích dần dần cho đến đều là không. Phân tích chưa đến cùng tận, là có ngăn ngại, thường có phần vi tế, là giả chẳng phải thật. Lại, phần âm thanh vi tế an lập trước sau, cùng không nối tiếp, thể không hợp nghĩa, chẳng phải thật sự giảng giải khẳng định, chẳng phải thật sự có thể nghe, lý đó là phân minh. Nên lại 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 nên không khác. Như thế là đã phá bỏ năm trần như sắc v.v..., Thể là thật có sắc căn đã đạt.

Lại nữa, có thuyết nói: Hình sắc là đối tượng nhận thấy của mắt. Nay nên nêu hỏi: Hình sắc như vậy là lia hiển sắc hay tức là hiển sắc? Nếu lia hiển sắc tức nên không phải mắt nhìn thấy, vì lia màu sắc xanh vàng, như âm thanh của nhạc. Nếu tức là hiển sắc thì nên như hiển sắc, cũng chẳng phải là mắt nhìn thấy, trước đã luận giải rộng. Lại nói tụng:

*Lìa hiển sắc có hình  
Vi sao giữ hình sắc?*

*Luận nêu:* Nếu lia hiển sắc riêng có hình, vì sao dựa nơi hiển để giữ lấy hình? Như lia hiển sắc có âm thanh của nhạc, lúc tự căn giữ lấy thì không dựa nơi hiển, nhưng là dựa vào hiển sắc để giữ lấy hình. Như từ xa nhìn thấy lửa, biết tổng tướng của lửa là hơi nóng, thế nên hình sắc quyết định nên không phải sắc căn đã giữ lấy, hoặc không phải là mắt nhìn thấy.

Nếu lại có nơi nói: Không dựa vào các màu xanh vàng để giữ lấy hình, tức nên phá bỏ như vậy. Không tác động nơi hiển bày nhưng hình sắc phân biệt nhận biết, tất là cảnh của sắc căn. Vì phân biệt rõ là hình tướng duyên trước, nên hình tướng của các duyên tất là cảnh của sắc căn, phân biệt rõ là trước, như phân biệt nhận biết rõ hình tướng của vòng lửa xoay tròn. Hoặc như phân biệt nhận biết hình tướng trong bóng tối.

Có nơi nói như vậy: Hai sắc hình hiển, thể của chúng đều khác, vì có thể hiểu rõ về sự khác nhau, như hương, vị v.v... Hiện thấy các thứ dài ngắn, xanh vàng ở thế gian, có thể hiểu rõ đều khác. Nếu như vậy thì sắc do các đại tạo thành nơi thế gian, so với các loại vàng bạc tức có thể nhận biết rõ là khác, tức nên có Thể riêng. Nhân đã không nhất định, nghĩa của tông há thành? Hoặc lại vì sao giữ lấy hình sắc? Nếu hình thật có là đối tượng nhận thấy của mắt, vì sao dựa vào xúc để giữ lấy hình? Vì không thấy các màu xanh vàng dựa vào xúc để giữ lấy, hình đã dựa vào xúc nên có thể nhận biết rõ tức nên như thô nhám chẳng phải là đối tượng nhận thấy của mắt. Nhân này nếu nói nhất định dựa vào xúc để biết rõ hình, là dựa nơi hiển sắc nên không biết rõ hình. Nếu nói dựa vào xúc nhất định biết rõ hình, thì tiếp xúc với gió nước tức nên cùng biết rõ hình. Vấn nạn này là phi lý, ý tôi chỉ nói: Hình có thể dựa vào xúc nên nhận biết rõ chẳng phải là đối tượng nhận thấy của mắt. Không nói hình hoàn toàn dựa vào xúc chắc chắn như vậy. Nếu như thế thì hiển sắc cũng dựa vào xúc hoàn toàn, tức nên không thể thấy, như



dựa vào xúc nên nhận biết sắc của lửa. Đây tất là chỗ ngăn cách của sự sai biệt như dài, ngắn v.v... mới có thể nhận biết rõ, vì thế nhân đã lập không có lỗi bất định. Vì sao? Vì nếu dựa vào xúc để phân biệt hiểu rõ màu sắc xanh vàng riêng biệt, nhất định là do tỷ lượng nhận biết, chẳng phải là đối tượng nhận thấy của mắt. Cộng tướng như các màu xanh vàng ở đây tất là chỗ ngăn cách của sự sai biệt như ngắn dài, chẳng phải tự nương vào xúc. Tức không thể chất vấn nói: Hình cũng nên như vậy. Do hình đối với xúc không có quyết định, còn hiển thì có quyết định, nên không giống nhau. Như vậy đã phá bỏ thuyết cho lia hiển có hình, tức hiển cũng chẳng phải. Nên tiếp theo tụng nói:

*Tức hiển giữ hiển sắc*

*Vì sao không do thân?*

*Luận nêu:* Hình nếu tức là hiển sắc như màu xanh vàng, hiển sắc như hình tức nên do thân giữ lấy. Thế thì hiển sắc do thân xúc tức nên nhận biết, tức là hình, cũng như hình sắc, thân xúc nhận biết hình nhưng không nhận biết về hiển. Thế nên nhận biết hiển sắc không phải tức là hình. Ý này nói hình chẳng phải tức là hiển sắc, vì không cùng nhận biết, cũng như âm thanh của nhạc. Hình nếu cùng với hiển chẳng phải tức, chẳng phải lia, nên như xe cộ, thể ấy chẳng phải thật. Thể của hình nếu thật, như màu xanh vàng, nên cùng với hiển sắc hoặc tức, hoặc lia. Lại, các hình giống nhau không khác với cực vi, vì mỗi mỗi cực vi không có dài ngắn. Nên lia hiển sắc thì cực vi có ngắn dài riêng. Tự tánh của cực vi khó có thể nhận biết rõ. Cực vi của hình, hiển, lượng đã không khác, vì sao lia hiển riêng có hình thật? Cũng không thể nói: Mỗi mỗi cực vi có tướng như dài ngắn, dài ngắn như thể thô có thể phân tích, sao gọi là cực vi? Lại, các cực vi lượng không sai biệt, kia đây cùng chấp nhận. Nay nói cực vi có tướng dài ngắn tức trái với tự tông. Tông của ông về chỗ học đã chấp nhận lượng của cực vi, vì không sai biệt tức cũng nên tin nhận lia hiển

không có hình. Nếu nói cực vi tuy không có dài ngắn, nhưng do tích tập nên thành hình dài ngắn, tức hiển bày cực vi tích tập thành dài ngắn, cần gì chấp riêng cực vi có hình. Lại, hình dài ngắn chẳng phải như màu xanh vàng, phân tích hết sức vi tế thì tướng gốc cũng còn, nên hình tướng dài ngắn chẳng phải là cảnh của sắc căn, vì không có thể thật, nên cũng như hoa đốm. Nếu các cực vi thật sự chẳng phải dài ngắn, thì làm thế nào tích tập để thành dài ngắn? Ông cho thể của cực vi chẳng phải là thô lớn, vì sao tích tập trở thành thô lớn? Thế nên dài ngắn v.v... chẳng phải là tánh thật có, chỉ là các màu xanh vàng v.v... tích tập tạo thành.

Lại nữa, trong tông của Thắng luận nói: Lìa sắc v.v... bên ngoài, riêng lập tánh đồng dị thật có. Tánh kia do có thể dựa vào thể mạnh của sắc v.v... làm cảnh của sắc căn. Điều này cũng không đúng. Trước đã nói sắc v.v... chẳng phải là do sắc căn giữ lấy, nên chúng cũng chẳng phải là cảnh giới của sắc căn. Tông kia có nói: Thật v.v... chính là nhân nơi đức thô cùng đức của sắc hợp nên mới thấy. Nếu không có hai đức, tức như cực vi và gió trong hư không, tuy có nhưng không thấy. Điều này cũng không đúng. Thô như dài ngắn, phân tích tức quy về không, sắc chẳng phải có thể thấy, đều như trước đã nói. Vì sao nhân đấy có thể thấy đều là thật? Tông kia lại có nói: Chỗ dựa là thật. Chính do có thể dựa nơi sắc nên có thể thấy. Như trong nước sôi, nước che phủ sắc của lửa, nên tuy có lửa thật nhưng không thể thấy. Tức trong Luận kia đã có phá thuyết này: Lúc nhuộm áo trắng sắc nhuộm là màu xanh v.v... không thấy màu trắng nên không thấy áo, nhưng không thể nói: Do thấy màu nhuộm nên thấy chỗ dựa của nơi nhuộm. Chỗ dựa của nhuộm là thật cùng với áo hợp nên cũng có thể thấy áo. Vì sao? Vì lửa nước là hai thứ thật đã cùng hòa hợp. Do thấy sắc của nước tức thấy đối với nước, cũng nên do đấy thấy đối với lửa là thật. Hai Sư của tông kia nêu bày đều không hợp lý, lại nhờ vào một vị kia để phá bỏ tông kia. Nhằm phá trừ chấp ấy, nên nói tụng:

*Lìa sắc có nhân sắc  
Nên chẳng phải mắt thấy  
Thể hai pháp đã khác  
Vì sao chẳng quán riêng?*

*Luận nêu:* Chỗ dựa của sắc thật gọi là nhân của sắc. Như vậy nhân của sắc nếu lìa màu xanh v.v... tức nên như hương vị, chẳng phải là đối tượng nhận thấy của mắt. Tánh tướng của sắc và nhân của sắc nếu khác nhau, như các màu xanh vàng tức nên có thể quán riêng. Thật đã lìa sắc, nên không thể quán riêng, tức nên như thể của sắc không có thật tánh riêng. Thật cùng với sắc cũng có thể quán riêng, như thấy màu xanh, vàng là có hai cách hiểu khác. Hai cách hiểu như vậy chẳng phải là sắc căn nhận biết. Giả hợp sinh ra nên như chẳng phải tâm thật.

Lại nữa, hoặc như Thắng luận nói lời như vậy: Các sắc thật có, nhưng nói tụ sắc chẳng phải là thật có nên không thể thấy. Nếu chấp một xứ có rất nhiều sắc có thể có lỗi này. Tôi nói đồng loại nên xứ tất không đồng, vì đối với một xứ chỉ có một sắc, không có lỗi ấy. Điều này cũng không đúng. Nếu sắc thật có tức nên không thể thấy, vì không có phần vi tế, như hư không. Nhân ấy không nhất định, do tánh của sắc cũng không có phần vi tế nhưng có thể thấy. Vì sao ông nhận biết lìa thể của sắc bên ngoài có tánh của sắc riêng biệt? Lại vì sao nhận biết tánh của sắc có thể thấy? Vì phá chấp kia, nên nói là lìa sắc có nhân của sắc. Tánh của sắc trong đây nói là nhân của sắc, vì trí của sắc ngôn của sắc nhờ vào đây sinh. Nếu tánh của sắc này là khác và thể của sắc là một, hiện bày rộng khắp tất cả xứ lìa các màu xanh v.v..., cũng nên có thể thấy lìa xứ có màu xanh v.v... Tánh của sắc đã không thể thấy tất nên chẳng phải là đối tượng nhận thấy của mắt.

Có người nói như vậy: Nếu chấp tánh của sắc, thể ấy hiện bày rộng khắp, thì gồm có lỗi này. Tôi nói tánh của sắc tùy theo chỗ dựa của chính nó, mỗi mỗi đều không đồng, thì không có lỗi

ây. Điều này cũng không đúng. Nếu tánh của sắc đều tùy theo chỗ dựa của mình thì thể không đồng, tức không có xứ như màu xanh, màu xanh bỗng nhiên sinh. Xứ có màu xanh v.v..., màu xanh v.v... bỗng nhiên diệt. Bấy giờ, tánh của sắc cùng với sắc nơi chỗ dựa về nơi chốn là không đồng, nên đều an lập riêng biệt, nhưng ông không chấp nhận vì sao không lỗi? Nếu nói tánh của sắc có đời động có thể chuyển đến nơi khác hoặc lại khởi cái mới, tức là tánh này chẳng phải một, chẳng phải thường. Đã chấp nhận là một, thường thì thể tức nên hiện có rộng khắp, là trở lại đồng với lỗi ở trước. Là xứ như màu xanh v.v... cũng nên có thể thấy. Đã không thể thấy nên chẳng phải là cảnh của mắt, há không phải trung gian hoặc trên pháp khác không có liễu nhân nên không thể thấy? Thế sao gọi là liễu nhân? Nghĩa là hình lượng sai biệt. Nếu như vậy, tánh của sắc nên không thể thấy, các sắc của chỗ dựa là không hình lượng. Lại, tánh của sắc này tức nên chẳng phải là mắt thấy, vì thể hiện bày rộng khắp như tánh của âm thanh. Thể tướng của sắc và tánh của sắc nếu khác tức nên có thể quán riêng như các màu xanh vàng. Nhưng hai loại này không thể quán riêng, vì sắc ấy là tánh nên không có khác nhau. Không thể nói: Thấy nhưng không rõ là sắc là tánh hai tướng sai biệt. Tướng nơi tánh của sắc khác nhau nên như màu xanh vàng, là duyên phát sinh tự như chính mình thấy. Chủ thể nhận thấy đã đồng thì đối tượng được nhận thấy nên là một. Do vậy, lìa sắc ra thì không có tánh của sắc riêng. Đã không có tánh của sắc có thể thấy khi lìa sắc, vì sao nhân của tỷ lượng là không định? Ngoài ra, tánh của âm thanh tùy theo chỗ tương ưng, mỗi mỗi tìm xét theo như trước để phá trừ.

Lại nữa, trong tông của Thắng luận nói: Đất nước lửa có sắc xúc, đều là hai căn mắt và thân đạt đến, thế gian cùng chấp nhận. Do ba đại như đất v.v... là đối tượng nhận thấy của mắt, là đối tượng nhận biết của thân, nên gió chỉ có thân đạt được do vô sắc. Điều này cũng không đúng. Đã phá bỏ mắt nhìn thấy, sẽ phá trừ

thân nhận biết. Nếu tùy theo thể gian cùng chỗ thừa nhận, thì thân chỉ có thể nhận biết đức của xúc chẳng phải thứ khác. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Thân nhận biết cứng chắc  
Cùng địa, thủy v.v... đặt tên  
Nên chỉ ở trong xúc  
Nói địa, thủy v.v... sai biệt.*

*Luận nêu:* Thân của thể gian nhận biết về cứng chắc, ẩm thấp, nóng ẩm, lay động, liền cùng thiết lập thành đất nước lửa gió, thể nên chỉ có xúc gọi là đất nước v.v... chẳng phải là lìa xúc ra còn có riêng chỗ dựa. Bốn thật như địa v.v... về nghĩa này ý nói: Bốn thật như địa v.v... không lìa nơi xúc, là đối tượng nhận biết của thân như các xúc chạm: cứng chắc, ẩm ướt v.v... Nếu chấp địa v.v... không phải thuộc về xúc, tức nên như các loại hương vị v.v... chẳng phải là đối tượng nhận biết của thân. Nếu đối với các thứ cứng chắc, ẩm ướt v.v... để lập tên gọi như địa v.v... thì không có gì tranh cãi, vì thể không khác. Nếu lập địa v.v... là chỗ dựa của xúc, chẳng phải tức cứng chắc v.v... thì trái với tỷ lượng này. Trong tụng, nửa đầu nêu rõ về đại như địa v.v..., thân nhận biết tự tướng tức thuộc về xúc. Nửa tụng sau nói rõ về cộng tướng của địa v.v... kia, chẳng phải thuộc về xúc, thân không thể nhận biết, chỉ là đối tượng nhận biết của ý thức phân biệt. Tự tướng và cộng tướng như tánh của sắc ở trước, tùy chỗ ứng hợp, so sánh cũng nên như vậy.

Lại nữa, các đại như địa thủy hỏa phong, vào lúc thiêu đốt v.v..... không có tướng khác sinh, nên chẳng phải là cảnh của căn, như thiêu đốt bình chậu. Ở trong phần vị thành thực có tướng khác sinh, nghĩa là màu đỏ v.v... Các tướng khác này thuộc về *đức cú*, lìa đây ra thì không có riêng *thật cú* cùng sinh, vì sao có thể nói: Lìa đức thì riêng có *thật cú* như địa thủy hỏa phong là đối tượng nhận biết của thân căn. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên lại nói tụng:

*Lúc sinh khởi thấy bình  
 Không thấy có đức khác  
 Thể sinh như chỗ thấy  
 Nên thật tánh đều không.*

*Luận nêu:* Lúc thiêu đốt bình chậu v.v... có màu sắc đỏ, các đức cùng khởi hiện thấy khác với trước, trừ chỗ ấy ra lại không có *thật cú* về thể của bình, so với phần vị chưa thiêu đốt sinh sai biệt. *Thật cú* của bình chậu nếu có Thể riêng, tức nên như *đức cú* có tướng khác khởi. Các phần vị như chủ thể thiêu đốt – đối tượng được thiêu đốt hòa hợp, đã không có *thật cú* riêng cùng sinh, tức nên như hư không tánh chẳng thật có, cũng chẳng phải là cảnh giới được giữ lấy của sắc căn, chỉ là đối tượng nhận biết của ý thức phân biệt, thể tục để thâm nhận là giả chẳng phải thật.

Lại nữa, ngoại đạo, thừa khác đều có những chấp trước riêng về tướng của cảnh thô hiển bày. Tôi đã ngăn chặn sơ lược, nay sẽ phá trừ chung về biến kế sở chấp nơi tất cả cảnh tướng của ngoại đạo, 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 có chất ngại nên như nhà cửa, như rừng cây, phân tích tức quy về không, hoặc có lỗi là vô cùng, thể nên không thể chấp là thật có. Cảnh không chất ngại cũng chẳng phải là thật có, vì không chất ngại nên cũng như hoa đốm. Lại, cảnh nơi đối tượng chấp lược có hai thứ: Một là hữu vi. Hai là vô vi. Các pháp có không đều từ duyên sinh ra, cũng như sự huyễn, thể chẳng phải thật có. Các pháp vô vi cũng chẳng phải là thật có, do không sinh, ví như lông rùa. Lại, cảnh của đối tượng chấp trước trên mỗi mỗi pháp, tùy theo các môn nghĩa nên có rất nhiều tánh. Nếu là thật có, tức nên cùng trái nhau, lại phân tích tức quy về không, hoặc có lỗi vô cùng. Lại, sắc nơi đối tượng chấp trước tức nên chẳng phải là sắc thật, vì là đối tượng nhận biết, cũng như âm thanh v.v... Nói rộng cho đến các pháp nơi đối tượng chấp tức nên chẳng

phải là pháp thật, vì là đối tượng nhận biết, cũng như sắc v.v... Do đạo lý này, nên tất cả chỗ chấp trước, hoặc có hoặc không đều chẳng phải là chân thật. Những người có trí cần phải nhận biết rõ đúng. Các cảnh có, không đều dựa nơi thể tục, giả lập danh tướng, chẳng phải thắng nghĩa chân thật.

Lại nữa, đã phá bỏ cảnh kia, lại là phá căn, trước phá thừa khác, nên nói tụng:

*Mắt, tai v.v... đều đại tạo  
Sao mắt thấy chẳng khác?*

*Luận nêu:* Năm căn như nhãn v.v... đều do bốn đại chủng tạo thành, sắc tịnh được tạo là tự tánh của chúng, nên Khế kinh nói: Nghĩa là bốn đại chủng tạo ra sắc tịnh, gọi là căn như nhãn, nhĩ v.v... Ở đây là theo thể tục nói, chẳng phải là thắng nghĩa nêu. Nếu chấp là thật thì nghĩa ấy không thành. Vì sao? Vì đồng là tạo sắc, duyên gì có dụng thấy chỉ là mắt chẳng phải căn khác. Chưa thấy ở thế gian có hai pháp tương tự đã khởi tác dụng lại cùng không đồng. Há chẳng phải tướng của các căn có khác? Nghĩa là đều có thể tạo chỗ dựa của tự thức. Quả này có khác chẳng phải là tướng sai biệt. Tướng đã không sai biệt, quả làm sao có khác? Do dụng có khác nên quả đó chẳng đồng. Hiện tại thấy thế gian dụng khác nhưng tướng chỉ một như các thứ dược thảo, giảm tăng dụng có khác, tướng như cứng chắc v.v... là đồng. Tướng đã là đồng, dụng nên chẳng khác. Lại ứng hợp các căn tức là đại chủng, sinh thức dụng khác gọi là căn như nhãn, nhĩ v.v..., như tức các tác dụng cứng chắc, ẩm ướt v.v... là không đồng, như được tên dược thảo có vô số sai biệt. Điều này cũng không đúng. Vì thể tướng dụng là một, chỉ tên gọi là có khác. Vì các dụng như thấy v.v... có sai biệt, tức là hiển bày tướng như mắt mũi có sai biệt, chẳng phải là có dụng riêng, dựa vào tướng không sai khác. Dụng đã chẳng đồng thì tướng tất có khác, nên lia đại chủng riêng có nghĩa thành. Nếu như vậy thì dụng của thảo dược đã không

đồng, cũng nên lia đại riêng có thể ấy, chấp nhận có thể riêng đối với nghĩa đâu trái. Nếu như sự thấy nghe v.v... hoàn toàn lia đại chung, nghĩa có thể không trái, nhưng chẳng phải hoàn toàn lia, sao có thể là không trái? Nếu nói loại tánh như mắt mũi tuy đồng nhưng tướng có khác, liền 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 trong một thể lại có đồng chẳng đồng, hai tướng sai biệt đều chẳng phải là 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 nên có thể phân, như vậy lần lượt nên phân tích đến không, hoặc đến vô cùng, thường chẳng phải là thật có.

Lại, thể của các căn như mắt mũi do đâu sai khác? Do nhân nơi thấy nghe nên có sai biệt, há chẳng phải là thấy nghe đồng dụng với đại chung, dùng làm nhân ấy, vì sao có sai biệt? Nếu do đại chung nên có sai biệt, tức chỗ sinh ra thấy nghe có sai biệt, tức nên dựa vào đại chung sai biệt này, nhãn thức cùng sinh, đâu dùng nhãn v.v... Chẳng phải chỉ có đại chung là nhân của thấy nghe, vì sao có thể nói: Pháp kia không khác. Thấy nghe v.v... không khác lại có nhân gì gọi là nghiệp thiện ác? Nghiệp này lại do các duyên như tham, ưa thích thấy nghe lần lượt sinh ra có sai biệt. Do nghiệp này nên thấy nghe có khác. Nếu nhiều mãn nghiệp tức chiêu cảm riêng về thấy nghe, nghĩa đó có thể như thế. Nếu chỉ có một nghiệp chiêu cảm chung về một thân, vì sao có khác? Lại, thân nghiệp của sắc giới không sai biệt, chỉ có chán các vị nơi một nghiệp đã gây ra, các căn của giới kia nên không sai biệt. Nếu nói một nghiệp có nhiều công năng, nên sự chiêu cảm các căn của thân riêng khác. Nghiệp cùng với công năng đều là tác dụng, vì sao một dụng 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 phận mắt, thể tuy là một nhưng có thể sinh ra thức và sinh ra tự loại, giả nêu có thể là như thế, thật sự vì sao như vậy? Vì một tức là nhiều, nên lý cùng trái nhau. Nếu chấp nhận



một nghiệp có nhiều công năng, chiêu cảm nhiều căn, như thế sao không thừa nhận nghiệp chỉ chiêu cảm một căn có thể sinh ra nhiều thức. Như vậy cứ nêu vấn nạn đối với lý có ích gì. Lại, một căn xứ có lúc giảm tăng, các căn khác cũng nên cùng có giảm tăng. Lại, nếu là một căn thì thân tức nên thô kém, tôi không áp chế ông khiến chỉ thừa nhận một căn, chỉ muốn bác bỏ ý của ông, vì quả nơi nghiệp có nhiều dụng. Lại, vì nghiệp lực nên không có các căn cùng lúc giảm, tăng. 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 có 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, do sinh thức khác biệt nên chứng tỏ căn có sai khác. Như vậy tỷ lượng tức nên 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 tỏ là thể tướng có sai biệt. Lại, tức do công năng sai biệt của nghiệp này, sao không thể sinh các thức sai biệt. Vì lúc các thức sinh thì nghiệp đã diệt, nên không thể sinh dụng. Nếu như vậy thì nhãn v.v... tức nên không từ dụng của nghiệp kia sinh. Nếu nghiệp đã dẫn dắt tập khí vẫn còn có thể sinh ra nhãn v.v..., sao không từ nghiệp kia dẫn dắt tập khí sinh ra các thức? Điều này không thể cho là đúng. Năm thức như nhãn v.v... sinh nơi Vô sắc giới, nên cũng hiện hành là chỗ dựa của nghiệp lực tập khí, vì thể của thức là có, nên lập có sắc căn. Không có lỗi như vậy, vì sinh nơi Vô sắc giới không có đại chủng, sắc được tạo cũng không. Vì duyên gì sinh nơi cõi kia không có đại chủng? Vì lìa tham sắc, tức do nhân này làm tổn hại chủng tử của thức, nên các thức như nhãn v.v... không sinh ở nơi ấy. Điều này không phải như vậy. Do chẳng phải ở nơi cảnh giới lìa tham dục, nên chủng tử của thức nơi chủ thể duyên cũng bị tổn hại. Chớ nên đối với Dục giới nói là có thể lìa dục. Hoặc đối với ba cõi có thể lìa dục, vì thức kia nơi chủ thể duyên rốt ráo là không sinh. Nếu nói chỗ dựa do nghiệp của tự địa dẫn phát nên có thể sinh các thức. Thân sinh ở Sắc giới, đối với cảnh của Dục giới

tức nên không thể duyên. Nếu như vậy nên nói: Sinh nơi Vô sắc giới nên không có cảnh giới. Thức kia không sinh, vì sao không duyên với cảnh của địa dưới để khởi? Nếu nói đối với cảnh kia đã lia tham nên không thể duyên thì điều này tức như trước đã nói. Trước đã nói những gì? Nghĩa là sinh nơi địa trên tức nên không thể duyên với cảnh giới của địa dưới. Nếu tức nghiệp chủng có thể sinh ra năm thức, vì không hợp căn xứ nên có giảm tăng, tức thức tùy theo đấy có giảm tăng. Vì sao? Vì chẳng phải nghiệp và tập khí dùng căn xứ kia làm chỗ dựa, vì căn xứ kia biến đổi nên thức cũng tùy theo đó biến đổi. Do hiện tại thức kia có giảm tăng, khiến cho nghiệp và tập khí cũng có giảm tăng. Vì sao? Vì thế gian hiện có duyên tức là tâm cảnh vọng theo thức phân biệt, có thể khiến cho sự việc giảm tăng của pháp khác được thành. Như tâm ở trong mộng vọng cho là tâm v.v... Nếu không thức tỉnh biết rõ căn xứ tăng giảm, thức của chủ thể nương dựa không có tăng giảm, trong đây tất có giác thọ vi tế. Các loại hỏi đáp như vậy là không cùng, e chán vì nhiều lời nên tạm dừng. Tánh tướng của các pháp sâu xa vi tế, đám hữu tình hiểu biết nông cạn rất khó khai ngộ, tức nên tùy theo thể tục nói có các căn, chẳng phải vội nghiên cứu đến cùng để có thể khế hợp với nghĩa thật. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nên nghiệp quả khó nghĩ*

*Mâu-ni nói chân thật.*

*Luận nêu:* Nghĩa của tụng này nói: Nhân quả, dị thực như nhân nhĩ v.v... của các nghiệp là không thể nghĩ bàn, chỉ có Đức Như Lai là có thể thấu đạt sâu xa, chẳng phải là đối tượng hành của hạng trí lực nhận biết thiên cận khác, nên tùy theo thế gian lại nói là có, không phải tạm thời suy tư chọn lựa mà có thể lãnh hội được lý chân. Thật tánh của các pháp là đối tượng nhận biết từ sự chứng ngộ bên trong, không phải là cảnh giới nơi chôn hành theo tầm tư của thế gian. Nếu chấp thật có, lý tất không đúng. Vì sao? Vì trái với tỷ lượng, nghĩa là mắt chẳng phải thấy. Nếu các căn như tai, thì tai cũng

chẳng nghe. Như nhãn căn v.v..., thì mũi cũng không thể ngửi. Nếu các căn như lưỡi, thì lưỡi không thể nếm. Như tỷ căn v.v..., thì thân không thể xúc biết. Các căn như trên, tất cả đều do tánh của sắc tạo thành, hoặc do đại chủng, hoặc do quả của nghiệp. Lại, các căn như nhãn, nhĩ v.v... đều có chất ngại, nên có thể phân tích khiến đều quy về không, hoặc có lỗi 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 huyền ảo, thế tục có nhưng chân đế thì không.

Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói như vậy: Cảnh giới như sắc v.v... đều do hai căn giữ lấy, đó là mắt cùng nhìn thấy và nội trí nhận biết. Nay nên xét kỹ, thấy biết và trí đối nơi cảnh là cùng một lúc hay là có trước sau? Nếu như cho là có trước sau thì cái gì sau cái gì trước? Trước sau, cùng một lúc đều không hợp lý. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Vì trí duyên chưa có  
Trí chẳng ở trước thấy  
Trí ở sau cũng không  
Cùng lúc thấy vô dụng.*

*Luận nêu:* Thấy là trí duyên nơi trí tùy theo thấy khởi. Nếu chưa có thấy thì trí tất không sinh. Như người mù bẩm sinh trí không hiểu rõ về sắc, thế nên trí khởi nhất định chẳng phải là thấy trước. Nếu ở trí sau thấy tức là không có. Như thấy đã biết rõ sắc thì trí còn có dụng gì? Tông của ông cho khởi tất là ngã cần, chẳng phải chỉ tùy theo nhân mà còn tự nhiên khởi. Nếu thấy đã biết rõ đâu còn cần gì khởi trí, nên ở trên một cảnh càng nhận biết rõ không cùng. Nếu cả hai đồng thời thấy tức nên vô dụng, hai pháp cùng có nhân quả không thành, như hai sừng của bò, như khổ vui v.v... Ông nên không thừa nhận thấy là nhân của trí. Nếu trí nhận biết cảnh không do thấy sinh, thì những người mù điếc tức nên hiểu rõ về cảnh vật. Lại, không nên có những người mù điếc, do mọi người đều hiểu biết rõ về sắc v.v...

Lại không nên lập năm căn của hữu tình, vì một mình ý có thể hiểu rõ cảnh như sắc v.v...

Lại nữa, có người lập mắt tai hợp với cảnh mới nhận biết, lý đó không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Mắt nếu đi đến cảnh  
Thấy sắc xa nên chậm  
Sao cũng chẳng phân minh  
Soi rõ sắc xa gần?*

*Luận nêu:* Mắt nghĩa là ánh sáng của mắt, là dụng của mắt, vì không lìa khỏi mắt, không được gọi là mắt. Nếu ánh sáng của mắt này đi đến xứ sắc, vì sao sắc ở xa nhìn thấy không lâu chậm? Vì sao mắt trắng cùng với các sắc gần đưa mắt đều nhìn thấy không nhanh chậm? Chưa thấy ở thế gian có vật hành động một lúc cùng đến hai nơi xa gần. Do nhân duyên này nên lập tỷ lượng. Chiếu thấy sắc xa nhưng không đến sắc xa, lúc chiếu thấy sắc gần không khác, như thấy sắc gần. Chiếu thấy sắc gần nhưng không đến sắc gần, lúc chiếu thấy sắc xa không khác, như thấy sắc xa.

Lại, nếu ánh sáng của mắt đến nơi sắc mới thấy, thì sắc rất xa hay rất gần tức nên nhìn thấy rõ ràng, cùng với chẳng xa gần nhìn thấy nên không khác. Đã có sai biệt, nên chẳng phải đến nơi cảnh. Không phải các căn như mũi, đối với hương vị xúc có xa gần, sáng tối không đồng này. Do tỷ lượng này nên nhận biết mắt không đến nơi cảnh, vì đối với cảnh xa gần, dụng có sai biệt, cũng như nam châm. Lại, mắt hướng về sắc thấy trước hay không thấy, cả hai đều không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu thấy rồi mới đi  
Đi tức là vô dụng  
Nếu không thấy mà đến  
Định muốn thấy nên không.*

*Luận nêu:* Gốc là thấy sắc đi đến nơi cảnh, sắc đó đã thấy, đi lại thế nào, tức thấy rồi mới đi? Lại trái với trước lập cảnh của mắt và tai kết hợp mới nhận biết. Cũng không thể nói không thấy nhưng đi đến. Mùi mờ, không nêu rõ đích thì đi đến phương nào? Như người mù mắt mong muốn đi đến không nhất định là có thể đến. Ở đây cũng nên như vậy. Không thấy mà đi đến tức nên không có kỳ hạn dừng lại. Hoặc ở nơi trung gian gặp sắc liền dừng. Tâm mong đi đến, hoặc là quả đã cầu, hoặc do lực cạn kiệt, nên giữa đường phải dừng lại. Hai loại như vậy, lý đều không thành, lại không có loại thứ ba, nên chẳng phải cảnh hợp.

Lại nữa, có thuyết nói: Nhãn căn không hợp nên thấy. Điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nêu:

*Nếu không đến mà quán  
Nên thấy tất cả sắc  
Mắt đã không hành động  
Không xa cũng không ngại.*

*Luận nêu:* Vì thế không hợp, không có tướng, không sai biệt, tức nên thấy tất cả, hoặc hoàn toàn không quán xét. Vì sao? Vì duyên không sai biệt. Từ duyên có pháp sai biệt không thành, há chẳng phải các sắc do xa do chướng ngại nên không nhìn thấy? Mắt đã không đi thì đâu xa, đâu chướng ngại khiến không nhìn thấy. Nếu mắt cùng với sắc không hòa hợp mà thấy, tức nên không có khác nhau về xa gần, chướng ngại hay không chướng ngại, vì nhân không hợp, không sai biệt, nên có thấy hay không thấy, lý không thể thành. Lại, 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 sự thấy biết kia không thể bị chướng ngại. Nếu chấp các pháp trung gian gọi là xa, ngăn ngại dụng của thấy biết thì xa và chướng ngại nên đồng. Nói mắt hướng đến sắc, cũng có lỗi này. Nghĩa là rất xa gọi là không có thể thật. Chấp mắt là thường đi

đến nơi sắc, thật có lỗi này. Vì sao? Vì chấp mắt không thường đi đến nơi sắc, có thể nói lực hết nên không đi đến phương xa kia. Nếu chấp mắt là thường nhưng dụng không biến hoại nên đi đến nơi sắc, thì lỗi đồng với trước. Đi cùng với không đi cả hai đều có lỗi, nên mắt thấy sắc chẳng phải là đi hay không đi, há không có ánh sáng trợ giúp mắt khiến thấy sáng rõ, bị chướng ngại nên không thấy chẳng? Ban đêm nhìn xa sắc trong đèn khác, đã cách ngăn do bóng đêm che phủ nên không thể quan sát. Nếu nói nhãn căn tuy không đến nơi sắc, nhưng 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 thấy, sao nghi ngại khó xử? Điều này cũng không đúng, vì chân tục khác nhau. Thế gian thấy là tục ông chấp là chân. Thế gian cũng không nhận biết không hợp nhưng thấy, vì sao có thể nói cùng với đá nam châm giống nhau?

Trong các tụng trước, tuy chính là phá chấp về mắt, nhưng cũng bao gồm phá cả chấp về tai, vì nghĩa đồng. Nghĩa là nếu nhĩ căn hợp với cảnh nên nhận biết, thì không thể xa gần trong một lúc cùng nghe. Âm thanh từ vật đến, đã có xa gần, không thể một miệng cùng đến nơi nhĩ căn. Tai không có ánh sáng, không thể hướng về cảnh. Nếu như cho là hướng về cảnh, thì lỗi đồng như nhãn căn. Lại, âm thanh lia vật đến vào nơi tai nghe, cũng không hợp lý. Âm thanh của trống chuông v.v... hiện không lia hình chất nhưng xa có thể nghe. Nếu tai và âm thanh không nghe mà giữ lấy tức nên như hương v.v... không biện rõ phương hướng. Nếu tai và âm thanh không hợp mà giữ lấy, tức nên không có xa gần, tất cả đều nghe, vì thể không hợp, không có tướng không sai biệt. Hoặc có thể là tất cả đều không thể nghe. Do đó nhĩ căn, âm thanh hợp hay không hợp, thật sự giữ lấy tự cảnh, cả hai đều không thành.

Lại nữa, nếu chấp nhãn căn có thể thấy nơi sắc, tức nên thấy tự tánh. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Thể tướng dụng các pháp  
Trước sau định nên đồng  
Làm sao nhãn căn này  
Không thấy nơi tánh mắt?*

*Luận nêu:* Thể tướng dụng của pháp trước sau nên đồng, lần lượt cùng đối chiếu không có tánh riêng khác. Mắt nếu có thể thấy nên như ngã tư duy, đối với tất cả thời lấy sự thấy biết làm thể, tức là nhãn căn không đối hợp với phần vị của cảnh, nên luôn có thể thấy như lúc đối hợp với cảnh. Sắc của phần vị kia không có, nhưng có dụng của thấy biết, tức nên dùng thể của mắt làm cảnh của đối tượng quán ấy. Nếu lúc không có sắc thì mắt không thể thấy, nên có phần vị của sắc cũng không thể quán. Lại, nếu nhãn căn dùng sự thấy biết làm thể, tức nên có thể tự thấy như ánh sáng kia, tức là trái với tự tông, cho căn không phải là cảnh của căn. Nếu không tự thấy, tức nên không thấy cái khác, như người mù bẩm sinh đều không thấy gì. Lại, tông của ông nói: Các pháp như mắt, sắc v.v... tướng dụng đã tạo thành vui khổ v.v... Tướng dụng tuy sai khác nhưng thể ấy thì không khác biệt. Mắt thấy thể của sắc tức là tự quán xét, cũng trái với tự tông, cho căn không phải là cảnh của căn. Lại, mắt thấy sắc xứng hợp với thật để quán xét, thì thể của sắc và nhãn căn thật là một, như có thể thấy sắc tức nên thấy nhãn căn. Đã không thấy căn nên không thấy sắc, thể của mắt và sắc thật sự không thể có khác, chớ nên cho là trái với tự tông, đồng với tánh như vui khổ tức không nên nói mắt không phù hợp với quán thật. Chớ cho là trái với tự tông, nói thuộc về hiện lượng. Nếu nói tự thấy cùng trái với sự việc ở thế gian, điều này cũng không đúng, vì thể dụng sai biệt. Nếu nói thấy dụng tức là những vui khổ v.v..., thì màu sắc xanh vàng cũng như vậy, tức nên không thể thấy. Nếu nói cảnh của căn về thể có khác, thì trái với tự tông, cho tánh như kết hợp với vui khổ v.v... không thể là một tánh, có rất nhiều thể chuyển biến cũng như thế, vì không là tánh. Nếu nói

thể ấy tức riêng tức đồng thì trừ lời nói không thật của ông ra, ai có thể nói điều này? Thể của căn cảnh là một nên thấy cảnh chẳng phải là căn, tông nói như vậy là rất khó tin hiểu. Như phá trừ về nhãn kiến, các căn nhĩ, tỷ đối chiếu cũng như thế, vì cảnh của căn đều đồng với các tánh như vui khổ. Lại, một cảnh nên có tất cả căn hành, cũng nên có một căn hành nơi tất cả cảnh. Tức là căn cảnh an lập không thành. Do đó không nên nói các căn là thật có.

Lại nữa, Hưu Lưu Tử (Thắng Luận) nói: Tông của tôi cho căn cảnh tánh của chúng có khác, không đồng với lỗi kia. Vì sao? Vì năm căn như mắt v.v... tùy theo thứ lớp của chúng tức là hỏa không địa thủy phong thật. Mắt thấy ba thật là hỏa địa thủy và thấy nơi sắc. Thân nhận biết bốn thật là trừ không, gồm luôn nhận biết đối với xúc. Tai chỉ nghe âm thanh, mũi chỉ ngửi hương, lưỡi chỉ nếm vị, nên tông chỉ của thầy tôi không đồng với lỗi của những người kia. Nếu như vậy, căn cảnh có khác có đồng. Khác thì có thể như vậy, còn đồng thì như lỗi kia. Vì mắt v.v... hỏa v.v... tướng là không đồng. Vì sao năm căn và năm thật là tánh? Các thật địa thủy hỏa khác với màu xanh vàng, chẳng phải là đối tượng quán của mắt. Địa thủy hỏa phong nếu thể của chúng khác với xúc, tức nên không phải thân nhận biết, thể nên tông của ông cũng có nhiều lỗi. Lại, tông kia chấp bốn pháp là mắt sắc ý ngã kết hợp nên có thể thấy sắc. Điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Trong mắt không sắc thức  
 Trong thức không sắc mắt  
 Hai sắc nội đều không  
 Sao hay hợp thấy sắc?*

*Luận nêu:* Nhãn, sắc và thức cả ba đều riêng biệt, không hai, chẳng phải là hòa hợp vì không thấy dụng sinh. Lúc ba pháp hòa hợp, không khác gì lúc chúng riêng biệt, vì sao có thể chấp có thấy dụng sinh? Có người Tiểu thừa nói: Vấn nạn này không đúng. Ai nói lúc



kết hợp so với lúc riêng biệt không khác. Các pháp mỗi mỗi tuy đều không có khả năng, nhưng lúc hòa hợp cùng nương dựa thì có công dụng. Nếu ở phần vị hòa hợp có tướng khác sinh, không đồng so với trước, tức nên chẳng phải là mắt v.v... Nếu ở phần vị hòa hợp không có tướng khác sinh, so với trước đã đồng, tức nên không có dụng của thấy biết. Nếu nói đồng loại có tướng khác sinh, điều này cũng không đúng, vì lý trái nhau. Loại cùng với tướng về thể không khác, vì sao có thể nói loại đồng tướng khác? Hai nghĩa đồng – dị là cùng trái nhau, nhưng nói thể là một, tất không hợp lý. Nếu ba pháp như nhãn, sắc, thức có thể sinh ra dụng của thấy biết. Bấy giờ, dụng của thấy biết tức nên cũng sinh ba pháp. Không thể cùng một lúc có nhân có quả, nhưng là ba pháp khởi thấy biết chẳng phải là chỗ thấy biết khởi ba pháp. Trong một sát-na đây kia cùng có, làm sao đối chiếu để cho là có nhân hay chẳng có nhân? Lại, tức nên đồng thời không có nghĩa của nhân quả, thể của quả đã có, há lại cần nhân? Nếu không đồng thời tức nên chấp nhận có trước sau. Đồng thời không lập thì trước sau sao thành? Lúc quả không nhân thì quả là quả của gì? Lúc nhân không quả thì nhân là nhân cho ai? Nếu như vậy tức nên không có tất cả nhân quả, hãy còn không cho là có, huống là thiết lập là không? Nhưng nói các loại nhân quả không đồng. Đây là theo thể tục nói, chẳng phải là thắng nghĩa. Chính là phá trừ ngoại đạo, cũng gồm luôn phá Tiểu thừa. Nên trong tụng này chỉ phá trừ về các căn như nhãn nhĩ v.v... Ngã chấp đã phá nên không luận nữa. Như phá chấp về mắt kết hợp nên thấy sắc, những chấp về tai v.v... cũng nên tùy theo nghĩa để phá trừ.

Lại nữa, tai nghe âm thanh có thể thành tựu danh cú, giải thích khẳng định về nghĩa pháp nơi các trần như sắc thù thắng. Nên ở trong đây trở lại quán xét kỹ, khiến nhận biết giải thích khẳng định là tục có chân không. Tức nghĩa của chủ thể giảng giải xác quyết của âm thanh được nghe hay là không phải như thế? Nếu như thế thì có lỗi gì? Phần đầu lại không như vậy. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nghe nếu biểu hiện được  
Sao không thành phi âm?*

*Luận nêu:* Đối tượng nghe và âm thanh là khác so với mắt đều có thể hiển bày nghĩa. Biểu tức là thuyên (giải thích), trong đây hiển thị âm thanh không thể giải thích. Nếu như chấp nhận có thể giải thích liền mất tánh của âm thanh, do tự tướng của âm thanh nhất định không thể giải thích, vì là đối tượng nhận biết rõ của thức không có phân biệt, như tự tướng khác. Lại, tự tướng của âm thanh nhất định không thể biểu hiện, nên nghĩa của chỗ muốn nói là đồng dụ không có. Như không cùng nhân thì cộng tướng của âm thanh chẳng phải là đối tượng nghe của tai, vì mỗi mỗi đều dựa nơi nhiều pháp mà thành, có phân vi tế như chẳng phải là thật. Ở đây nếu có thể giải thích liền mất tánh của âm thanh nên chẳng phải là đối tượng nghe, cũng như các khổ vui, chẳng phải là lia tánh của âm thanh riêng có đối tượng được nghe, cũng như sắc v.v..., vì chẳng phải là tánh của âm thanh. Phần sau cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu thanh chẳng nêu giảng  
Vì sao hiểu duyên sinh?*

*Luận nêu:* Nếu âm thanh được nghe không thể giải thích biểu hiện, tức không nên do danh cú này, trí phát sinh. Chỉ cú và danh là có thể giải thích khẳng định về nghĩa, nên ở xứ này không nói đến văn thân. Lại, nếu ngôn ngữ âm thanh không thể giải thích biểu hiện, tức nên đồng như tiếng vang khác, chẳng có nghĩa là nhân của trí. Nếu như vậy tức không thể nghe âm thanh hiểu rõ nghĩa. Nghe đã hiểu rõ nghĩa tức nên là có thể giảng giải, há không phải là ý thức phát sinh sau nhĩ thức? Dựa vào âm thanh được nghe giả lập cộng tướng, thì chủ thể nêu giảng biểu hiện này dẫn dắt nghĩa phát sinh trí. Lúc ý thức sinh thì âm thanh cùng nhĩ thức cả hai đều đã diệt, cộng tướng dựa vào đâu? Thể của âm thanh đã không có thì cái gì là cộng tướng? Nếu cho niệm lực nhớ lại âm thanh trước đây, tâm cùng dựa theo đó

giả lập cộng tướng, nên tâm tâm pháp đều có đối tượng duyên riêng khác, không tùy theo tâm duyên nên chẳng phải là tâm pháp. Nếu cho cộng tướng không cần dựa nơi âm thanh, chỉ có tâm phân biệt giả tướng kiến lập, vì sao tướng này chỉ thuộc về âm thanh? Nếu nói nhân nơi âm thanh nên có thể phát khởi, thì nhĩ căn, nhĩ thức v.v... há chẳng phải là nhân này? Lại, nhĩ thức phát sinh không duyên với cộng tướng, vì sao nhất định tạo thành nhân lập cộng tướng? Nếu nói như sắc thấy rồi liền tăng thêm, thì điều này cũng đồng với nghi, không thể làm bằng chứng. Nếu nói công lực của các pháp khó suy nghĩ, đã như vậy thì vì sao còn gắng gượng lập cộng tướng? Nếu nói hai tướng cùng dựa vào một tự tướng của âm thanh trước nghe sau ý cùng hiểu rõ, thì tướng của âm thanh đã khác, thể làm sao đồng? Tâm tướng đã khác, thể cũng nên riêng khác. Hai tướng của ý thức là không thể hợp duyên, nên niệm chỉ ghi nhớ những tướng đã giữ lấy trước đây. Nếu niệm nơi cộng tướng của âm thanh không do nghe, thì tự tướng cũng nên không nghe nhưng nhớ hai tướng trước biết rõ riêng, sau có thể hợp duyên. Biết rõ riêng đã không, thì hợp duyên há có? Vì thế cộng tướng chẳng phải thật là chủ thể giảng giải, cũng chẳng phải là âm thanh, nhất định không thể biểu hiện. Tuy tranh luận rộng nhưng lý khó cùng tận, nên dừng việc nói về các việc phụ để suy tìm nghĩa gốc.

Lại nữa, chấp âm thanh cùng với tai hòa hợp, không hòa hợp nên nghe, phần nhiều đồng với việc phá trừ về sắc. Lại, âm thanh cùng với tai hòa hợp nên có thể nghe, lý tất không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Thanh nếu đến tai nghe  
Làm sao hiểu gốc thanh?*

*Luận nêu:* Gốc nghĩa là người nói là nguồn gốc khởi của âm thanh. Nếu âm thanh lia gốc đến nơi tai nghe, vì sao biết được người có thể phát ra âm thanh. Đã hiểu rõ nơi chốn phát ra, âm thanh tất không

đền, cũng không nên nói tai đi tới nơi chốn âm thanh, dụng không có chất ánh sáng, vì sao nhận biết hành? Lại, giải thích biểu hiện về âm thanh không thể hoàn toàn rõ. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Nói lý thanh không gốc  
Làm sao biết hết được?*

*Luận nêu:* Phần vi tế của danh cú lần lượt phát sinh. Tai không nghe tức thì làm sao hiểu rõ tất cả? Cũng không nên nói truy theo niệm nên nhận biết. Niệm tất giống như trước, điều ấy trước đã biện biệt. Không thể lìa niệm tức đột nhiên có thể nhận biết, tức nên không nhờ vào nghe mà ý riêng có thể hiểu rõ. Nếu như vậy thì người điếc nên tự hiểu rõ âm thanh, hoặc người có thể nói thì ngôn âm chẳng có tác dụng. Nếu nói nghe âm thanh theo thứ lớp do sức của duyên dẫn dắt nên hiểu rõ toàn bộ. Điều này cũng không đúng, vì tiếp theo hiểu rõ toàn bộ thì tâm chưa hẳn đã sinh. Nếu nói hiểu rõ toàn bộ thì tất tiếp theo là nghe phát sinh. Điều này cũng không đúng, vì sau thiên nhĩ thông tất phải cách ngăn tâm định mới hiểu rõ toàn bộ. Lại, ý thức còn lại từ sau nghe âm thanh, cũng trải qua nhiều thời gian mới hiểu rõ toàn bộ, nên không thể chấp có âm thanh thật sự giải thích biểu hiện. Trước là tai có thể nghe, sau 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, nên suy xét kỹ về pháp nào để nêu ra tên gọi của âm thanh? Thể của nó thật có, là đối tượng được nghe của tai. Nếu như vậy thì không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Cho đến không chỗ nghe  
Nên chẳng phải tánh thanh  
Trước không mà sau có  
Lý định chẳng tương ưng.*

*Luận nêu:* Thể của âm thanh vị lai chẳng phải là đối tượng được nghe của tai, vì năm căn như mắt v.v... giữ lấy hiện cảnh, thì

âm thanh của vị lai nên chẳng phải tánh của âm thanh, vì chẳng phải là đối tượng nghe. Như sắc v.v... nơi các trần. Nếu âm thanh của vị lai cùng với hiện tại đồng loại, thì hiện tại có thể nghe, pháp kia cũng gọi là âm thanh, nên âm thanh của hiện tại đồng loại với pháp kia, vì pháp kia chẳng phải là âm thanh nên hiện tại cũng chẳng phải là âm thanh. Lại, từ vị lai lưu nhập nơi hiện tại, hiện tại có thể theo pháp kia nói là chẳng phải âm thanh. Vị lai không theo hiện tại lưu nhập, vì sao do hiện tại nói pháp kia là âm thanh? Nếu hiện tại có thể nghe tánh của âm thanh này, nên tánh âm thanh ấy vốn không mà sinh, tức trái với tông chỉ của ông cho trước có tánh của âm thanh. Tánh của âm thanh trước đã có, nên chẳng phải là mới sinh. Đã chẳng phải là mới sinh, thì sau tức nên không diệt. Không sinh không diệt thì tánh của âm thanh nên thường còn.

Lại, âm thanh của quá khứ tức nên chẳng phải là tánh của âm thanh, vì chẳng phải là đối tượng được nghe, như âm thanh của vị lai. Nếu vị lai chẳng phải là âm thanh lưu nhập với hiện tại, nên hiện tại là âm thanh, nói pháp kia là âm thanh, tức nên âm thanh của hiện tại lưu nhập nơi quá khứ. Vì quá khứ chẳng phải là âm thanh nên hiện tại cũng chẳng phải là âm thanh. Nếu như vậy tức nên âm thanh của ba đời tánh cùng đối đãi để an lập đều chẳng phải là âm thanh thật sự.

Lại, âm thanh của hiện tại từ vị lai đến được gọi là sinh, nên âm thanh của quá khứ từ hiện tại đến cũng nói gọi là sinh, tức âm thanh của quá khứ nên gọi là hiện tại, về sau nên lại diệt. Nếu âm thanh của quá khứ từ hiện tại đến được gọi là diệt, nên âm thanh của hiện tại từ vị lai đến cũng nói là diệt, tức âm thanh của hiện tại nên gọi là quá khứ, về sau nên không 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 tán hoại. Sắc v.v... cũng như thế, như lý nên suy xét.

Lại nữa, có người của Số luận chấp trước nói như vậy: Tâm đi đến cảnh xứ mới có thể phân biệt nhận biết. Điều này cũng đồng với

trước đã phá trừ chấp căn đi đến cảnh. Lại, không nên nói tâm lìa nơi căn riêng có khả năng hiểu rõ cảnh. Nên tiếp theo tụng nói:

*Tâm nếu lìa các căn  
Đi cũng thành vô dụng.*

*Luận nêu:* Tâm nếu lìa căn nhất định không thể hiểu rõ. Các pháp như sắc v.v... đi đến cũng vô ích. Nếu không chờ đợi căn, tâm một mình hiểu rõ cảnh thì những người mù điếc tức nên hiểu rõ các trần, hoặc lại nên không có loại người mù điếc. Điều này trước đã biện giải, không giả lập để luận bàn nữa. Lại, nuôi dưỡng các căn, tâm tức sáng suốt lanh lợi, thế nên quyết định tâm không lìa căn. Có người chấp thể của nội tâm hiện bày rộng khắp, chỗ dựa của dụng đều riêng đi đến để hiểu rõ các trần. Dụng tức là hành tướng của cảnh hiện bày nơi tâm. Khởi tức là hiểu rõ cảnh, vậy đi lại là thể nào? Không thể chấp nói hiện bày riêng, hiểu rõ riêng. Chớ cho hiện sắc v.v... hiểu rõ về trần như âm thanh. Lại, tâm không nên lìa dụng hướng đến cảnh, ông chấp thể là hành khắp nơi thì hướng đến phương nào? Lại không phải như vậy. Nên tiếp theo tụng nói:

*Giả như sinh mạng này  
Nên thường không có tâm.*

*Luận nêu:* Tâm nếu hướng theo trần, thể tức không hiện bày khắp, tâm thường đi đến cảnh, ngã nên không có tâm. Nhưng tâm vi tế hằng có trong thân. Các phần vị thường làm như ngủ nghỉ, nhàn nhã tức có những lúc dừng lại. Mộng có thể đạt được, mệt mỏi tăng thêm, nên dẫn phát nhận biết về tâm. Thân nhận giữ, thân xúc chạm hiểu biết. Lại, nếu trong thân thường không có tâm, tức như xác chết, hại nên không tội, dăng cúng tức nên không phước, sẽ đồng với không kiến của ngoại đạo. Có chỗ chấp thể của tâm không hiện khắp không hành, chỉ dụng là có hành tức cũng đồng với lỗi này, vì dụng của tâm thể của tâm không lìa nhau. Lại, nếu thể của tâm đi đến hướng về các trần trước đó, nội thân có xúc chạm nhưng không có nhận biết, nên

siêng suy tư không tổn hại nội tâm. Nếu chấp tâm ấy chẳng phải hợp với tự cảnh, nên như các cảnh khác, cũng không thể nhận biết, tức nên mỗi mỗi tâm nhận biết tất cả cảnh, hoặc mỗi mỗi cảnh tất cả tâm đều nhận biết. Như vậy các tông chấp thật có căn cảnh đều không hợp lý, nên tin chẳng phải là chân thật. Há chẳng phải Đại thừa cũng đồng với lỗi này? Nếu như chấp nhận phần nào chân thật, thì lỗi này tức nên đồng. Như vậy thì sẽ không có các sự việc của thế gian. Vì tưởng điên đảo, cho pháp kia chẳng phải không có, thì tưởng ấy là gì? Nhưng do điên đảo khiến các sự việc của thế gian là có, chẳng phải là không. Tưởng nghĩa là tưởng uẩn. Nên tiếp theo tụng nói:

*Khiến tâm vọng giữ trần  
 Dựa trước thấy dọn nắng  
 Vọng lập nghĩa các pháp  
 Là tưởng uẩn nên biết.*

*Luận nêu:* Lúc tâm mới phát sinh đã giữ lấy các tướng như xanh vàng, như lập dấu hiệu để sau nhớ giữ. Nhận lấy, vượt qua cảnh tướng nơi đối tượng hành của sắc căn nên gọi là tưởng. Do tưởng này, nên thời gian sau có thể nhớ lại rõ ràng các cảnh tướng. Tuy tất cả các tâm đều có tưởng ấy, nhưng quả vị thù thắng nên nói là dựa theo trước. Về sau do nhân minh nên hiển bày trước là có. Tưởng này vọng lập tất cả nghĩa tướng của các pháp thế gian hữu tình vô tình, như dựa theo dọn nắng có tướng nước sinh. Lừa dối mê hoặc tự tâm, cũng vì người khác giảng nói. Do vọng tưởng này kiến lập căn trần cùng các sự việc sai biệt khác ở thế gian. Nhằm vì hiển bày tướng này dựa nơi nhiều pháp mà thành, là giả chẳng phải chân, nên nói là tưởng uẩn. Lại, hiển bày pháp nghĩa sai biệt của thế gian đều do tưởng kiến lập, tức nói là nên biết, há chẳng phải năm thức duyên nơi trần thật có? Tùy theo năm thức hành, ý thức cũng như vậy, tưởng cùng với cảnh giới của các thức tất đồng, sao có thể nhất định nói tưởng là điên đảo? Ai nói các thức duyên nơi trần thật có, nhưng vẫn nạn là vọng? Nên tiếp theo tụng nói:

*Các nhãn sắc làm duyên  
Sinh các thức như huyễn.*

*Luận nêu:* Như các sự huyễn, thể tuy không thật nhưng có thể phát sinh vô số thức vọng. Nhãn v.v... cũng như vậy, thể tướng đều hư giả, như giả hiện để lừa dối người, sinh ra thức vọng khác nên tướng theo đây phát khởi, cảnh há là chân? Căn cảnh đều hư giả, như trước đã thuật đầy đủ. Thức được sinh khởi này cũng lại chẳng phải là chân, nên chỗ hiện bày đều hư giả cũng như sự huyễn, chẳng phải thể của các thức, tức là các trần được hiện bày, chớ cho là đồng với trần kia. Thức không duyên nơi suy lường, cũng không lìa trần mà riêng có Thể của thức. Lìa cảnh của đối tượng hiện bày thì tướng của thức lại không có, làm sao có thể nói thể của thức là thật có? Như có tụng nói: (Tụng này không có trong Bản luận N<sup>o</sup> 1570/1 - ND)

*Kia thường duyên các thức  
Chẳng tức trần đã hiện  
Cũng không lìa trần kia  
Nên tướng không thể lấy.*

Có chỗ nói sự huyễn đều thật chẳng phải hư. Công năng của chú thuật tăng thêm cho các vật gỗ đá, khiến chúng hiện bày cũng như các tướng ngựa xe v.v... Tướng này hoặc dùng âm thanh v.v... làm thể, hoặc thể tức là một phần của thức. Vì phá bỏ chỗ biện hộ giúp kia, nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu chấp là thật có  
Huyễn dụ không thể thành.*

*Luận nêu:* Nếu huyễn là thật, âm thanh v.v... làm thể, như các âm thanh khác nên không gọi là huyễn. Nếu nói sự huyễn mau chóng không dừng, như hóa tác phạm vi thực hiện nên nói là huyễn. Điều này cũng không đúng, vì thể đã là thật có, như các âm thanh khác, sao không gọi là chân? Mau chóng không dừng lại, cũng chẳng phải



là tướng của huyễn. Chớ cho các loại ánh chớp cũng có thể gọi là huyễn. Nếu nói lừa dối mê hoặc thế gian gọi là huyễn, thì tướng của huyễn chẳng phải là hư giả, sao gọi là lừa dối mê hoặc? Nếu nói có thể sinh ra các thứ điên đảo như thường v.v..., tức nên các pháp khác cũng có thể gọi là huyễn. Lại, không nên nói huyễn là một phần của thức, vì tánh chẳng phải là hiểu rõ, há tức là tâm? Hoặc nên là tên gọi khác. Nói nghĩa duy thức, nên tin các pháp đều không lìa tâm, vì sao một tâm thật có nhiều phần. Hoặc nên tin nhận thể của thức chẳng phải là chân thật. Nếu thức là chân thật nhưng thừa nhận có nhiều phần, tức nên tất cả các pháp thể của chúng đều đồng. Nếu thể của thức là một nhưng hiện bày hai phần, như trong dạn nắng hiện giống như có nước, thì không nên nói huyễn là một phần của thức, thể ấy thật có vì thức không có hai phần, chẳng phải chỗ chấp cho nước là phần của dạn nắng, làm sao dụ cho thể của thức là một phân thành nhiều. Nếu như vậy, Đại thừa nói cái gì là huyễn? Tôi đã nói huyễn như thế gian cùng nhận biết. Giác tuệ suy tìm tánh của các sự huyễn, thật sự là không thể đạt được. Lời nói há có thể giải thích? Vì vậy tất cả pháp đều như sự huyễn, trong đó hoàn toàn không một chút gì thật sự có thể đạt được. Như có tụng nói: (Tụng này cũng như Tụng trước đã nói, không có trong Bản luận N<sup>o</sup> 1570/1 - ND)

*Dùng giác tuệ suy tìm  
Tánh các pháp chẳng có  
Nên nói là vô tánh  
Chẳng hý luận nêu giảng.*

Do đó các pháp từ nhân duyên sinh, tánh của chúng đều là không, cũng như sự huyễn. Nếu tánh của các pháp là không nhưng hiện bày giống như có, khác gì dây lụa bao trùm buộc lấy hư không. Lý của pháp tánh như vậy, ông sao ngạc nhiên kinh sợ. Thế sự khó suy lường, loại ấy thật sự đầy đầy. Để chứng minh cho lời ấy, nên tiếp theo tụng nói:

*Mọi việc nơi thế gian  
Hết thấy đều khó lường  
Lý căn cảnh cũng vậy  
Người trí sao kinh sợ?*

*Luận nêu:* Như một từ nghiệp có thể chiêu cảm quả nơi vị lai, trong ngoài không biên giới, tướng của quả sai khác, những người thợ thiện xảo nhất đều không thể làm được. Đó gọi là thế gian khó lường xét thứ nhất.

Lại như hạt giống bên ngoài sinh trưởng mầm cây, vô lượng cành nhánh hoa lá rễ quả, hình sắc xen lẫn nhau, đẹp đẽ nghiêm trang vô cùng. Đó gọi là thế gian khó lường xét thứ hai.

Lại như dâm nữ thân tợ như hàm phân, chín lỗ thường chảy ra các thứ bất tịnh, nhưng người tham dục nhìn thấy liền phát khởi dâm tình. Đó gọi là thế gian khó lường xét thứ ba.

Lại như cây hoa, tên gọi Vô ưu, dâm nữ chạm vào, các hoa đua nở, cành nhánh rũ xuống đung đưa như có tâm ái. Đó gọi là thế gian khó lường xét thứ tư.

Lại như cây hoa, tên gọi Hảo nhạc âm, nghe âm thanh ca nhạc tấu 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 điều ngâm, nghe tiếng chim ca hát tức thì lay động, cành nhánh lá 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 đời, 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 thích cầu đạo quả Bồ-đề Vô thượng, nên chân chánh siêng năng tu tập pháp thiện vi diệu, nhưng khi hành phóng

dật thì bác bỏ cho pháp đều là không. Đó gọi là thế gian khó lường xét thứ tám.

Lại như chán bỏ cuộc sống nơi nhà cửa chật hẹp, đến giữa đạo trảng lại mưu cầu sự việc thế tục, tham đắm tài sắc, tâm không ăn năn xấu hổ. Đó gọi là thế gian khó lường xét thứ chín.

Lại như thân thông phát khởi từ định lực thanh tịnh, diệu dụng vô biên không cùng bị chướng ngại, tùy tâm mong muốn tất cả đều được thành tựu. Đó gọi là thế gian khó lường xét thứ mười.

Vô biên sự việc của thế gian khó suy lường như vậy, căn cảnh có hay không hãy còn là rất dễ, nơi thế tục là 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:

*Các pháp như vòng lửa  
Sự huyền mộng biến hóa  
Như trăng nước, tinh tú  
Dợn nắng cùng mây nổi.*

*Luận nêu:* Như vòng lửa xoay tròn biến hóa là mộng v.v..., tuy hiện bày tợ như có nhưng thật đều là không. Các pháp cũng như vậy, hàng phàm phu ngu tối vọng chấp phân biệt cho là có, thế ấy thật ra là không, khi lìa vọng chấp thì đều không thấy gì. Như người mắt tịnh không thấy hoa đốm, Thánh trí vô vi thấy biết là chân, nên hành tướng của chủ thể duyên, đối tượng duyên đều diệt, như thế là hoàn toàn thuận với Khế kinh đã nói: Đối tượng hành của tâm thức hữu vi chẳng phải là thật, thế nên căn cảnh đều là tục chẳng phải chân. Nào hành do thức như vòng lửa v.v..., chỗ thấy biết của các hàng ngoại đạo chẳng phải là chân, do chấp có không như những thứ huyền hoặc che mắt, muốn cầu Thánh trí phải trừ vọng hợp chân, nên thuận theo pháp giáo thanh tịnh viên mãn của Như Lai.

# ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 8

### Phẩm thứ 6: PHÁ BIÊN CHẤP

Như vậy là đã biện biệt về căn cảnh đều là hư giả, lại vì nhằm trừ sạch mọi cấu uế của biên chấp về câu nghĩa phi chân, nên nói tụng:

*Các pháp nếu thật có  
Nên y tha không thành  
Đã tất y tha thành  
Biết chắc chẳng thật có.*

*Luận nêu:* Nếu tánh tướng của tất cả các pháp là thật có, tức nên không dựa vào cái khác để được thành lập. Các pháp như sắc v.v... đã tất dựa vào cái khác để thành lập, như hai bờ bên này bên kia, nên nhất định chẳng phải là thật có. Hưu Lưu (Thắng Luận) đã chấp về câu nghĩa như thật có v.v..., có v.v... là nhân để được hiển bày. Câu nghĩa như có v.v... lại nhân nơi thật v.v... làm chỗ dựa của chính mình mới có thể phân biệt biết rõ. Lại, các pháp như sắc v.v... chờ đợi từ nhân duyên và ánh sáng v.v... để được hiển hiện. Không thấy có chút pháp nào lấy tự thể làm chỗ nương dựa, nên các trần như sắc v.v... đều chẳng phải là thật có. Nếu nói cùng chờ đợi, tuy lập tên gọi riêng nhưng hai bờ bên này bên kia, thể của chúng là thật có, tức là sắc v.v... nên đồng dụ không thành. Thuyết này là không đúng,

vì sắc v.v... cùng chờ đợi nhưng thể tướng không khác, hai bờ bên này bên kia cùng chờ đợi nhau có khác biệt, nên bờ bên này bên kia chẳng phải tức là sắc v.v..., thể của chúng chẳng phải là thật, đồng dụ được thành. Lại, câu nghĩa như thật có v.v... của tông chỉ kia, nếu không có nhân lập, nên tự như hoa đốm. Nếu có nhân lập, tức nên đồng với sự huyền, do đó không thể chấp thể của chúng là thật có. Trong tông chỉ của Số luận, các pháp như sắc v.v... không lìa các khổ vui, lại dựa nơi khổ vui để thành, khổ vui cũng nên dựa vào cái khác để lập. Nếu không như vậy thì sự chuyển biến tức nên không có, có nhân không nhân đối chiếu đồng như trước đã nói, nên các sắc thanh v.v... thể của chúng chẳng phải là chân thật.

Lại nữa, tông chỉ của các ngoại đạo chấp có bình v.v..., tức là sắc lìa sắc đều không thể thành, vì tất dựa vào cái khác, thì bình v.v... mới có thể hiện rõ, như đồng dụ ở trước, thể ấy chẳng phải là chân thật. Không thể nói: Bình v.v... tức là sắc, bình dựa nơi sắc nên hiện rõ, nên không dựa vào cái khác. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Chẳng tức sắc có bình.*

*Luận nêu:* Chẳng phải tức là sắc, thể có thể lập có bình, vì thanh v.v... cũng thành tự tánh của bình. Sắc chẳng phải thanh v.v... là tự tánh của nó, làm sao có thể lập sắc tức là bình. Thanh v.v... cũng nên chẳng phải tức là thể của bình, nghĩa đồng như phá về sắc, nên không luận bàn riêng. Lại, mỗi mỗi bình lấy nhiều pháp làm thể, sắc v.v... thì không như vậy, làm sao tức là bình? Sắc v.v... tức là bình nên như bình là một. Bình tức là sắc v.v... nên như sắc kia là nhiều, vì thể không thể nói là bình cùng với thể của sắc v.v... đều là thật có tương tức mà thành. Nếu cho lúc thể của sắc phân tán, thể chẳng phải là bình tích tụ tức chuyển biến làm bình, cũng nên vào lúc thể của sắc phân tán, thể là sắc tụ chuyển thành chẳng phải sắc. Nếu lúc sắc tụ cũng là bình cũng là sắc, tức là một pháp nên có hai tướng. Điều

này trước đã phá bỏ. Thế nên thành nhiều, vì vậy bình v.v... chẳng phải tức là sắc v.v...

Có thuyết nói như vậy: Lìa sắc có bình, vì đức thật sự khác biệt, nên không có lỗi này. Bình dựa vào có v.v... mới có thể nhận biết rõ, là giả chẳng phải chân, như trước đã nói. Lại, không thể chấp lìa sắc có bình. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Chẳng lìa sắc có bình.*

*Luận nêu:* Chẳng phải lìa sắc v.v... riêng có câu thật. Các vật như bình lọ, áo quần là chỗ dựa của sắc v.v... Vì sao? Vì các vật như bình lọ, áo quần, nếu chẳng phải là sắc v.v... tức nên như hư không, chẳng phải là chỗ dựa của sắc v.v..., thế thì nên không có các vật như bình lọ, áo quần. Vì đức không chung nên không như ý, ý tất là không, chẳng phải là vô thường, như trước đã phá trừ về ngã, hư không. Thế nên bình v.v... chẳng phải lìa sắc v.v... Hoặc tức, hoặc lìa, nghĩa đã không thành, bình v.v... đều là hư giả, lý nên thành lập.

Lại nữa, bình v.v... sắc v.v... cùng nương dựa nhau mà thành, lý đều không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Chẳng dựa bình có sắc  
Không có bình nương sắc.*

*Luận nêu:* Bình v.v... sắc v.v... thế đều chẳng phải là thật, làm sao nhất định lập chủ thể nương dựa, đối tượng nương dựa? Trong đây dựa vào lời nói hoặc biểu hiện nghĩa của nhân nhằm hiển bày đức thật, nhân quả không thành. Hưu Lưu Tử (Thắng Luận) chấp dựa vào nhân như bình v.v... có quả như sắc v.v... Điều này trái với tỷ lượng. Nghĩa là chẳng phải bình v.v... làm nhân cho sắc v.v..., là đối tượng giảng giải biểu hiện của sắc v.v..., âm thanh, nên tâm giữ lấy sắc v.v... làm cảnh nơi đối tượng duyên, như tánh của sắc v.v... là thường nên không có nhân. Sự của Số luận chấp dựa vào nhân như sắc v.v... nên có quả như bình v.v..., tức cũng trái với tỷ lượng.

Nghĩa là chẳng phải sắc v.v... làm nhân cho bình v.v..., vì không lia pháp kia, vì tánh của vui khổ v.v..., tức như sắc v.v... Kế kia chấp sắc v.v... cùng với tánh có ấy chẳng phải tức, chẳng phải lia. Chẳng phải tức có, nên như sừng thỏ, chẳng phải là nhân như bình v.v... Nếu nói sắc v.v... tức là tánh có, tức đồng với tánh có, thể không sai biệt. Nếu nói các thứ vui khổ v.v... là tánh của sắc v.v..., thì đã thừa nhận là thể đồng, không có lỗi ấy. Điều này cũng không đúng, vì trái với tự tông của ông cho căn cảnh sai biệt, lại có lỗi lầm lớn. Tánh có của ba pháp vui khổ si cũng đồng tức nên không có khác biệt. Nếu nói vui khổ v.v... chẳng phải là tánh có, tức nên như sừng thỏ, thể ấy đều không, sắc v.v... cũng nên đồng với pháp kia là chẳng phải có, vì không lia nhau. Như ba pháp vui khổ si, tức tất cả đều chẳng phải là thật có, nên chẳng phải sắc v.v... là nhân của bình v.v...

Lại nữa, phái Thắng luận nói: Vị kia lập tánh đồng cùng với các pháp là một, nên có lỗi như thế. Tôi lập tánh đồng cùng với các pháp là khác, do cùng khác, nên không có lỗi ấy. Các pháp cùng so sánh có đồng có khác, còn thể của pháp thì riêng biệt, thể nên gọi là khác. Tánh có bao gồm chung nên gọi là đồng. Chung riêng đã khác, nên tướng có khác. Do tướng khác nên ngoài khác có đồng. Nếu như vậy thì câu nghĩa đồng dị tức nên ngoài tánh khác riêng lập có đồng, vì có đồng dị, nên như pháp đã đồng. Nếu nói không như vậy, thì tánh đồng dị này vì cảnh giới khác nên ngoài dị không có đồng, pháp đã đồng kia vì cảnh giới là một, nên ngoài pháp có đồng. Nếu như thế thì các pháp nên có tánh khác. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu thấy hai tướng khác  
Là lia bình có đồng  
Hai tướng đã có khác  
Nên lia bình có khác.*

*Luận nêu:* Nếu thấy các pháp đồng dị cùng khác, tức ở ngoài pháp lập riêng có đồng. Đã thấy các pháp đồng dị khác nhau, nên ở

ngoài pháp lập riêng có dị. Hai tướng đồng dị cùng hiện có khắp các pháp. Dị nên như đồng lia pháp riêng có. Nếu như chấp nhận ngoài pháp có dị có đồng, tức ở đây lại nên có tánh đồng dị khác. Như thế đồng dị lần lượt là vô cùng, tức không thể nhận biết hai tướng sai biệt, vì hai tướng đều hiện có cùng khắp, đều vô cùng. Dị nên như đồng gọi là đồng chẳng phải là dị. Đồng nên như dị gọi là dị chẳng phải là đồng. Do đó ngoài pháp không có đồng dị riêng biệt.

Lại, nếu thật v.v... cùng với tánh có riêng khác tức nên không thể nhận biết thật v.v... là có. Trí dẫn dắt tướng riêng không thể nhận biết kỹ về pháp của tướng riêng còn lại, trước đã biện giải đủ, vì sao thế gian đối với pháp chẳng phải có tánh thật v.v... trên đây để khởi có trí? Nếu nói thật v.v... tuy chẳng phải là tánh có nhưng cùng với có hòa hợp nên khởi có trí, thì pháp thật v.v... tức giả gọi là có, thể chẳng phải là thật có, nên nói là không. Như người nơi vùng biên địa hẻo lánh, đứng yên chịu lạnh tiêu đứng, đại tiện không rửa, không hề xia răng, giả gọi là bò, chẳng phải là trâu bò thực. Thật v.v... cũng như vậy, giả có chân không. Lại, ông nên nói: Cái gì là thật có cùng với cái khác kết hợp nên có, giả nói là có. Nếu nói tánh có là thật có, lý ấy không đúng, vì không sai biệt. Có cùng với thật v.v... đều có trí duyên, vì sao có thể nói một chân một giả? Lại, chân có giả có nên chẳng phải là một, vì trí duyên nơi chân giả cùng khác biệt, như vua cùng với sứ giả của vua. Lại nói thật v.v..., thể ấy đều khác, tánh có là đồng, nên khác biệt so với có. Điều này cũng không đúng. Vì chân thể của thật v.v... cũng không có khác, nhưng có thể công năng nơi tướng v.v... là có sai biệt. Tánh có cũng như vậy, công dụng có khác, vì sao nhất định chấp thật v.v... là có khác. Vì sao? Vì cùng là đối tượng nhận biết nên đều chẳng phải là không, vì đồng có dụng nên cùng tương tự, đều là dị đều là đồng. Thế nên tánh có chẳng phải là lia thật v.v...

Lại nữa, nay nên hỏi về pháp kia. Tánh có ngoài pháp lấy gì làm dụ để nhận biết thật có? Nếu nói thật v.v... như một chỗ dựa,



tướng ấy đều riêng không sinh nhiều trí. Một, nhiều là đồng nên có thể sinh nhiều trí. Pháp cùng với nhiều hợp gọi là một bình, do tướng khác nên thật v.v... chẳng phải là một tức có cùng với pháp là khác nhau, đây là đồng dụ. Nếu như vậy thì bình v.v... chẳng phải là do một trí nhận biết, vì thể chẳng phải là một. Như hai, ba. Nếu nói thể của bình v.v... tuy chẳng phải là một, nhưng hợp với một nên gọi là một, thể thì một này tuy chẳng phải là bình v.v... cùng với bình v.v... hợp nên gọi là bình v.v... Để hiển bày nghĩa ấy, nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu một không gọi bình  
Bình nên không gọi một.*

*Luận nêu:* Ví như một, nhiều cùng với thật kết hợp v.v..., không gọi là thật v.v..., như vậy thật v.v... tuy cùng với một kết hợp, tức nên không gọi là một, lại cùng nhau kết hợp nên nghĩa không sai khác. Thế gian không nên gọi một là bình v.v... Hoặc lại lúc thật v.v... cùng với một kết hợp làm thành một tướng, hay là sẽ không như thế? Nếu thành một tướng, tức nên tổn hại thật v.v... Do tướng của một, nhiều, thể chẳng phải là thật. Nếu tổn hại thật thì một nhiều nên không. Do nhiều tất dựa vào thật v.v... để thành. Nếu nói thật v.v... không thành một tướng nên chẳng phải một trí một lời được hiểu rõ. Tuy kết hợp với pháp kia nhưng vì thể chẳng phải pháp kia, như hư không kết hợp với con người, đều khác biệt về trí và ngôn từ. Nếu như giáo grom kết hợp với con người, tuy khác so với con người, nhưng được gọi là con người. Lý ấy không đúng, vì đây chỉ là giả nói. Nếu nói thật v.v... gọi là một, cũng là giả nói, lý lại không đúng, vì một là không thật. Nếu nói một, nhiều là một thật, lý cũng không đúng, vì trí và ngôn từ đồng nhau. Nếu nói một, nhiều bao gồm khắp thật v.v..., thì thật v.v... không như vậy, nên chẳng phải một chân thật. Lý cũng không đúng, vì trước đã phá trừ. Nghĩa là không nên cho đây là đối tượng duyên của một trí. Thật v.v... cũng nên chẳng phải là chân thật có sai biệt.

Đối với thật v.v... nêu trên, khởi nhiều trí, ngôn từ. Đã nói là giả, nên đối với nhiều trí, ngôn từ của thật v.v... nêu trên, đối chiếu cũng có thể như thế. Trí, ngôn từ cùng đọi nhau nên cả hai không khác biệt, làm sao có thể nói là một giả một chân? Vì vậy lập luận nói: Chỗ chấp về thật v.v... chẳng phải là chân thật v.v..., vì nhiều trí nhiều ngôn từ là cảnh của đối tượng hành, như một, hai. Chỗ chấp về một v.v... chẳng phải là chân vì có nhiều thể, nên thật cùng trí, ngôn từ là cảnh của đối tượng hành, cũng như thật v.v... Thế nên tất cả thể của chúng chẳng phải là chân thật. Lại, nhiều cùng với thật đã từng có lúc không hòa hợp, vì sao lại nói bình hợp với một nên nói bình là một? Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Bình, một từng không hợp  
Bình nên không gọi một.*

*Luận nêu:* Thật ở nơi xứ không, một ở ngay trong thật. Xứ đã không đồng há có thể gọi là hòa hợp? Tức nên một, nhiều không biểu hiện một bình. Do xứ không đồng, như hai số v.v... Hoặc nói như vậy: Chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa có Thể cùng hiện hữu khắp nên gọi là hợp. Điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu sắc khắp nơi thật  
Sắc được gọi là đại  
Đối luận nếu chẳng khác  
Nên làm rõ nghĩa tông.*

*Luận nêu:* Nếu đức của sắc v.v... hiện hữu khắp nơi chỗ dựa là thật, tức nên như thể của thật cũng được gọi là đại. Xứ như địa, thủy v.v... là rộng nên đã được gọi là đại. Sắc v.v... cũng như vậy, làm sao chẳng phải là đại? Lại, đức của các sắc nên có hình thể chướng ngại, vì xứng hợp với địa v.v... nên cũng như các đại chùng địa, thủy v.v... Tức là sắc v.v... không dựa vào cái khác để thành. Có hình thể chướng ngại, như chỗ dựa là thật cùng có hình thể chướng

ngại, xứ tức nên không đồng. Thật cùng với đức nên chẳng phải là nhân quả. Các loại như vậy, lỗi lầm rất nhiều. Tông của ông đã lập liền là tan hoại. Nếu nói đức của sắc v.v... thuộc về câu nghĩa nên không có hình thể chướng ngại. Điều này cũng không đúng, vì dịch luận chẳng phải thứ khác, tức nên nói rõ về nghĩa của tông. Đối với thứ khác, dịch luận tự nêu bày vô nghĩa. Trong pháp Phật của tôi, thông duệ dũng mãnh là người thấy chân lý. Đối với sáu loại câu nghĩa nơi tông của ông như lời cuồng mê tâm không tiếp nhận cung kính, hoàn toàn dứt bỏ vì đâu có ích gì. Hoặc lại lúc sắc v.v... dựa vào địa v.v... làm chuyển biến một phần, cũng như những vui khổ, là chuyển biến hiện bày khắp chăng? Nếu chuyển biến một phần, tức nên trên một thật có đức không đức, có màu xanh vàng không có màu xanh vàng, những lỗi như thế. Nếu nói chuyển biến hiện bày khắp thì các đức của sắc v.v... cũng nên gọi là đại, cùng với xứ của thật là đồng, cũng như các đại chủng địa, thủy v.v... Thật ở trong không, đức ở trên thật, chỗ dựa vào điều khác, vì sao xứ đồng? Ý tôi không nói: Đồng dựa vào một xứ, chỉ nói đức thật, thể cùng hiện hữu khắp nương dựa vào không lượng v.v... nên nói xứ đồng. Nếu đức gọi là đại, nên lại có đức, nhưng đức không có đức, vì thế không gọi là đại. Dịch luận chẳng phải là thứ khác, nên làm rõ nghĩa của tông.

Đối với thứ khác dịch luận tự nêu bày vô nghĩa. Hoặc lại trong ấy ngôn từ tuy nêu vấn nạn về đức, đồng với thật gọi là đại, nhưng ý là vấn nạn về thật. Đồng với đức không có hình thể, vì xứ đó đồng, cũng như sắc v.v... Tông của tôi cho các đại chủng địa, thủy v.v... đều có hình chất vì sao đồng với đức, không có hình thể chướng ngại? Dịch luận chẳng phải thứ khác, nên làm rõ về nghĩa của tông. Đối với thứ khác, dịch luận tự nêu bày vô nghĩa. Hoặc lại cho sắc v.v... cùng với quả thật ấy là đồng, dựa nơi nhân thật hòa hợp mà sinh. Trong các nhân thật, thể của quả đều hiện bày khắp vì xứ không sai biệt, đức tức nên như thật, cũng lập tên gọi là đại. Thật nên như

đức, là không lập tên gọi là đại. Nếu nói tông của tôi thật đại chẳng phải là đức nên không thể cùng đối chiếu. Lý đó không đúng. Địch luận chẳng phải thứ khác, nên làm rõ nghĩa của tông. Đối với thứ khác địch luận tự nêu bày vô nghĩa. Hoặc lại cho tông kia nêu hạn lượng cực vi là nhỏ, lúc các cực vi hòa hợp phát khởi quả thô, vì quả thô cùng với xứ nhân không khác, nên cực vi cùng với sắc nên thành đại thô. Sắc cùng với quả thô nên thành cực vi. Nếu nói tông của tôi cho nhân nhỏ quả lớn sắc không có hình lượng, lý cũng không đúng. Địch luận chẳng phải thứ khác, nên làm rõ nghĩa của tông. Đối với thứ khác, địch luận tự nêu bày vô nghĩa.

Như vậy là đã nói về có. Nhiều sắc v.v... lia thật nên có nhiều thể. Các vấn nạn có lỗi về tánh đồng dị ấy, như có, tức nên ngăn chặn về cùng. Đức như nhiều thứ khác. Đức không chung cùng nghiệp sai khác, như phá chấp về sắc v.v..., nên ở trong các thật đều chuyển biến riêng. Thắng Luận đã chấp chỉ có nơi ấy làm nhân cho tâm thức, ngôn thuyết, hiển bày các pháp có. Dùng lý suy cứu đều không thể thành, vì vậy không nên chấp. Lại nói tụng:

*Năng tướng các hữu, số  
Hiển sở tướng không thành  
Ngoài ra lại không nhân  
Nên các pháp chẳng có.*

*Luận nêu:* Đã biện biệt về tánh có, số và sắc v.v... không thể hiển bày có từ chỗ dựa là pháp. Ngoại trừ điều này thì không có nhân quyết định khác, có thể chứng tỏ thể của các pháp là thật có, vì không thể không có nhân mà lập các pháp có. Chớ cho là có đối tượng lập nên tất cả đều thành, nên không thể nói các pháp là thật có, tức nên tùy theo thể tục giả nói chẳng phải là không có. Chỉ có điều này không lỗi mới có thể thực hiện việc suy cứu, khác với điều ấy thì trái vượt tông chỉ của mình đối với thể tục. Tông của Huru Luru (Thắng Luận) cho thật v.v... chẳng phải có, vì chẳng phải tánh có, cũng như

hoa đốm. Tánh có cũng không vì chẳng phải là thật, tức như sừng thỏ, nên đều là hư giả.

Lại nữa, ngoại đạo Số Luận nói: Các pháp không chờ đợi tánh có, số v.v... nhưng có thể nhận biết rõ, vì thế các lỗi nêu trước đối với tôi không có. Để phá bỏ ngôn thuyết ấy, lại nói tụng:

*Lìa biệt tướng không bình  
 Vì Thể bình chẳng một  
 Mỗi mỗi chẳng phải bình  
 Thể bình cũng không nhiều.*

*Luận nêu:* Thể tướng của các thứ sắc hương vị không đồng, đối tượng hành của căn riêng chẳng phải là cảnh của căn khác. Lìa các pháp kia không có bình riêng, nên như sắc v.v... thể của bình chẳng phải là một. Đã không chấp nhận là một, thì thể của bình nên nhiều. Mỗi mỗi chẳng phải là bình thì sao lại nhiều thể? Tánh tướng của sắc v.v... lần lượt không đồng, há có thể đều thành thể của một loại bình? Nếu mỗi mỗi pháp, thể ấy đều là bình, lúc cùng hòa hợp có thể gọi là nhiều thể. Đã không có nghĩa này thì thể của bình chẳng phải là nhiều. Cũng không nên nói thể của bình là thật có, nhưng không thể cho là một là nhiều, vì như lông rùa sừng thỏ chẳng phải là thật có, há không phải sắc v.v... hợp thành quân lính rừng cây, nói là một nhiều, bình cũng nên như vậy. Ở đây chỉ có thể tục giả nói là quân lính, rừng cây, trong đó đều không có thể thật của quân lính, rừng cây. Nếu chấp là thật có, tức nên như phá trừ về bình. Ông cũng không nói có riêng quân lính, rừng cây. Lại, các sắc thanh hương về nghĩa không cùng hợp, vì thế không thể nói hòa hợp làm bình. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Thể xúc chẳng có không  
 Hợp với thể có xúc  
 Nên các pháp như sắc v.v...  
 Không thể hợp làm bình.*

*Luận nêu:* Hợp nghĩa là thể ấy lần lượt cùng tiếp xúc. Ở đây chỉ có xúc, nghĩa là địa thủy v.v..., sắc thanh hương vị, chẳng phải thuộc về xúc, làm sao cùng tiếp xúc, hoặc là xúc tiếp xúc với xúc? Đã không có xúc, nghĩa hòa hợp không thành. Như không có xúc, tư, rốt cuộc không có nghĩa hòa hợp. Nếu nói sắc v.v... có nghĩa cùng tiếp xúc, nên thuộc về xúc, cũng như địa v.v... thì chỉ có Thể của xúc, đồng loại cùng hợp với các trần như sắc thanh, nhất định lý không hợp, hợp tức liền mất tánh như sắc v.v... Nếu như chấp nhận sắc v.v... tụ tập gọi là hợp, nhưng tánh của sắc v.v... rốt cuộc chẳng phải thật sự là bình. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Sắc là một phần bình  
Nên thể sắc khác bình  
Phần có đã là không  
Phần một làm sao có?*

*Luận nêu:* Sắc v.v... tụ tập gọi chung là bình. Sắc chỉ có một phần, lý chẳng phải là thể của bình, không thể dùng bình làm một phần của bình. Như vậy, các pháp như thanh hương đối chiếu cũng nên như thế. Mỗi mỗi chẳng phải là bình, vì đều là phần của bình. Phần của bình như thế, lý cũng không thành. Phần có đã là không, thì phần là phần của ai? Sắc v.v... mỗi mỗi thể ấy chẳng phải là bình, ngoại trừ điều này lại không có thể của bình chân thật. Do thể của bình là không, nên phần của bình cũng không, há các trần như sắc thanh, thật là phần của bình? Những vật như quân lính, rừng cây, giả nói là có, phần và phần có, tức lia đều khó nghĩ bàn, nên tùy theo chỗ thấy biết của thế gian để nói, không thể nương vào những thứ nhỏ nhặt để suy cứu sự chân thật đó. Lại, nếu thể của sắc v.v... thật là bình thì tất cả nên là bình. Nên tiếp theo tụng nói:

*Tánh của tất cả sắc  
Tương như sắc không khác*

*Chỉ một loại là bình  
Chẳng có lý nào khác.*

*Luận nêu:* Các vật như bình chậu, áo quần, quân lính v.v... là đối tượng nương dựa trong sự, chủ thể nương dựa như sắc v.v... về tánh tướng là không sai khác. Nếu thể của sắc v.v... đều thật là bình, thì các áo quần, quân lính v.v... cũng nên đều là thể của bình, tức là sắc v.v... như cùng chấp nhận là bình. Hoặc chỗ chấp về bình tức nên chẳng phải là thể của bình, tức là sắc v.v... nên như những áo quần, xe cộ. Sắc v.v... không nên đồng mà có dị. Dựa vào đây để kiến lập các loại như bình khác nhau. Tông của ông lại cho không có tánh đồng dị, nên không do phân vi tế sắp đặt có sai biệt, khiến tướng của các bình ấy có sai khác, vì đồng lấy sắc v.v... làm tự tánh. Bình v.v... không nên khác đối với sắc v.v..., vì trái với chỗ chấp về nhân quả là một của chính mình. Như các loại bình chậu, áo quần cùng có lỗi không khác, sắc v.v... cũng như vậy, tức là một bình. Lại, không nên nói sắc khác còn hương vị không khác với bình v.v... Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu sắc khác vị hương  
Không khác đối với bình  
Bình nên tức như vị  
Sắc nào phải tức bình.*

*Luận nêu:* Bình v.v... đã dùng vị v.v... làm thể, nên như vị v.v... cùng với sắc có khác, do đó không thể nói sắc khác với vị v.v... Vì không khác với bình v.v..., nên lý cùng trái nhau. Cũng không thể nói mỗi mỗi hương vị cùng với sắc v.v... khác, nhưng không khác với bình v.v..., vì bình v.v... tức là dụng. Các pháp như sắc v.v... dùng làm tự thể, vì tánh không riêng biệt.

Như vậy là đã biện biệt về các pháp như sắc v.v... cùng với bình v.v... là một, nghĩa ấy không thành. Nay sẽ hiển bày nói về các pháp như sắc v.v... cùng với bình v.v... là khác, lý ấy cũng không thành. Nên tiếp theo tụng nói:

*Bình đã là không nhân  
 Thể nên không thành quả  
 Vì nếu khác với sắc  
 Bình nhất định là không.*

*Luận nêu:* Thể của các đại như địa v.v... bao quát các thứ sắc thanh v.v... mà thành, nên nhân của năm đại tức lượng chỉ có năm loại. Đó là bao quát lượng của thanh thành nơi không đại. Lại thêm lượng của xúc thành phong đại. Lại thêm lượng của sắc thành hỏa đại. Lại thêm lượng của vị thành thủy đại. Bao quát chung cả năm lượng thành địa đại. Đại so với bình v.v... là đồng thể cùng thành, như lượng có thể thành nên quả đồng loại. Nếu khác với sắc v.v... thì bình v.v... không có nhân. Đã không có nhân thì thể nên chẳng phải là quả. Do tất cả quả phải chờ đợi nhân mới thành. Thế nên nếu nói bình v.v... khác với sắc, tức nên bình v.v... chẳng phải là quả chẳng phải là nhân. Vì chẳng phải là sắc v.v... nên như lông rùa, sừng thỏ. Lại chẳng phải là cảnh của căn, vì chẳng phải là nhân quả. Sắc căn nơi đối tượng hành luôn có nhân quả, ở đây chẳng phải là nhân quả thì căn không thể hành. Hoặc lại nên không có các pháp như bình v.v..., vì chẳng phải là nhân quả, như con của Thạch nữ. Tự tánh chấp nhận nhân tư duy, ngã chấp nhận quả, căn đã hiển bày, không có lỗi bất định. Như thế là Số luận đã lập bình v.v..., hoặc một, hoặc khác đều không thể thành tựu.

Lại nữa, ngoại đạo Thắng Luận nói: Phần vi tế của gạch ngói v.v... sinh ra bình v.v..., nên bình v.v... có nhân. Đã có nhân thì thể tức là quả, có nhân là quả thì thể ấy chẳng phải là không. Điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nhân của bình nếu có  
 Đáng làm nhân của bình  
 Nhân của bình đã không  
 Làm sao sinh ra bình?*



*Luận nêu:* Phần vi tế của gạch ngói v.v... dựa vào pháp khác thành, sao có thể làm nhân sinh ra bình v.v...? Không thấy thế gian dựa nơi khác để lập, chẳng phải tự có pháp để có thể tạo nhân khác, há không có hạt giống v.v... tuy dựa vào nơi khác để lập nhưng có thể làm nhân sinh ra mầm? Điều này đồng với vấn nạn về có, chẳng phải là biện hộ giúp cho lỗi ở trước. Thế gian cùng nhận biết, sao có thể dẫn đến vấn nạn được. Chỗ chấp của ông khác với điều nhận biết của thế gian, nên ở trong đây đồng với vấn nạn về có kia. Thế gian đã nhận biết các pháp nương vào thứ khác sinh rồi, không lại sinh nữa, không dựa vào nơi khác để lập, do tự có lực, tức có thể tạo nhân khác. Ông chấp là không đúng. Vì dựa vào cái khác thành pháp cho đến khi chưa hoại diệt, tức luôn dựa vào cái khác trụ. Nhân nếu diệt không còn thì quả tức tùy theo đó diệt, nên chỗ chấp của ông khác với sự nhận biết của thế gian, không có Thể, không có khả năng há sinh ra quả khác? Hoặc pháp có nhân, có Thể, có khả năng, tức có thể sinh ra pháp khác có nhân khác. Ông chấp những cực vi của gạch ngói v.v... làm nhân, hoặc phần còn lại làm nhân, điều này đều chẳng phải là có, vì không có nhân nên thể của gạch ngói không có. Không Thể, không dựa sao có thể sinh ra quả? Trong tông của Luận kia, nhân có hai loại, đều có thể sinh ra quả, là thường và vô thường. Các nhân vô thường tất dựa vào thường để lập. Vì thường chẳng phải là có nên vô thường cũng không. Không có nhân vô thường, thì quả do gì mà có? Vì thế nhân quả kia đều không thể thành.

Lại nữa, có nơi nói như vậy: Bình v.v... gạch ngói v.v... là các vật hòa hợp, từ xưa đến nay nhân quả đồng loại lần lượt nối tiếp theo chủng loại không đồng, thể của chúng thật có một nên có thể thấy biết. Điều này cũng không đúng. Vì các vật hòa hợp thứ lớp phân tích đều quy về nơi sắc v.v... Sắc v.v... như trước đã biện biệt là chẳng phải có, vì sao lại dựa vào đây có các vật hòa hợp. Vật hòa hợp này là một và có thể thấy biết đều như trước đã phá trừ, không nên trở lại

chấp trước. Lại, lúc các pháp như sắc v.v... cùng hòa hợp không có một thể. Nên tiếp theo tụng nói:

*Lúc sắc thanh hòa hợp  
Trộn không thành các hương  
Vì hòa hợp một thể  
Nên như bình đều không.*

*Luận nêu:* Lúc sắc v.v... hòa hợp, trộn không lần lượt biến đổi thành hương v.v..., nên tuy hòa hợp nhưng không thành một thể. Chớ cho xả bỏ tướng riêng thì sẽ mất tên gọi như sắc v.v... Do nhân duyên này hòa hợp một thể tức nên như bình v.v..., thể ấy thật không có. Nghĩa là như bình v.v... lia các pháp như sắc v.v... thì không có thể riêng khác. Một thể không thành thì hòa hợp cũng như vậy, vì chẳng phải lia sắc v.v... mà có thể riêng, nên thể không thành một. Lại, lúc hòa hợp, mỗi mỗi phần vi tế chẳng phải hòa hợp nên như chưa hòa hợp, hay không hòa hợp thành một phần vi tế tức không nên đều gọi là hòa hợp. Chớ cho trong một hòa hợp có nhiều thể hợp, thể nên thể hòa hợp chẳng phải là thật có. Lại, vật hòa hợp nhất định dựa vào sắc thành, thể của sắc hãy còn không thì hòa hợp sao có? Thể của sắc là không, nên tiếp theo tụng nói:

*Như lia nơi sắc thanh  
Thể bình thật là không  
Thể sắc cũng nên thể  
Lìa phong nên chẳng có.*

*Luận nêu:* Nên biết, trong đây bốn đại tạo sắc nên đều gọi là sắc có tướng biến hoại. Tướng của sắc biến hoại do các đại tạo tác hợp thành, nên lia các đại tạo, không thật có tánh. Ở đây không thể chỉ có một là sắc. Chớ cho chỉ riêng một thứ này biến hoại chẳng phải những pháp khác. Lại cũng không nên cho tất cả là sắc. Chớ nói tất cả sắc đều đồng một thể. Thể nếu có khác tức nên mất tánh của sắc. Không thể một tánh mà có rất nhiều thể. Chớ cho tất cả các pháp

đều đồng một tánh, thế nên gọi là sắc nhưng không thật có thể. Chỉ nương vào các đại như phong v.v... giả lập tên gọi của sắc. Như thể của sắc là hư giả, thì thọ tướng v.v... cũng như vậy. Các tướng như lãnh nạp suy ra thể thật là không, chỉ có danh tướng hư giả của thể gian. Nếu không có các đại tạo tác, làm sao thể gian có các vật như lửa có công dụng nấu nướng thiêu đốt? Lại, nếu tất cả đều không thật có thì những chỗ an lập tức nên không thể thành được. Tôi không nói thể dụng của các pháp là không có, chỉ nói luận của ông đã lập đều là không. Nghĩa là thể gian đã nhận biết thể của các sắc thọ tướng v.v... có dụng như nấu nướng, thiêu đốt v.v..., tất cả chẳng phải là không có. Nếu những phạm phu ngu tối phân biệt điên đảo khởi kiến chấp về thể dụng, thì tôi nói là không, chẳng phải các bậc Thánh thấy như vậy là có, vì vọng tình đã chấp đều không có.

Lại nữa, ngoại đạo Thắng Luận nói: Hỏa là chủ thể thiêu, địa là đối tượng được thiêu, thể của chúng là chân thật, các dụng như đun nấu cũng chân thật có. Sắc v.v... biến đổi thành thực hiện rõ nên có thể nhận biết. Nay nên vấn nạn: Đối tượng thiêu đốt của lửa là gì, là làm ấm áp hay là gì khác? Ông nên xét kỹ để trả lời. Đều chấp nhận, đâu có lỗi, cả hai đều không đúng. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Nóng tức là tánh lửa  
Không nóng làm sao đốt  
Vì thể củi là không  
Là lửa này chẳng có.*

*Luận nêu:* Hơi nóng chẳng phải là đối tượng thiêu đốt vì tức là tánh của lửa. Đối với dụng tự có hiện bày sự việc cùng trái nhau. Lại, trong tông của ông cho đối tượng thiêu chẳng phải là nóng, vì vậy không nên chấp nóng là đối tượng thiêu. Cũng không nên nói đối tượng bị thiêu đốt là địa (đất), vì chẳng phải là tánh nóng, cũng như thủy, phong (nước, gió). Củi là đối tượng thiêu, vì đối tượng thiêu không có, thể của củi là chẳng phải có. Thể của củi đã là không, thì

lửa dựa vào gì để lập? Lửa tắt dựa nơi củi để được sinh khởi. Đối tượng bị thiêu đốt là củi hết, nên lửa không. Chủ thể thiêu đốt, đối tượng bị thiêu đốt đã cùng chẳng có, thì sắc v.v... thành thực biến đổi há thật có? Cho nên chấp thật có chủ thể thiêu đốt, đối tượng bị thiêu đốt và các dụng như thiêu đốt chung nấu đều không hợp lý.

Có nơi nói tụng này không chỉ phá trừ về đại địa là đối tượng bị thiêu đốt của ngoại đạo Thắng Luận, nhưng còn là phá trừ chung những ngôn thuyết về các pháp như địa v.v... tánh chẳng phải là ấm nóng, thể chẳng phải là đối tượng được ấm nóng. Nói như thế là không đúng, vì tánh chẳng phải là ấm nóng, đã không đồng dụ, nên không thành nhân, tức không thể nói: Như phần vị chưa thiêu đốt, sắc của địa v.v... tu tập, chẳng phải là đối tượng được thiêu đốt. Ở trong tụ kia luôn có tánh ấm nóng, tướng khác tùy theo nên cũng gọi là đối tượng bị thiêu đốt. Các pháp như vui khổ tùy vào chỗ dựa là thân, do lửa biến chuyển đổi khác, cũng gọi là đối tượng bị thiêu đốt, nên pháp của vô sắc giới đã dẫn dắt địa dưới nơi đời trước cũng gọi là đối tượng bị thiêu đốt. Do đó chẳng phải nhân ấy đã dẫn khởi đồng dụ. Nếu như là đồng dụ, thì lý cũng không đúng. Vì thiêu đốt chẳng phải là tên gọi thiêu đốt, vì chỉ có vật xúc chạm, thể gian cùng thừa nhận nên chẳng phải là pháp khác. Ở đây chẳng phải là tên gọi thiêu đốt, tuy chung cho pháp khác nhưng hạn cuộc nơi đồng loại, như chẳng phải là ngôn thuyết thật. Lại, người Tiểu thừa không chấp thật có các pháp như đối tượng bị thiêu đốt, nên đâu cần phải phá trừ. Nếu nói phá trừ về đối tượng bị thiêu đốt của thế tục thì trái với thế gian sao thành tỷ lượng.

Lại nữa, ngoại đạo Ly hệ nói lời như vậy: Cực vi của địa đại và vật của quả khác, tuy chẳng phải là lửa nhưng cùng với lửa hợp, do lửa xen tạp, nên tợ như tướng ấm nóng hiện bày. Nhưng địa v.v... kia là chân thật, chẳng phải là thiêu đốt, vì khác với tánh ấm nóng, cũng chẳng phải là không thiêu đốt, vì tợ như tướng thiêu đốt. Tuy đều

không thể nói nhưng thật là đối tượng bị thiêu đốt. Điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nóng khác xen nên thành  
 Vì sao không thành lửa  
 Nếu nóng khác không thành  
 Do pháp lửa nên không.*

*Luận nêu:* Nếu địa đại v.v... do lửa xen tạp nên thật sự thành tánh ấm nóng, nên khiến thành lửa, vì thuộc về ấm nóng xúc chạm, như hỏa đại thật sự. Nếu lửa kia xen tạp không thành tánh ấm nóng, do lửa làm nhân sinh ra biến đổi thành thực, các pháp khác với xúc chạm cũng nên không có, như lửa không thể sinh ra xúc chạm nóng ấm khác. Nếu các pháp như sắc v.v... không biến đổi thành thực thì cái gì có thể thiêu đốt chung nấu và đun nấu nơi cái gì? Vì vậy những sự thiêu đốt chung nấu v.v... đều chẳng phải là thật có. Lửa chẳng phải là thật sự có thể thiêu đốt, vì thuộc về xúc, như địa đại v.v....., địa chẳng phải thật sự là đối tượng bị thiêu đốt, vì thuộc về xúc, như hỏa đại v.v..., chủ thể chung nấu, đối tượng được chung nấu căn cứ theo đây để phá trừ. Thế nên chỗ chấp kia, lý ấy là không thành.

Lại nữa, nên hỏi kỹ lần nữa: Tông của Thực mẽ tê (Thắng Luận sư) cho cực vi của các lửa là có củi hay không? Là không lại còn phi lý, nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu lửa nhỏ không củi  
 Nên lia củi có lửa.*

*Luận nêu:* Nếu cực vi của lửa lia củi mà có, lửa lớn đồng với cực vi kia nên không nhờ vào củi. Nếu không nhờ vào củi tức nên không có công dụng như thiêu đốt, chung nấu, như cực vi của lửa. Nếu như vậy tức nên mất tánh của lửa, không có công dụng thiêu đốt, đun nấu, như các đại địa, thủy, phong. Không thấy nơi thế gian có lửa không có công dụng thiêu đốt đun nấu và lia bỏ đối với củi như vậy.

Do đó cực vi của lửa tắt dựa vào củi mà có, như hiện thấy lửa nung dựa nơi củi. Hoặc nên tin biết cực vi chẳng phải là lửa, vì không có dụng của lửa, cũng như lông rùa, có cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Lửa nhỏ có củi thêm  
Nên không còn lửa nhỏ.*

*Luận nêu:* Nếu cực vi của lửa luôn cùng với củi kết hợp tức nên gọi là lửa lớn, thì cái gì gọi là cực vi? Vì ở nơi tắt cả thời cùng với củi kết hợp, nên như lửa lớn mất tánh của cực vi. Địa cùng với pháp kia kết hợp cũng không thành cực vi. Những đại chủng khác cũng nên như thế, vì đồng chủng loại. Tức nên quyết định không có một cực vi. Sắc pháp đã vậy thì tâm pháp cũng như thế, vì tâm và tâm pháp đều sinh diệt. Lại, thể của tất cả các pháp là một đã không thành. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Lúc quán kỹ các pháp  
Không một thể thật có.*

*Luận nêu:* Các pháp hữu vi chờ đợi nhân duyên mới thành, tích tập mà sinh, tích tập mà diệt, không có một pháp nào thể của nó tồn tại riêng. Nơi trong một thể, lại dần dần phân tích, cho đến cực nhỏ cũng còn nhiều phần. Nếu thể của các pháp chẳng phải là một nên là nhiều, thì điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Một thể đã chẳng có  
Nhiều thể cũng nên không.*

*Luận nêu:* Nếu như trước có một, sau tích tập thành nhiều, một thể hãy còn không, nhiều thể sao có được? Lại, ông chấp một nhờ nơi duyên sinh nhiều, một thể đã không, nhiều thể há có? Một thể chẳng phải có, trước đã luận đầy đủ, thể nên nhất định không có nhiều thể chân thật. Tuy luận kia đã chấp một ngã tồn tại độc lập, nhưng thể hiện có đủ khắp cùng với nhiều ngã kết hợp. Lại, nhiều pháp hợp làm

một thể không thành. Một đã không thành, thì nhiều do đâu để lập? Há chẳng phải hư không riêng một không hai, thế gian đều cùng hiểu rõ là một thể chẳng? Thế gian cùng nhận biết là giả chẳng phải thật. Chỗ chấp của ông thật sự chẳng phải là thế gian cùng nhận biết, làm sao nhận biết được hư không là một thể, vì chỉ là giả có. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu pháp lại không khác  
Ông cho là một thể  
Các pháp đều ba tánh  
Nên một thể là không.*

*Luận nêu:* Nếu cho các pháp lại không có pháp khác kết hợp, chỉ có một pháp tồn tại riêng lẻ gọi là một, thì trên mỗi mỗi thể của các pháp như hư không v.v... đều có ba tánh, nghĩa là có một vật. Có nghĩa là đại có. Một nghĩa là một số. Vật nghĩa là loại vật, tức là tùy theo một trong ba thứ *thật đức nghiệp*, nên trên mỗi mỗi pháp như hư không v.v... đều có ba tánh. Nếu không như vậy, thì trên hư không v.v... có một trí ngôn, tức nên không thể khởi, do đó không có một pháp tồn tại riêng lẻ, làm sao có thể nói thật có một thể? Nếu nói có một đều là biểu hiện về thật v.v..., nên chỉ thật v.v... gọi là có một vật, tức là có một hay không có một, nên không thể khởi có một trí ngôn. Nếu nói là giả nêu nên không có lỗi ấy, thì điều này cũng không đúng, vì trước đã phá trừ. Nghĩa là trí ngôn v.v... cái gì chân cái gì giả, tức nên đều là chân, hoặc đều là giả. Lại, tất cả các pháp về tướng tuy khác nhau, nhưng có thể được mang tên là thật hoặc đức hoặc nghiệp, thế nên giả nêu, lỗi ấy càng sâu rộng, trọn không thể trừ bỏ. Một thành ba mắt. Một có ba tánh. Một thể không thành. Một đã không thành thì ba cũng chẳng có. Vì vậy các pháp chẳng phải là một chẳng phải là nhiều, nhưng nói một nhiều là giả, chẳng phải chân.

Hoặc có cách giải thích khác: Một pháp thành ba. Nghĩa là nói một pháp, chọn lấy cái khác là chẳng phải một. Chẳng phải một là

hết sức tóm lược, gọi là hai loại. Chọn lấy hai và trước tức thành hai tánh. Thể của pháp căn bản, lấy làm thứ ba, nên tất cả pháp đều có ba tánh. Nay nên nêu câu hỏi: Chọn hai lấy một chính là tự tâm phân biệt có khác, làm sao khiến pháp thành ba tánh? Lại, chọn hai loại trước càng thành một kia, vì chẳng phải hai, chẳng phải nhiều, nên gọi là một, thế thì lập một trở lại phá bỏ ba kia, sao gọi là dùng ba phá trừ một?

Lại có cách giải thích khác: Một pháp thành ba, chọn lấy ba đời quá khứ, vị lai, hiện tại vì chẳng phải có. Như không có tên gọi v.v... nên chọn lấy cái khác để lập tên gọi. Ở đây chọn lấy ba đời không có, nên thành ba tánh. Cách giải thích này là phi lý. Vì sao? Vì loại khác nhau là vô biên, há chỉ có ba thứ? Chọn không lập có, không chẳng phải chỉ là ba. Chọn có lập tên gọi thì có vượt quá số ngàn, vì sao chỉ nói một pháp thành ba? Lại, cùng lựa chọn phân biệt chỉ ở nơi tự tâm, hoặc ở nơi danh ngôn, đâu quan hệ đến thể của pháp, nên cách giải thích này không có khả năng phá trừ.

Lại có giải thích nói: Thường trước đã phá trừ, nay ở đây chỉ phá trừ về chấp có vô thường. Chỗ chấp vô thường đều có ba tánh, là sinh, trụ 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, vui và xả tất không đồng thời. Thời đã không đồng thì thể tướng cũng khác, sao gọi là một pháp tánh ấy có ba? Lại, nếu nói sinh không gián đoạn tức là diệt, thì nên nói hai tánh, sao có thể luận bàn ba? Lại, lúc sinh diệt, trước sau đều khác, như đời quá khứ, vị lai không gọi là một pháp, làm sao vẫn nặn nói một pháp hai tánh? Do đó cách giải thích này lý cũng không thành.

Lại có nơi giải thích: Các pháp hữu vi tốt cùng ở nơi một niệm, vì ở trong một niệm có tánh thời phần của nhiều sát-na, như Lạp phục v.v... Nói ba tánh, là hiển bày tánh chẳng phải là một, không chỉ có ba. Điều này cũng không đúng. Vì thời phần trước sau chẳng



phải là một pháp, làm sao có thể nói một pháp có ba? Thế nên như giải thích trước là tối thắng. Các pháp mỗi mỗi chẳng phải là một chẳng phải là nhiều, tùy theo thế tục nên nói có nhiều có một. Các pháp thế tục tùy theo tình ý của thế tục, giả lập là có, không nhận giữ việc suy cứu. Những người có trí đối với pháp thế tục, nên tùy thuận nói có, chớ nên cố chấp nơi tầm tư. Nếu có tầm tư nơi các pháp thế tục, cầu tìm tánh tướng ấy không khác gì có người tay cầm đèn đuốc đi vào nhà tối cầu tìm tánh tướng của bóng tối. Vì sao? Vì các pháp thế tục cũng như bóng tối huyền hoặc, do các duyên tạo thành không nhận lấy việc suy xét cầu tìm. Cầu tìm tức tán hoại.

Lại nữa, vì hiển bày chỗ chấp của thế gian về các pháp đều chẳng phải là chân thật, cùng làm rõ chỗ chấp của ngoại đạo là không đồng, nên tiếp theo tụng nói:

*Có, chẳng có cùng không  
 Một, chẳng một cùng bất  
 Tùy thứ tự phối hợp  
 Người trí hiểu chẳng chân.*

*Luận nêu:* Tất cả câu nghĩa như sắc v.v... của thế gian là đối tượng biểu hiện của danh ngôn, là đối tượng nhận biết của tâm tuệ, tình chấp chẳng đồng, lược nêu có bốn loại, là có, chẳng có, cùng chấp nhận, cùng không chấp nhận, tùy theo thứ lớp nên nhận biết, phối hợp với bốn loại tà chấp, là một, chẳng phải một, cùng chấp nhận, cùng không chấp nhận. Ngoại đạo Số luận chấp tánh là có v.v... cùng với các pháp là một, tức nên có câu nghĩa. Chấp này chẳng phải là chân thật. Vì sao? Vì nếu các sắc như xanh vàng cùng với tánh của sắc là một, tức nên như tánh của sắc thể ấy đều đồng. Âm thanh như năm nhạc cùng với tánh của âm thanh là một, nên như tánh của âm thanh thể ấy đều đồng. Các loại hương vị xúc cũng nên như thế. Các căn như nhãn nhĩ cùng với tánh của căn là một, nên như tánh của căn thể ấy đều đồng, nên mỗi mỗi căn giữ lấy tất cả

cảnh, nên mỗi mỗi cảnh đối diện với tất cả các căn. Lại, tất cả pháp cùng với tánh có là một, nên như tánh có thể ấy đều đồng. Lại, khô vui si cùng tư ngã, cùng với tánh có là một, nên như tánh có thể ấy đều đồng. Thế thì tông của ông về chỗ lập sai biệt đều không thành tựu, nên chỗ chấp kia quyết định chẳng phải là chân thật. Ngoại đạo Thắng luận nói về tánh có v.v..., cùng với pháp chẳng phải là một, tức nên chẳng phải có câu nghĩa. Điều này cũng chẳng phải chân thật. Vì sao? Vì nếu sắc như xanh vàng cùng với tánh của sắc khác nhau, nên như âm thanh v.v... chẳng phải là đối tượng hành của mắt. Âm thanh v.v... cũng như vậy. Khác với tánh của âm thanh nên như sắc v.v... chẳng phải là cảnh của nhĩ, tỷ v.v...

Lại, tất cả các pháp chẳng phải là tánh có, tức nên như sừng thỏ, thể ấy vốn không, thế thì nên đồng với luận về không, vô ngã. Hoặc đồng với tông của Sư tà kiến nơi đạo khác, há chẳng phải tánh có không phải tức là các pháp? Pháp tuy chẳng phải có, nhưng là có có chẳng? Pháp của đối tượng nương dựa không có, thì chủ thể nương dựa há có? Lại, trên tánh có không có tánh có riêng khác, nên không gọi là có. Các pháp còn lại tuy có tánh có nhưng chẳng phải là tánh có, tức thể ấy nên không. Thế thì tất cả câu nghĩa đã lập đều không thể thành, liền đồng với ngoại đạo tà kiến bài bác cho là không. Vì vậy chỗ chấp kia quyết định không phải là chân thật. Ngoại đạo không hổ thẹn chấp tánh như có v.v... cùng với các pháp kia cũng một cũng khác, nên đối với câu nghĩa là cũng có cũng chẳng phải có. Điều này cũng chẳng phải là đúng. Vì sao? Vì nếu tánh có v.v... cùng với sắc v.v... là một thì đồng với lỗi của Số luận, cùng với sắc v.v... là khác thì đồng với lỗi của Thắng Luận. Hai loại một, khác, tánh tương trái nhau nhưng nói là thể đồng, thì lý không thành lập. Một nên chẳng phải một, tức là khác nên như khác. Khác nên chẳng phải khác, tức là một nên như một. Một, khác đã không thành, thì có chẳng phải có làm sao lập? Một, khác cùng sai biệt mà nói thể đồng, thì tất cả pháp

đều nên không sai khác. Tướng khác đã không thì tướng một sao có? Vì thế hai tướng một khác cùng đối đãi để lập. Nếu cho một pháp đối đãi không đồng nên gọi là một khác, tức nên một khác cả hai đều chẳng phải là chân thật. Hoặc tùy theo hai tướng nhất – giả nơi một pháp đều cùng trái nhau, cùng nói là chân, tất không hợp lý. Thế nên chỗ chấp kia quyết định chẳng phải là chân thật.

Ngoại đạo tà mạng chấp tánh như có v.v... cùng với các pháp kia chẳng phải là một chẳng phải là khác, nên nơi câu nghĩa là chẳng phải có chẳng phải là chẳng phải có. Điều này cũng chẳng phải là đúng. Vì sao? Vì nếu tánh có v.v... cùng với pháp chẳng phải là một thì đồng với lỗi của Thắng Luận, cùng với pháp chẳng phải là khác thì đồng với lỗi của Số luận. Lại, tướng một khác nơi thế gian cùng nhận biết là có, chỉ riêng ông bài bác cho là không, tức có lỗi trái với thế gian. Lại, ông đã nói chẳng phải một khác, lời ấy chỉ là để ngăn chặn hay là để biểu hiện riêng có? Nếu để biểu hiện riêng có tức nên không thể cùng phủ nhận. Nếu chỉ là để ngăn chặn tức nên không có chỗ chấp. Có ngăn chặn có biểu hiện, lý đều trái nhau. Không biểu hiện, không ngăn chặn thì lời nói trở thành hý luận. Ông chấp tánh tướng của các pháp chẳng phải là không, nhưng nói cùng phủ nhận chỉ vì nhằm tránh lỗi, thì lời cùng phủ nhận ấy cũng không nên luận bàn, vì tánh tướng của các pháp là trái với tông của ông. Nếu tánh của các pháp mỗi mỗi đều chẳng phải, thì lời nói cùng chẳng phải này cũng không nên nói. Vì lời nói nêu ra tất có cùng chẳng phải là tánh. Tức là các ông nên luôn buộc lưỡi, phát ngôn liền hoại tông chỉ của luận mình. Im lặng cũng không thành, do cùng là chẳng phải. Nói ra hay im lặng đều có lỗi. Khổ đến thế là cùng! Ai là người có trí lại không thương xót. Thế nên chỗ chấp kia quyết định chẳng phải là chân thật. Như vậy, bốn thứ ngoại đạo ở thế gian, tà luận, ác kiến nhiều loạn hủy hoại tâm, hư vọng suy tìm tánh tướng của các pháp đều không đúng lý chỉ tranh nhau chấp trước rồi ren, ở trong

các pháp khởi lên bốn thứ hủy báng là có, chẳng có, cùng chấp nhận, cùng phủ nhận, tăng thêm giảm bớt, hý luận trái nhau. Vì vậy chỗ chấp của thế gian chẳng phải là thật.

Lại nữa, các hàng ngoại đạo dựa theo tề ma, ác hữu, tà luận, ác kiến khác nhiều loạn hủy hoại tâm, đối với các pháp hư giả của thế gian dẫn khởi vô số suy tư, vọng chấp làm chân, đối với cái giả nối tiếp cho là chân thường, tích tập trong giả chấp làm thật có. Để hiển bày nghĩa này, nên lại nói tụng:

*Với pháp giả nối tiếp  
 Ác kiến gọi chân thường  
 Tích tập trong pháp giả  
 Tà chấp nói thật có.*

*Luận nêu:* Các hành hữu vi trước diệt sau sinh, từ vô thủy đến nay lần lượt nối tiếp. Sinh diệt biến dị vi tế khó nhận biết, nhân quả liên nhau trạng thái như một. Hàng ngu phu ác kiến cho là chân thường. Tà chấp hỗn loạn lần lượt cùng phủ báng bài xích. Các pháp như sắc v.v... nương dựa vào nhân duyên, hư giả tập thành đều không có thể thật. Vi tế tích tụ hợp kín khó phân, nhiều phần hòa đồng tưởng chừng như một. Ngu phu chấp giữ nói có thể thật. Điều căn cứ theo một đường cùng nối lên tranh luận cùng nhau. Lại, ở trong cái giả tích tập nối tiếp, không thấu đạt phần vị của các môn chỉ là giả có, chấp chặt về vô số nghĩa loại chẳng đồng, chấp trong một pháp có nhiều tánh thật. Tự tánh mê muội sai biệt như thế đều do ác kiến, tà chấp sinh khởi, duyên theo đầy luân hồi nơi các nẻo, các cõi, nhận chịu đủ các khổ không có kỳ hạn thoát khỏi. Thế nên cần phải trừ diệt ác kiến, tà chấp, tin hiểu các pháp do nhân duyên hợp thành, là giả chẳng phải chân, lý không diên đảo.

Lại nữa, vì hiển bày các pháp do nhiều duyên tạo thành, chẳng phải một, chẳng phải thường, không ngã, không pháp, cũng như huyền hóa, tình có lý không, là tục chẳng phải là chân. Nên lại nói tụng:

*Các pháp chúng duyên thành  
Tánh yếu không tự tại  
Hư giả dựa khác lập  
Nên ngã pháp đều không.*

*Luận nêu:* Các pháp hư giả do nhiều duyên tạo thành, khởi trụ dựa vào cái khác, nên thể không tự tại, niệm niệm sinh diệt do nhiều phần tích tập thành, chẳng phải một chẳng phải thường cũng như huyễn hóa. Phạm phu ngu tối chấp là có, người trí thông đạt nhận biết là không, nên ở trong ấy là không ngã không 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 là không. Vì thế biện biệt về duyên thành, hiển bày cả hai đều vô ngã.

Lại nữa, có nơi nói: Tự, danh, cú kết hợp, giải thích hiển hiện tự tâm, chỗ mong muốn nêu nghĩa mỗi mỗi đều sai biệt. Tuy không thể giải thích nhưng lúc hòa hợp có thể có chỗ biểu hiện. Nếu nghĩa chẳng phải có thì giải thích cũng nên là không. Đã có thể giải thích nêu bày nhất định nên có nghĩa. Nhằm phá cái chấp ấy, nên tiếp theo tụng nói:

*Quả, chúng duyên hợp thành  
Lìa duyên không quả khác  
Nhu vậy hợp với quả  
Các Thánh hiểu đều không.*

*Luận nêu:* Tụng này ý nói: Các pháp vô vi chẳng phải từ các duyên tạo thành, cũng như hoa đóm, thể dụng đều không, như trước đã nói rộng. Các pháp hữu vi do từ nhiều duyên tạo thành, như đối tượng hành tác của sự huyễn nên thể dụng không có thật. Các duyên hòa hợp tạo thành quả, quả không lìa duyên. Như nhiều cây tạo thành rừng, nên rừng chẳng khác cây. Duyên kết hợp thành quả là thuận theo thể tục để nói, trong lý thắng nghĩa không có sự việc như vậy. Nên các bậc Thánh thông hiểu tất cả đều không. Vì sao? Vì danh

ngôn, câu nghĩa đều từ văn tự tạo thành. Văn tự lại thu tóm nhiều phần làm thể. Mỗi mỗi phần do nhiều sát-na tạo thành. Sát-na trước sau không có nghĩa hòa hợp. Niệm trước cần diệt niệm sau mới sinh. Sinh có diệt không, lý ấy là quyết định. Không cùng với có nghĩa hợp không thành. Hai thời trước sau, có cũng không hợp, vì thời phần khác nhau, cũng như quá khứ và vị lai. Nghĩa hợp đã không, phần của văn tự sao có? Phần của văn tự hãy còn không, thể của văn tự há thành? Thể của văn tự đã không, thì danh cú chẳng phải có. Văn tự danh cú không có, thì nghĩa hợp không thành, làm sao có thể nói văn tự danh cú kết hợp, có thể giải thích biểu hiện về nghĩa? Nhưng các thể gian tùy theo tự tâm biến hiện, cho là có nhiều tự hòa hợp làm danh. Lại nói nhiều danh hòa hợp làm cú. Nghĩa là danh cú này có thể có đối tượng giảng giải. Chủ thể và đối tượng giảng giải đều do tự tâm biến hiện. Các tâm biến hiện, về tình thì có về lý thì không. Bậc Thánh ở trong đó đều thấy biết như thật. Thế nào là thấy biết? Nghĩa là thấy các pháp kia đều là do thức tâm hư vọng của phàm phu ngu tối phân biệt chỗ tạo thành là giả, chẳng phải là thật, tục có chân không. Tùy thuận thể gian theo phương tiện nói là có. Cho nên tất cả chủ thể giảng giải, đối tượng giảng giải, theo tục thì có theo chân thì không, không nên cố chấp.

Lại nữa, nơi các đối tượng duyên là không, vô ngã kiến, có thể mau chóng thành tựu hành tác tự lợi, lợi tha. Vì sao? Vì phàm phu ngu tối đối với cảnh chấp có ngã ngã sở, sinh tử luân hồi. Bậc Thánh ở trong ấy thông đạt lý không, vô ngã, mau chóng chứng đắc thường lạc, có thể khéo hành lợi tha, vì thế nên tu pháp không, vô ngã kiến, khiến tự lợi viên mãn, diệu dụng vô cùng. Để hiển bày sự thấy biết này là con đường chủ yếu đúng đắn của hành nghiệp tự lợi lợi tha, nên nói tụng:

*Thức là chủng các hữu  
Cảnh là chốn thức hành*

*Lúc thấy cảnh vô ngã  
Chứng các hữu đều diệt.*

*Luận nêu:* Thức có thể phát sinh các nghiệp chướng phiền não, do ba thứ ấy nên có sinh tử luân hồi, vì thế nói thức tâm là chủng tử của các hữu, có thể dẫn dắt hữu sau có được tên gọi thức thực. Như vậy thức tâm duyên nơi sắc v.v... khởi, không có cảnh nơi đối tượng duyên thì thức tất không sinh. Nếu có thể quán xét đúng đắn cảnh là vô ngã, vì đối tượng duyên là không nên chủ thể duyên cũng không. Chủ thể, đối tượng đã dứt bật thì các khổ cũng theo đấy diệt, chứng đắc Niết-bàn tịch tĩnh trong mát không ảnh tượng. Lúc đạt đến quả vị này gọi là tự lợi viên mãn. Chư vị theo bản nguyện tạo lợi ích cho người khác, an trụ trong quả vị này hóa hiện công dụng không cùng tận, cũng khiến cho những loài có tâm thức chứng đắc Niết-bàn này. Vì thế, người muốn cầu phương tiện chân thật tạo lợi ích thù thắng cho mình và người, cần phải siêng năng chân chánh tu tập kiến giải không, vô ngã.

Lại có cách giải thích khác: Thức là chủng tử của các hữu. Nghĩa là trong trụ xứ thức có các thứ huân tập tạo thành tập khí của các nghiệp, nên vô minh hữu ái tùy đó tăng thêm, có thể chiêu cảm sinh tử luân hồi trong ba cõi. Thức là chỗ dựa, nên nói là thức. Cảnh là đối tượng hành tác của thức, tập khí trong thức do chấp nơi cảnh giới như sắc v.v... huân tập tạo thành, tùy theo cảnh giới bị trói buộc, vì là chỗ dựa nên gọi là đối tượng hành. Lúc thấy cảnh vô ngã, nghĩa là lúc không có ngã kiến, quán xét tánh tướng của tất cả cảnh đều không. Chủng tử của các hữu đều diệt, do không có ngã kiến nên vĩnh viễn đoạn trừ tất cả vô minh, hữu ái là hai loại tùy miên. Do hai loại này là nhân phát khởi nghiệp, cùng có thể tưới nhuận nghiệp khiến sinh quả. Đoạn trừ hai thứ này thì quả của nghiệp không sinh. Bây giờ, các thứ hý luận cùng những thứ phiền não hiện có, chủng tử cùng diệt, nên gọi là đều diệt, chẳng phải tất cả chủng loại thức đều

không. Vì sao? Vì Thánh đạo phát khởi chỉ diệt trừ tất cả tập khí, hý luận phân biệt hư vọng, khiến pháp hữu lậu hoàn toàn không sinh. Một loại hữu tình, vì không nương vào các pháp vô lậu, nên cũng đều đoạn dứt. Một loại hữu tình, do lực của bản nguyện đã nhận giữ, nên các thức vô lậu nối tiếp không dứt, có thể làm nơi chốn nương dựa cho vô biên công đức như những vô ngại biện thù thắng thâm diệu rộng lớn. Lại do sức tăng thượng của thức v.v..., nên tác dụng của các thần thông viên mãn rất ráo, tự nhiên nối tiếp đến cùng tận đời vị lai. Như vậy đều do hành lực của bản nguyện dẫn phát, công đức tự lợi, lợi tha là vô cùng vô tận, khiến các loài hữu tình thành thực giải thoát, diệu dụng vô cùng đến tận đời vị lai. Thế nên phải tu tập quán xét lý không, vô ngã, xả bỏ các thứ biên chấp.

## HẾT - QUYỂN 8



# ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 9

### Phẩm thứ 7: PHÁ TƯỞNG HỮU VI

Lại nữa, đã phân biệt làm rõ về căn cảnh vô ngã, nay sẽ biện giải chung về tướng hữu vi là không. Nghĩa là các pháp hữu vi như sắc tâm v.v... đều có đủ ba tướng hữu vi là sinh trụ diệt. Vì sinh là đứng đầu nên trước sẽ phá dứt sinh. Tướng sinh đã mất thì trụ diệt theo đấy trừ bỏ. Có nơi nói thể của quả vốn không mà sinh, vì phá trừ lời ấy nên nói tụng:

*Nếu vốn không mà sinh  
Trước không sao chẳng khởi?*

*Luận nêu:* Các nhân như chủng tử v.v... đến phần vị biến hoại, có thể dẫn dắt các quả như mầm v.v... khiến sinh. Nếu trong các nhân vốn không có các quả, vì sao mầm v.v... đến phần vị này mới sinh? Ở phần vị sau như trước, quả tức nên không khởi, ở phần vị trước như sau thì quả cũng nên sinh. Lại, từ nhân này nên sinh ra quả kia, hoặc nên quả này từ nhân kia sinh. Nếu nhân đây kia không có quả kia đây nhưng lại không sinh, thì lực của nhân kia đây cũng nên không sinh, vì đồng với gốc không. Nếu như vậy thì tất cả nhân quả đều không có, tức trái với nhân quả đã nói của tự tông. Có nơi nói Thể của quả vốn có mà sinh. Vì phá bỏ lời nói đó, lại nói tụng:

*Vốn có mà sinh ra  
Sau có lại nên sinh.*

*Luận nêu:* Nếu trong các nhân vốn có các quả, vì sao mầm v.v... về sau không lại sinh? Phần vị sau như nay, thì quả nên lại khởi. Phần vị nay như sau, thì quả không nên sinh. Lại, quả xưa nay trong nhân có Thể, vì sao ở phần vị này mới nói là sinh? Nếu nói đến lúc này mới được hiển bày, tức hiển bày không lia thể nên gốc chẳng phải là không. Ở phần vị nay như trước cũng tức nên không hiển bày. Trước đồng với phần vị này nên hiển bày chẳng phải là không. Hiển bày gốc chẳng phải là không, nay lại hiển bày, thì sau tức nên lại hiển bày. Thế thì nghĩa vốn có cùng với sinh là vô cùng và lại trái nhau. Nói quả vốn có, sinh tất không thành, đã không có sinh thì nghĩa của quả liền mất. Nghĩa của quả đã mất tức không có nhân, là trái với nghĩa có nhân quả của tự tông.

Lại nữa, Luận cho quả trước không có nói lời như vậy: Quả hoặc trái với nhân, nên chẳng phải cùng có. Lời này phi lý. Nên tiếp theo tụng nói:

*Quả nếu thường trái nhân  
Trước không chẳng hợp lý.*

*Luận nêu:* Ngoại đạo Thắng Luận nói: Quả hoặc trái với nhân, hoặc không trái với nhân. Quả trái với nhân thì hợp trái nơi nghiệp, quả hợp sau sinh, vì nghiệp trước đã diệt. Lại, pháp trái nhau lược nêu có hai loại: Một là có thể gây chướng ngại. Hai là có thể tạo hoại diệt. Sau nghĩa là đức hợp hoại diệt nhân của nghiệp. Đầu tức là đức hợp gây chướng ngại nhiều lớp, khiến cho sự phát khởi suy tàn nơi nghiệp là không có. Như vậy đức hợp thể ấy là chưa có nên không thể trái với nghiệp đã phát khởi trước. Chưa thấy ở thế gian không thể lại có thể trái ngược. Ông không nên nói: Đức hợp cùng với nghiệp như kẻ tù cùng với việc bị hành hạ đều có trái nhau. Chớ nên trái với tự tông, nhân quả không cùng hành. Nếu chấp nhận một

niệm nghiệp và hợp cùng có thì sau cũng nên như vậy, vì không sai biệt, liền trái với tự luận và thể gian các cùng nhận biết. Do đó không nên nói: Quả trước chẳng phải là có.

Lại nữa, Luận cho quả trước là có nói lời như vậy: Trong tất cả nhân, thể của quả trước đã có. Điều này cũng phi lý. Nên tiếp theo tụng nói:

*Quả lập nhân không dụng  
Trước có cũng không thành.*

*Luận nêu:* Ngoại đạo Số Luận cho: Trong tất cả nhân, thể của quả trước đã có. Điều này cũng không đúng. Do sinh quả hiển bày quả, nên nói là nhân thể của quả xưa nay đã sinh đã hiển bày thì nhân tức không có tác dụng. Vì sao? Vì thể cùng với hiển bày sinh không lìa nhau, nên như thể ấy từ gốc chẳng phải là không, gốc có hiển bày sinh thì nghĩa của nhân chẳng phải là có. Vì nhân chẳng phải là có nên nghĩa của quả không thành, tức trái với tự tông lập có nhân quả.

Lại nữa, các pháp lúc sinh thì nghĩa không thành, không nên nhất định chấp là các pháp có sinh. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Lúc này chẳng có sinh  
Lúc kia cũng không sinh  
Lúc này kia không sinh  
Lúc nào sẽ có sinh?*

*Luận nêu:* Lúc quả đã có thì thể ấy có, như pháp vốn có, nên không gọi là sinh. Lúc quả chưa có, vì thể ấy không, như pháp nhất định không, cũng không gọi là sinh. Lại, pháp dụng của các quả phát khởi gọi là sinh, thể ấy đã không, dụng dựa vào đâu để lập? Lại, có thể sinh ra quả, nên nói là nhân. Thể của quả đã không thì nhân từ đâu phát khởi? Đã không có chôn phát khởi thì nghĩa của nhân không thành. Nghĩa của nhân không tồn tại, thì quả từ đâu xuất hiện? Ngoại trừ hai phần vị này lại không có lúc sinh, nên nhất định không sinh

như hư không v.v... Lại, nếu chấp thể của pháp luôn là có, nhất định không gọi là sinh, vì không có chôn phát khởi. Dụng tuy có khởi, ở nơi vị lai này không có nên chẳng sinh, hiện tại đã có thì tự tông không chấp nhận. Trừ hai phần vị này không có lúc nào sinh riêng. Thế nên không sinh, lý ấy là quyết định.

Hoặc ngoại đạo Thắng Luận chấp nhiều thật làm nhân, tích tập cùng sinh một quả đức hợp. Lúc thiếu các duyên thì đức hợp chưa có, do đó nên nói: Lúc này không sinh. Lúc đủ các duyên thì đức hợp đã có, do đầy nên nói: Lúc kia không sinh. Vì lúc đầu hợp thì thể hợp nên có, tức nên như phần vị sau không được gọi là sinh. Phần vị sau đã sinh, nên không sinh nữa, có thể không gọi là sinh. Phần vị trước không như vậy, gọi là sinh, đâu có lỗi gì. Sau, nếu không sinh quả nên trái với thật, nhưng ông không chấp nhân, quả thật trái nhau. Chướng ngại, trái nhau nên đức hợp trái với nghiệp, không trái với thật. Trước đã lược nêu rõ, ngoại trừ lúc này lúc kia, lại không có phần vị khác, thế nên đức hợp quyết định không sinh. Như thế, sắc v.v... nương nhờ vào nhân thật, lúc nhân thật chưa có, thể của quả chưa có, do đó nên nói: Lúc này không sinh. Lúc nhân thật đã có, thể của quả đã có, do đó nên nói: Lúc kia không sinh. Vì lúc đầu có, nên sắc v.v... có, nên như phần vị sau không được gọi là sinh, lìa lúc này lúc kia lại không có phần vị khác, cho nên sắc v.v... quyết định không sinh. Như thế đức hợp gây chướng ngại nhiều lớp, khiến cho sự suy tàn nơi nghiệp kia không sinh. Ở đây, có thể tạo chướng cho thể lúc có lúc không. Nghiệp kia không sinh, căn cứ theo trước nên nói: Lìa lúc có lúc không lại không có phần vị khác, nên nghiệp đọa lạc v.v... quyết định không sinh.

Hoặc ngoại đạo Số Luận chấp nhân như sữa v.v... biến thành quả như lạc v.v..., nên nói là sinh. Thể của nhân lúc có thì tánh của nhân chưa biến đổi, do đầy nên nói: Lúc này không sinh. Nếu vào lúc ấy, tánh của nhân đã biến đổi liền mất tánh của nhân, nên không gọi

là nhân. Thể của quả lúc có thì nhân tức thành quả, do đó nên nói: Lúc kia không sinh. Nếu vào bấy giờ thể của quả sinh, tức nên phát khởi từ pháp khác, chẳng phải tức là nhân thành. Ngoại trừ lúc này lúc kia lại không có phần vị khác. Vì vậy lạc v.v... quyết định không sinh. Nhân của tự tánh v.v... thành quả như các đại v.v... Dựa theo đấy để suy cứu đều chẳng phải có sinh.

Lại nữa, đối tượng được sinh không có, nên nghĩa của sinh không thành. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Như sinh nơi tự tánh  
Nghĩa sinh đã là không  
Nơi tánh khác cũng vậy  
Nghĩa sinh đâu thành có?*

*Luận nêu:* Tông nói thường có cho năm uẩn như sắc v.v... Ngoại đạo Số luận thì cho ba đức như vui v.v... do lúc các pháp sinh không khiến tự tánh có biến dị, nên nghĩa sinh không thành. Vì lúc pháp chưa sinh, tất cả dụng của sinh đều chưa có, nên nghĩa sinh không thành. Lúc các pháp sinh, vì không khiến tha tánh có biến dị, nên nghĩa sinh không thành. Các pháp sinh rồi, vì tất cả dụng của sinh đều đã dứt, nên nghĩa sinh không thành. Không thể nói tướng dụng của sắc v.v... và vui v.v... có biến đổi, nên gọi là sinh. Vì vào lúc sinh, thì dụng của tánh và tướng, hoặc một hoặc khác đều có lỗi, vì trái với tông chỉ. Cũng không thể nói tự tánh của sắc v.v... và vui v.v... có biến đổi nên gọi là sinh. Chớ nên cho vào lúc sinh thì tự tánh của sắc v.v... và vui v.v... biến đổi thành thọ v.v... và khổ v.v...

Có nơi nói như vậy: Luận cho quả trước có, có lỗi như trước nên nghĩa sinh có thể là không. Luận cho quả trước không, vì nhân duyên hòa hợp nên Thể của quả sẽ thành, nghĩa sinh nên có. Lúc quả sắp thành thì Thể ấy chưa có, làm sao có thể nói quả từ duyên sinh? Vì nhận biết nhân có khả năng sẽ trở thành thể của quả, như nói nấu

cơm nên nói là quả sinh. Nếu như vậy, sinh nên gọi là giả chẳng phải chân vì lúc sắc v.v... sinh hãy còn chưa có. Như thế giả nêu lý cũng không trái, vì lúc sinh không có, nhưng về sau mới thấy. Nếu như vậy, đến phần vị thấy mới có thể gọi là sinh, vì vào lúc thấy mới nói là sinh. Không hiểu rõ ngôn lý làm sao hỏi? Tuy nói lúc thấy chẳng phải là lúc thấy sinh, vì nói nhân nơi thấy sinh chẳng phải là nhân sinh. Vì sao lúc sinh không có thấy này? Vì thấy là không, nên nhận biết lúc sinh là không. Không biết nghĩa lý làm sao trả lời? Há không phải thấy là không nên gọi là không có thấy. Sao có thể đem câu hỏi để trả lời như thế. Nếu như vậy nên có hỏi đáp là vô cùng, vì không thấy và thấy không nói nên là vô tận. Lại cũng không thể nói không có là sinh, vì không tự như hoa đóm nên trái với lý sinh. Đến phần vị hiện có cũng không gọi là sinh, vì có tự như không là trái với lý sinh. Do đối tượng sinh không có nên nghĩa sinh không thành.

Lại nữa, kẻ chấp có sinh nói lời như vậy: Quả có ba thời, trước sau sai biệt sắp thành tác dụng, và lúc cuối cùng hiển bày điều kia không thành. Nên tiếp theo tụng nói:

*Ba vị đầu giữa sau  
Trước sinh chắc không thành.*

*Luận nêu:* Luận cho quả trước không có, vào lúc chưa sinh thì ba phần vị không thành, vì không có không sai khác. Phần vị đầu, giữa, sau dựa vào có nên hiện rõ, lúc chưa sinh thì thể là không làm sao có thể lập? Hoặc nên chấp nhận là quả chưa khởi, chẳng phải là không có, vì thấy ba thời kia chỉ dựa vào có. Luận cho quả trước là có, vào lúc chưa sinh thì ba phần vị không thành, vì có – không sai khác. Thể của có không sai khác nhưng tướng dụng chưa phát khởi, làm sao có thể nói ba thời có khác nhau? Lại, ba phần vị này đã không đồng thời, thì sinh cũng không thành. Nên tiếp theo tụng nói:

*Hai, hai đã là không  
Một một làm sao có?*

*Luận nêu:* Ba phần vị đầu giữa sau cùng đợi nhau mà thành. Hai – hai đã không có thì một một há có? Cũng không thể nói ba phần vị là đồng thời, vì tên gọi đầu giữa sau nương vào thời để lập. Lại không thể nói ba thời cùng có. Chớ cho ba thời này có lỗi cùng tạp loạn. Ông cũng không chấp nhận ba phần vị là đồng thời. Cho nên một thời có thì hai thời kia nhất định là chẳng có. Nếu nói giác tuệ đối với các pháp như sắc v.v..., quán sát hai – hai thời lập mỗi mỗi phần vị, thế thì ba phần vị là giả có chân không, trái với tông chỉ của thầy ông cho ba thời là thật có. Thế nên ba phần vị chỉ là giả chẳng phải chân, không nên nhất định chấp quả có ba phần vị.

Lại nữa, các pháp như sắc v.v... quyết định không sinh, vì nhân duyên có thể sinh không thành lập. Sinh ấy quyết định từ tự, từ tha, từ cả hai kết hợp cả ba nhân duyên đều không thể. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Chẳng là nơi tha tánh  
Chỉ từ tự tánh sinh  
Chẳng từ khác và cùng  
Nên sinh chắc chẳng có.*

*Luận nêu:* Một pháp một thời tự là nhân quả, nên lý không thành, vì chẳng phải từ nơi tự sinh. Nếu trong một thể có hai tướng khác biệt, nói là nhân quả, thì nghĩa của tự không thành. Tự nói ngăn chận tha, hiển bày quả của tự tướng theo nhân khởi, cái gì gọi là tự sinh? Lại, thể như tướng nên không thành một. Tướng như thể ấy nên không thành hai. Do đây chỗ nêu một thể hai tướng, nói là nhân quả, lý tất không thành.

Lại, nói tự sinh là dựa vào nghĩa sinh hay không dựa vào nghĩa sinh? Nếu dựa vào nghĩa sinh, tức chẳng phải tự sinh. Còn nếu không dựa vào nghĩa sinh, thì nên đồng với cây cối, tiếng vang đâu có thể biểu hiện định rõ là các pháp tự sinh.

Lại, nói tự sinh là dựa vào tuệ sinh hay không dựa vào tuệ sinh? Nếu dựa vào tuệ sinh, tức là từ tha sinh. Còn nếu không dựa vào tuệ sinh, thì nên đồng với ngôn thuyết cuồng say không căn cứ, khó có thể tin dựa.

Lại, nói tự sinh là khiến kẻ khác sinh hiểu biết hay không khiến kẻ khác sinh hiểu biết? Nếu khiến kẻ khác sinh hiểu biết là trái với tự tông. Còn nếu không khiến kẻ khác sinh hiểu biết, thì sự phát ngôn là vô ích. Vậy duyên vào đâu để gắng gượng lập luận tự sinh? Hiện thấy pháp thế gian từ duyên khởi. Nói tự sinh là cùng với đây trái nhau.

Lại, nếu tự sinh tức nên trái với pháp thế gian, đao không thể tự cắt, kim không thể tự khâu.

Lại, nói tự sinh là dựa vào ông sinh hay không dựa vào ông sinh? Nếu dựa vào ông sinh thì chẳng gọi là tự sinh. Còn nếu không dựa vào ông sinh, tức nên chẳng phải là ông nói. Xót thương thay, ngu muội không nhận biết tự nói!

Lại, nói tự sinh là đồng với luận không nhân, bác bỏ cho không có tất cả nhân duyên sinh quả.

Có nơi nói như vậy: Tự không sinh ra tự, vì lúc sinh không có, như đã diệt nên không. Nếu nói lúc sinh thì thể ấy đã có, nên như hiện tại dụng của sinh thành vô nghĩa, thể hiển bày gọi là sinh, cũng không hợp lý. Hiển bày cùng với thể khác nhau nên liền mất tự sinh. Hiển bày cùng với thể đồng nhau, thì hiển bày tức nên vốn có. Hiển bày nếu vốn có thì dụng của sinh nên không, tức nói tự sinh nhất định không đúng lý.

Nói từ tha khởi, lý cũng không đúng, vì lúc pháp sinh thì tự thể chưa có, đã không có tự thì ai đối lại để gọi là tha. Nhân duyên gọi là tha, đối nơi tự quả, tự quả chưa có, nên nghĩa của tha không thành. Nếu nói lúc sinh tự quả đã có, nhân duyên không dụng chẳng gọi là tha sinh. Hiển bày nên gọi là sinh, cũng không hợp lý. Hiển bày



không lia thể nên vốn chẳng phải là không. Lại, nhân gọi là tha, đối nơi quả khác. Vì quả khác với nhân, nên cũng gọi là tha. Nhân quả đều là tha thì không có tự. Tự chẳng phải có thì tha cũng nên không. Nói từ tha sinh liền không có nghĩa. Lại, tuệ quán về quả nói nhân là tha, thì quả cùng với nhân nhất định không cùng có. Lúc nhân không có quả, thì cái gì dựa vào tha sinh. Lúc quả không có nhân, thì từ nơi gì để tha khởi? Há không phải dùng tuệ quán sau quán trước, nói từ tha sinh là không có lỗi? Nghĩa là quán quả hiện có, hoặc nghĩ đến nhân đã qua, nhân quả đều thành cũng như cha con. Giả danh có thể như vậy, còn lý thật thì không đúng. Nhân quả khác thời, có không chẳng như nhau, làm sao có thể chấp thật từ tha sinh? Như nói cha con, cũng không hợp lý, vì cha con ở thế gian có nhiều đồng thời, tuy lại là một – không, nhưng có thể giả nói. Nhân quả thì không như vậy, pháp dụ há đồng? Nếu cho lúc ban đầu đối với thể khác biệt nơi vật, dùng tuệ quán sát giữ lấy dị tướng ấy. Tiếp theo ở nơi nhân quả quán sát niệm sau cùng của trước ấy, kiến lập hai tướng tự tha sai biệt. Sau, lúc phát ngôn không tiếp xúc hai tướng trước, chỉ tùy theo tướng nói pháp từ tha sinh, nên pháp dụ là đồng, không có lỗi lầm trước. Biện hộ giúp về nghĩa này là phi lý. Vì sao? Vì vật khác, thời đồng không có nghĩa của nhân quả. Nhân cùng với quả tất không đồng thời, cha con không như vậy, sao có thể làm dụ? Lại, nếu giả nói thì nghĩa này chẳng phải là không có, ông chấp là chân, nên không hợp lý, như nói thế nào là nhấm nuốt hư không? Hiện thấy nhân duyên có thể sinh ra quả, tướng của quả khác với nhân duyên kia, nói nhân duyên kia là tha, đâu mượn nhiều lời để cố ý cùng nêu ra vấn nạn? Tùy ý chớ nói tha cùng với chẳng phải tha tất có chủ thể sinh, đối tượng sinh sai biệt. Đây đủ điều này là vui, đâu nhờ dựa nhiều nơi ngôn thuyết. Lời tùy theo ý muốn sinh, không nhọc công vấn nạn đến cùng. Ông tự ý thường vui khi thành thực hay cùng ngăn che, vì buồn vui là từ tâm vọng tưởng sinh. Ông nói tất có chủ thể sinh, đối tượng sinh, là giả là chân tùy ý ông trả lời. Nếu nói là giả thì trái với tông chỉ của ông.

Nếu nói là chân thì vấn nạn đâu có lỗi. Đối tượng sinh chưa có thì đối với gì là chủ thể sinh. Chủ thể sinh đã không thì đối tượng sinh có gì để đối? Vì thế, dựa theo thắng nghĩa thì tha sinh không thành. Dựa theo thế tục luận bàn thì chỉ là lời nói vô ích. Phàm nổi lên tranh luận vì kiến giải không đồng. Cả thế gian cùng nhận biết, đâu nhọc công nói năng hời hợt. Do vậy không nên chấp nhất định là từ tha sinh. Tự tha cùng sinh cũng không đúng lý, như hai lỗi trước đều tích tập nơi tông của ông. Riêng đã không thành thì chung làm sao lập? Do đó, các pháp quyết định là không sinh, tự tha cùng sinh đều là phi lý.

Lại nữa, chủ thể sinh – đối tượng sinh đồng thời và trước sau đều không hợp lý, nên nhất định không sinh. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Trước sau và đồng thời  
Hai đều không thể nói  
Vì sinh cùng với bình  
Chỉ giả có chẳng thật.*

*Luận nêu:* Nếu pháp của đối tượng sinh ở trước chủ thể sinh, đã lìa chủ thể sinh thì đối tượng sinh sao có? Pháp của đối tượng sinh này, giả như lìa chủ thể sinh, thế thì chủ thể sinh liền là vô dụng. Nếu pháp của đối tượng sinh ở sau chủ thể sinh, thì không có nơi nương dựa sao có chủ thể sinh. Giả như lìa đối tượng sinh thì chủ thể sinh sao có dụng? Lại, hai pháp này nếu không đồng thời, thì chủ thể là chủ thể của ai và đối tượng là đối tượng của cái gì? Nếu pháp của đối tượng sinh cùng với chủ thể sinh kết hợp, thì sinh đã đồng thời tức nên không cùng chờ đợi, như hai sừng của bò, đều không cùng nương dựa, tức 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, nên sinh chẳng phải có, tùy theo thế tục nói là có. Chủ thể sinh – đối tượng sinh không thể suy nêu về thời phần đồng dị.

Lại nữa, chấp quả có sinh tất dựa vào mới cũ. Mới cũ không có nên sinh không thể thành. Do cả hai chẳng phải là tự tướng của các pháp, cùng trái nhau tất không đồng thời. Nếu như chấp nhận đồng thời tức nên lia pháp có. Nếu lia pháp có thì cái gì là cũ là mới? Ông không nên nói là biểu hiện thể tướng khác nhau. Hiện thấy ngoài pháp không có cũ không có mới. Cũng không nên nói là đồng thể cùng có, vì lại trái nhau, như tâm thiện ác trước sau cũng chẳng phải. Nên tiếp theo tụng nói:

*Cũ nếu ở trước mới  
Sinh trước không hợp lý  
Cũ nếu ở sau mới  
Sinh sau lý không thành.*

*Luận nêu:* Hiện thấy ở thế gian trước mới sau cũ, không nên ngăn chấp là cũ trước mới sau. Chính là trước có mới sau chuyển thành cũ, cũ nếu có trước mới tức là không, vì tên mới sinh trước tên cũ sinh sau. Mới nếu là không thì cũ cũng nên chẳng có. Mới cũ đã không thì sinh dựa 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 nên không. Nếu nói lúc sau riêng sinh thể cũ, thể thì mới khởi, cái gì gọi là cũ sinh? Trẻ thơ sau khi sinh màu đỏ chưa đổi thay mà gọi là già lão, lý tất không đúng. Nếu pháp mới sinh mà gọi là cũ, thì tất cả các pháp rốt cuộc không có mới, mới đã là không thì cũ cũng chẳng có, vì cũ tất lấy mới làm dẫn đường đi trước. Nếu cho các pháp niệm niệm riêng sinh, thì luôn gọi là mới, đều không có cũ. Cũ đã chẳng có thì mới cũng nên không. Chọn cũ gọi là mới thì cũ không có gì để chọn, vì đối tượng chọn không có, nên chủ thể chọn cũng không, do đây không nên chấp có mới – cũ. Đã không có mới – cũ thì sinh há được thành? Nhưng nơi các thế gian thấy pháp hữu vi, tương tự nối tiếp cho là một thể, trước thịnh sau suy nói là mới cũ. Bậc Thánh theo đây nói có cũ có mới, dựa vào đây lập sinh là giả chẳng phải thật.

Lại nữa, thể của quả nếu là sinh, tất dựa vào thể của nhân quá khứ, vị lai, hiện tại mà sinh, nhưng đều không thành. Nên tiếp theo tụng nói:

*Hiện chẳng nhân hiện khởi  
Cũng chẳng nhân khứ lai  
Vị lai cũng không nhân  
Khứ lai đời nay khởi.*

*Luận nêu:* Pháp của quả hiện tại chẳng phải nhân hiện tại sinh, vì lý nhân quả đồng thời là không thành. Tuy hình ảnh cùng nhân quả đồng thời, nhưng là giả chẳng phải thật, chỉ tùy theo thể tục mà nói. Hai đời quá khứ, vị lai đã diệt, chưa sinh, thể tướng là không nên dụng của nhân chẳng phải có. Lại, thể tướng của pháp hiện tại đã thành, há lại nhờ vào nhân của ba đời khác để khởi? Pháp của quả vị lai không nhân nơi khứ lai, vì đã diệt, chưa sinh, thì dụng của nhân không có, há không phải là lúc hiện tại sắp sửa hoại diệt, thể có là nhân sinh quả vị lai, thể vị lai không có thì sinh dựa 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 tức là sinh, thì sinh nên là hiện tại. Sinh nếu tức là có, thì có nên là vị lai. Có ở vị lai thì vị lai nên là hiện tại. Sinh nếu là hiện tại thì hiện tại nên là vị lai, tức là trái với tông của ông cho tướng thể gian theo khuôn mẫu đã định, cũng trái với tự nói là sinh ở vị lai. Vì thể không thể nói hiện tại sắp diệt, là nhân dẫn khởi sinh quả vị lai. Lúc sinh có – không đều có lỗi.

Lại nữa, có nơi nói: Thể tướng vị lai có đủ, do dụng của sinh này nên có được chỗ dựa. Sinh đời vị lai khiến nhập nơi hiện tại, diệt chuyển hiện tại khiến nhập quá khứ. Vì nhằm phá bỏ lời ấy, nên nói tụng:

*Nếu đủ tức không đến  
Đã diệt nên chẳng đi.*

*Luận nêu:* Cũng như hiện tại, vì thể tướng gồm đủ nên vị lai không thể đến nhập nơi hiện tại. Hoặc nên là vị lai, vì chẳng phải là cùng hiện. Thể tướng không gồm đủ, cũng như hoa đóm. Lại nên là vị lai chẳng phải là hiện tại, cũng như quá khứ không nhập với hiện tại. Lại, nếu thể tướng của vị lai đã đầy đủ, nên không có dụng sinh, cũng như hiện tại. Hoặc dụng sinh của đời vị lai nên không có, vì chẳng phải là hiện tại, cũng như quá khứ. Các pháp như sắc v.v... tuy ở nơi hiện tại, nhưng nhất định sẽ diệt nên cũng gọi là diệt. Pháp hiện tại này không đi đến quá khứ, vì thời nhất định khác nhau, cũng như vị lai. Lại, pháp hiện tại nên như quá khứ, không đi đến quá khứ, do chẳng phải vị lai. Lại, thời quá khứ chẳng phải là chốn đi đến của hiện tại, như vị lai, vì thuộc về đời. Hiện tại cũng chẳng phải nơi chốn vị lai nhập, vì thuộc về đời, cũng như vị lai. Vì quá khứ, vị lai chẳng phải là hiện v.v..., nên như sừng thỏ, thể tướng đều không. Thể của vị lai không có thì sinh dựa vào đâu để có? Vì thế không nên chấp quả như sắc v.v... sinh. Sinh đã là không thì diệt cũng chẳng có. Chỉ tùy theo thể tục nên nói có diệt có sinh, tựa như có mà không, cũng như các huyền. Nhằm hiển bày nghĩa này, lại nói tụng:

*Thể tướng pháp như vậy  
Các dụ huyền chẳng đối.*

*Luận nêu:* Các pháp như sắc v.v... đời trước đời sau đều không, hiện tại không dừng, cũng như sự huyền v.v...

Lại nữa, các pháp như sắc v.v... nếu từ duyên sinh, như đối tượng hành tác của huyền ảo đều chẳng phải là thật có. Chẳng phải là duyên sinh, đều tựa như hoa đóm, tánh tướng cùng là không, không nên nói là có. Pháp đã chẳng có, thì sinh v.v... nhất định là không, làm sao có thể nói: Sinh chuyển đời vị lai khiến nhập nơi hiện tại. Diệt chuyển đời hiện tại khiến nhập nơi quá khứ.

Lại nữa, tướng sinh, trụ, diệt, trước sau và đồng thời, lý đều không thành, do đó không nên chấp. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Ba tướng sinh trụ diệt  
 Đồng thời có chẳng thành  
 Trước sau cũng là không  
 Vì sao chấp là có?*

*Luận nêu:* Một thể, một thời, có rất nhiều tướng, đều cùng trái nhau nên lý tất không thành. Nếu chấp đồng thời thì thể nên đều khác. Đã chấp thể là một tức nên không đồng thời. Chấp không đồng thời cũng không hợp lý. Thể tướng đã là một, vì sao thời khác. Lúc thể của pháp sinh thì trụ diệt chưa có, đến phần vị trụ diệt thì tướng sinh đã không, nhưng nói là thể đồng thì thật là mê lầm. Nếu nói trước sau nên tướng khác, thể đồng, thì thể của sắc tâm thiện ác nên là một. Nhưng lúc xả bỏ tướng trước tướng sau phát khởi, thì thể và tướng đồng, nên 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 nên chẳng phải là nhân phát khởi. Thể sinh không diệt nên tánh là thường. Trụ không diệt không sinh nên chẳng phải thuộc về uẩn. Nếu chấp nhận là một một, lại có ba tướng, thì có lỗi như trước, hoặc lại là không cùng. Đồng thời, trước, sau, ba tướng không thành lại không có đường khác làm sao chấp là có?

Lại nữa, nếu lia các thứ tướng được hiện bày có sinh riêng tức nên như sắc v.v... có các tướng như sinh v.v..., thì các tướng như sinh v.v... nên không khác với thể. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu các tướng như sinh v.v...  
 Lại có sinh riêng khác  
 Nên trụ diệt như sinh  
 Hoặc sinh trụ như diệt.*

*Luận nêu:* Nếu tướng như sinh v.v... tự có cùng chỗ dựa như từ chỗ dựa có sinh v.v... riêng, thì các tướng như sinh này dấu hiệu

nêu dẫn đã đồng, thể ấy làm sao lần lượt có khác? Nếu nói sinh v.v... giống các pháp như sắc v.v..., tuy cùng là sinh v.v... nhưng thể có khác. Tướng như chướng ngại là riêng nên thể khác nhau là có thể đúng. Tướng như sinh v.v... là đồng, thể làm sao khác? Tác dụng của sinh v.v... đã có sai biệt nên như sắc v.v... Thể ấy đều khác. Nhân này bất định, giống các căn như nhãn v.v... Dụng tuy có nhiều nhưng thể là một. Dụng có sai biệt không thể cho là đồng. Dụng của các căn như nhãn nhĩ khác nhau, nhưng thời đồng nên thể là một. Dụng của các tướng như sinh v.v... sai biệt, thời khác nhau nên thể có nhiều. Các tướng như sinh duyên vào đâu khiến dụng, thời có khác? Tự thể cùng khởi không đợi thời khác nhau thì tác dụng làm sao đợi thời có khác? Hai tướng trụ diệt ban đầu đã không có dụng, về sau cũng nên như thế, vì thể không khác. Hoặc lại vì các tướng như sinh v.v... đồng cùng với các pháp đều có tướng sinh, nên cùng tương tự, mỗi mỗi đều có các tác dụng khác. Hoặc tự tác dụng mỗi mỗi đều không, cho nên không thể có các tướng như sinh v.v... riêng biệt.

Lại nữa, các pháp như sắc v.v... và các tướng như sinh v.v..., thể ấy là khác hay là không khác? Khác lại không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Sở tướng khác năng tướng  
Vĩ sao thể chẳng thường?*

*Luận nêu:* Các pháp như sắc v.v... nếu khác với các tướng như sinh v.v..., như trạch diệt v.v... tức nên không sinh diệt. Không nên quán xét những thứ ấy đều là vô thường. Quán xét chúng là vô thường tức nên thành điên đảo. Nếu nói sắc v.v... cùng với sinh v.v... hòa hợp, thì tuy quán vô thường nhưng chẳng phải là điên đảo, như gọi là gậy, sừng, do người, bò làm ra. Điều này không nên như vậy, vì khác với sinh v.v... nên tự như vô vi, nhưng chẳng phải cùng hợp với sinh v.v... Các pháp như sắc v.v... các tướng như sinh v.v..., thể tướng nếu khác làm sao dùng một tâm tuệ để quán, gọi là sắc v.v... sinh,

sắc v.v... trụ diệt? Vì vậy các pháp như sắc v.v... chẳng phải khác với sinh v.v... Không khác cũng chẳng phải. Nên tiếp theo tụng nói:

*Không khác bốn nên đồng  
Hoặc lại toàn chẳng có.*

*Luận nêu:* Nếu các pháp như sắc v.v... không khác với sinh v.v..., nên như sinh v.v... thì phân tích một thành ba, sinh v.v... cũng nên tạo hỗn hợp ba thành một, tức không khác so với thể của các pháp như sắc v.v... Hoặc tướng như sinh v.v... đều mất tự thể, cùng với thể của trụ v.v... kia không khác. Sắc v.v... cũng như vậy nên mất tự thể. Vì thể là một pháp cùng với sinh v.v... ấy. Thế thì sắc v.v... tức nên không có đối tượng tướng. Đối tượng tướng không có, nên chủ thể tướng cũng không, tức không có hữu vi, vô vi cũng như vậy, vì cùng đối đãi để lập. Tất cả nên không có, tức các pháp như sắc v.v... chẳng phải khác với sinh v.v...

Lại nữa, nhân quả có không đều không thể lập, vì sinh dựa vào nơi kia, nên cũng không thể thành. Vì sao? Tức tiếp theo tụng nói:

*Có chẳng sinh pháp có  
Có chẳng sinh pháp không  
Không chẳng sinh pháp có  
Không chẳng sinh pháp không.*

*Luận nêu:* Có sinh pháp có, nghĩa không thể thành. Sinh có đồng thời, lần lượt cùng trái nhau. Có sinh pháp không cũng không thể thành, như đã diệt nên không, chẳng phải đối tượng sinh. Không sinh pháp có, lý không thể thành, như chưa sinh nên không chẳng phải là chủ thể sinh. Không sinh pháp không cũng chẳng thể thành, như hai thứ trước đều không, chẳng phải là nhân quả. Hoặc cả hai pháp không nên nhân quả không thành, như cuối cùng là không có, chẳng phải là nhân quả. Như vậy là đã phá bỏ nhân quả khác với thể. Vì phá trừ đồng với thể, lại nói tụng:



*Có chẳng thành pháp có  
 Có chẳng thành pháp không  
 Không chẳng thành pháp có  
 Không chẳng thành pháp không.*

*Luận nêu:* Có thành pháp có, lý ấy không thành. Pháp có đã thành, nên thành không dụng. Thành lại thành, thì thành tức là vô cùng. Nếu thành tướng khác thì thể ấy nên riêng biệt, tướng khác thể một, lý tất không đúng, vì tướng cùng với thể ấy không lia nhau. Có thành pháp không, lý cũng không thành, vì tướng ấy khác, như khổ vui v.v... Hoặc lại có không tức nên không sai biệt. Có không thể là một, cùng với lý là trái nhau.

Không thành pháp có, nghĩa ấy cũng không thành, như lỗi của có không cùng thành ở trước. Hoặc lại là không, tức là chỗ chấp của ngoại đạo Số luận về tự tánh, không dựa vào cái khác thành, tuy có khả năng ẩn giấu nhưng không hiển bày thể. Dựa nơi chỗ chấp kia nên nói là không. Như vậy có không, nhân quả, đồng dị, đều không thành, nên quyết định không sinh.

Lại nữa, đã sinh, chưa sinh, vì dụng của sinh đã diệt cùng chưa được nên đều không có sinh. Ngoại trừ đã sinh, chưa sinh, lúc có sinh thì thể không thể nhận biết, nên 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:

*Nửa sinh nửa chưa sinh  
 Lúc sinh thể chẳng một  
 Hoặc vị đã, chưa sinh  
 Nên cũng là lúc sinh.*

*Luận nêu:* Nửa sinh, nửa chưa sinh, chẳng phải là 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 thứ cùng khác, làm sao có thể lập làm một lúc sinh ? Hoặc nên là phần vị đã sinh và chưa sinh, cũng cùng hợp nói là một lúc sinh, vì hai tướng có sinh, chưa sinh là khác biệt. Như chỗ chấp của ông nửa sinh nửa chưa sinh, ở đây hiển bày phần vị đã sinh, chưa sinh đều mất tự tánh, nên nhất định không sinh, há lúc không 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 theo như vắn nạn khiến đều cùng thành tự? Mỗi mỗi quán riêng lúc có thể sinh khác, nhưng quán chung về hai tướng há khác với lúc sinh? Nếu nói lúc sinh là thể một tướng hai, thì phần vị đã sinh, chưa sinh thể cả hai cùng khác nhau, nên đã sinh chưa sinh cùng với lúc sinh là khác, làm sao thể là một mà hai tướng cùng trái nhau? Tướng đã không đồng thì thể nên thành hai, chẳng phải một phần có từ hai phần sinh. Chớ cho là trái với lúc sinh, hai nửa làm thể. Nếu nửa đã khởi gọi là lúc tạo sinh, nửa chưa sinh nên gọi là chưa khởi. Lại, nửa sinh rồi thì dụng của sinh đã không còn, nửa còn chưa sinh thì dụng của sinh chưa có, làm sao hai nửa hợp lập làm lúc sinh? Nếu dụng của sinh không còn, gọi là lúc sinh, thì phần vị đã sinh, chưa sinh nên gọi là lúc sinh, tức mất ba phần vị sai biệt của tự tông, vì vậy lia hai phần vị không có lúc sinh riêng. Lúc sinh đã không thì hai phần vị chẳng phải có, cho nên các pháp quyết định không sinh.

Tiếp theo nên hỏi: Mê lầm theo lúc sinh, tự tánh là nhân duyên sinh khởi hay là tự nhiên? Phần đầu lại không đúng, nên tiếp theo tụng nói:

*Lúc sinh nếu là quả  
Thể tức chẳng lúc sinh.*

*Luận nêu:* Nếu thể của lúc sinh từ nhân duyên sinh, tức chẳng phải là lúc sinh, vì đã có thể. Vị lai sắp khởi nên gọi là lúc sinh, thể của vị lai là không, thì nói cái gì là quả? Nếu cho phần vị này quán đợi vị lai, đến thời hiện tại gọi là quả cũng nên nói là gần, sao lập

tên gọi xa. Như vậy lúc sinh chẳng phải là đã sinh, như phần vị chưa sinh chẳng phải thật là lúc sinh. Lại, lúc sinh này thuộc về thời gian lâu xa, như phần vị đã diệt, thì cái gì gọi là lúc sinh? Nếu nói lúc sinh thể tuy chưa có, vì các duyên hội tụ nên đã được gọi là gần, đồng là vị lai, nên thể đều chẳng phải có. Duyên đâu có sai biệt kia xa đây gần? Cũng trái với tông của ông cho quá khứ vị lai đều là xa, thể nên chỗ chấp của ông chỉ có hư ngôn. Về sau cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Lúc sinh nếu tự nhiên  
Nên mất tánh khi sinh.*

*Luận nêu:* Nếu thể của lúc sinh chẳng phải là nhân duyên sinh, tức nên là vô vi, mất tánh của lúc sinh. Nếu chẳng phải duyên khởi mà được gọi là lúc sinh thì tất cả vô vi nên thuộc về lúc sinh. Lại, chẳng phải là duyên khởi tức nên giống như hoa đóm, thể đã là không, há thuộc về lúc sinh. Nếu thể chẳng phải là có gọi là lúc tạo sinh, tức tất cả là không có, nên thuộc về lúc sinh. Do đó các pháp thật không có lúc sinh.

Lại nữa, có nơi nói như vậy: Nếu không có lúc sinh, thì đã sinh, chưa sinh cũng tức nên chẳng có. Lúc sinh đã qua chưa đến lúc sinh, kiến lập hai phần vị đã sinh, chưa sinh, nhưng lúc sinh không có thì hai phần vị cũng không. Lại, không có lúc sinh thì hai phần vị nên hợp, tức có hai phần vị ở giữa là lúc sinh. Nhằm phá bỏ lời ấy, nên tiếp theo tụng nói:

*Đã sinh khác chưa sinh  
Riêng có vị trung gian  
Lúc sinh khác hai vị  
Nên riêng có trung gian.*

*Luận nêu:* Nếu cho đã sinh, chưa sinh không hòa hợp, do phần vị của lúc sinh ngăn cách ở trung gian. Nếu không có lúc sinh thì

hai phần vị nên hợp, như hai đầu biên giới tất có định rõ về bờ cõi. Vì thế, lúc sinh nhất định nên có. Hai phần vị của lúc sinh nên có trung gian. Chưa sinh, lúc sinh, lúc sinh, sinh rồi, lại cùng khác biệt. Như vậy, trung gian lại có trung gian, lần lượt tăng trưởng là có lỗi vô cùng. Vì có lỗi là vô cùng, nên khó lập lúc sinh. Lại, vì chủng loại của đã sinh, chưa sinh riêng khác, như sắc thanh v.v... không có trung gian riêng. Đã không có trung gian thì lúc sinh sao có? Lại, phần vị của lúc sinh nếu ở vị lai, tức gọi là chưa sinh, là thuộc về vị lai. Nếu ở hiện tại thì gọi là đã sinh, thuộc về hiện tại. Nếu chẳng phải là hiện tại vị lai, thì không gọi là lúc sinh, như quá khứ v.v... Vì thế các pháp không có lúc sinh riêng biệt.

Lại nữa, giả như chấp nhận ba phần vị lúc sinh, đã sinh và chưa sinh đều riêng biệt, nhưng suy cứu xét kỹ là bỏ lúc sinh để được phần vị đã sinh, hay là không bỏ để được phần vị này? Điều thứ nhất là không thể như vậy. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu cho lúc sinh bỏ  
Mới được lúc đã sinh  
Thế thì nên có khác  
Lúc được có thể thấy.*

*Luận nêu:* Nếu bỏ lúc sinh để được phần vị đã sinh, trung gian của hai phần vị đã được, chưa được nên có lúc được như phần vị lúc sinh. Nếu chấp nhận như vậy, thì cái khác lại có cái khác, như lúc sinh đã nêu trước có lỗi là vô cùng. Do lỗi vô cùng nên khó lập lúc được. Nếu bỏ lúc sinh để được phần vị đã sinh, thì lia hai phần vị này không đạt được thời riêng, từ lúc chưa sinh đến phần vị đã sinh, nên lia hai phần vị này thì không có lúc sinh riêng. Lại, bỏ lúc sinh để đạt được phần vị đã sinh thì thế nên có khác, chẳng phải là một pháp sinh. Điều thứ hai cũng không như vậy. Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu đến vị đã sinh  
Lý tất không lúc sinh*

*Đã sinh có lúc sinh  
Vì sao từ kia khởi?*

*Luận nêu:* Đã sinh, lúc sinh tất không cùng có, vì thời phần khác nhau, cũng như quá khứ vị lai. Nếu phần vị đã sinh có lúc sinh, hoặc nên là đồng thể, hoặc cùng là thể khác, tức đã sinh chẳng phải từ lúc sinh khởi. Tự từ nơi tự khởi, thể gian hiện thấy cùng trái nhau, cùng có chẳng phải nhân, như hai sừng của bò. Nếu nói một thể, hai tướng không đồng, thì có thể nói là nhân không có lỗi ấy, thể của hai tướng trước sau không nên đồng, hai tướng đồng thời nên chẳng phải là nhân quả. Lại, nếu lúc sinh, đã sinh là đồng thể, thì đối với tự tánh, tha tánh nên mất nên được, vì tướng không lia thể, như thể nên đồng. Thể không lia tướng, như tướng nên khác. Thể đồng mà tướng khác, lý tất không đúng. Thể của pháp cùng với thời không có khác nhau, nên không thể nói là thời khác, pháp đồng. Một pháp một thời có đồng có khác, nói là nhân quả, lý tất không thành. Như từ lúc sinh đến phần vị đã sinh, tiến thoái nêu dẫn vấn nạn về lỗi có nhiều thứ. Từ lúc chưa sinh đến phần vị lúc sinh, tìm hiểu đối chiếu cật vấn như lý nên suy xét. Vì vậy lúc sinh chẳng phải là thật có riêng.

Lại nữa, lập có lúc sinh và phần vị đã sinh riêng biệt. Điều này không có nghĩa thật, chỉ có hư ngôn. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Chưa đến vị đã sinh  
Nếu lập làm lúc sinh  
Sao chẳng gọi không bình  
Chưa sinh nên không khác.*

*Luận nêu:* Nếu lập lúc sinh chẳng phải là phần vị đã sinh, dẫn đến phần vị này gọi là lúc tạo sinh, bình gọi là đã sinh. Lúc sinh chưa đến phần vị đã sinh, thì thể của bình nhất định không. Thể của bình đã là không, thì sinh dựa vào pháp nào? Không thể không có pháp mà gọi là lúc tạo sinh. Chớ cho tất cả không đều gọi là phần vị sinh, vì thế nên đối với có lập tên gọi lúc sinh. Nếu cho thể của lúc sinh đã

có nên không có lỗi ấy, điều này cũng không đúng. Vì chưa đến phần vị đã sinh cùng với phần vị chưa sinh là không sai biệt, nên nghĩa có không thành. Nếu cho lúc sinh là đời vị lai, là phần vị sau cùng, nên chẳng phải thể hoàn toàn là không. Điều này không hợp lý, vì đồng thuộc về vị lai, cùng chẳng phải là đã sinh, nên không có trước sau. Nếu đời vị lai, nửa phần có nửa phần không, có đồng với đã sinh, đời nên tạp loạn, nên phần vị lúc sinh chỉ có hư ngôn. Lúc sinh đã không thì sinh cũng chẳng có.

Lại nữa, nếu cho thể của lúc sinh 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 lúc sinh riêng biệt. Điều này cũng không đúng. Vì thế tiếp theo tụng nói:

*Chẳng có dụng lúc sinh  
Thường chọn khi chưa sinh  
Cũng trái thể chưa tròn  
Khác nơi vị đã sinh.*

*Luận nêu:* Chưa sinh, lúc sinh, không dụng, có dụng, hai phần vị sai biệt, lý không thể như vậy. Thể của lúc sinh là không, thì dụng nên chẳng phải có. Thể của lúc sinh là có nên là đã sinh. Nếu như chấp nhận lúc sinh có khả năng khởi dụng, nhưng thể chưa có nên gọi là chưa sinh, chẳng phải riêng có ít pháp nào mang tên là chưa sinh, chỉ ngăn chận đã phát khởi gọi là lúc chưa sinh. Đã gọi là chưa sinh, sao có thể chọn lấy điều đó? Nếu thể có phần ít, nên gọi là đã sinh. Đã chẳng phải là đã sinh, nên không một chút thể, vì không thể một pháp lại nửa có nửa không, do có không trái nhau, thể không đồng. Nếu chấp nhận thể riêng khác, thì có tức đã sinh, không tức chưa sinh, lúc sinh há có? Nên lia hai phần vị không có lúc sinh riêng biệt.

Lại nữa, hoặc nên lúc sinh tức là phần vị đã sinh, chẳng phải là không có như lúc đã sinh. Để hiển bày nhân này, nên nói tụng:

*Vị trước lúc sinh không  
 Vị sau mới nói có  
 Cùng thành vị đã sinh  
 Nên vị này chẳng không.*

*Luận nêu:* Lúc dụng chưa khởi gọi là phần vị trước, nơi phần vị trước này chưa có lúc sinh. Lúc đang khởi dụng gọi là phần vị sau, nơi phần vị sau này mới có lúc sinh. Thế thì lúc sinh thành phần vị đã sinh, vì có khác với trước, như lúc đã sinh, thế chẳng phải là hoàn toàn không, có thể khác biệt so với trước. Nói là bao gồm, nghĩa là bỏ phần hoàn toàn không, tức lúc chưa sinh, gọi là phần vị hoàn toàn không. Lúc sinh bỏ phần vị kia, là có chẳng phải là không, do đó bao gồm phần vị trước thành phần vị đã sinh. Nếu bỏ phần vị không tất đến lúc có. Có tức đã sinh phần vị khác ở trong không, dựa vào đâu để lập có lúc sinh riêng biệt? Cho nên lúc sinh tức là phần vị đã sinh, vì chẳng phải là không có, như lúc đã sinh. Lại, lúc sinh này nên chấp nhận thể là có, nếu thể không có thì dụng của sinh nên không. Thế dụng cùng không, lúc sinh há có? Nếu thể dụng đều không mà có lúc sinh, thì tất cả không đều nên phát khởi lập tức, vì không chẳng sai khác, như lúc sinh này.

Lại, nếu lúc sinh chẳng có thể dụng, thì nhân duyên hòa hợp tức nên không có đối tượng hành tác, vì có không sinh ra không, như trước đã nói. Thế nên phần vị lúc sinh là có chẳng phải là không. Có tức là đã sinh, phần vị này lại không khác biệt, tức không nên lập có lúc sinh riêng biệt.

Lại nữa, nên tin nhận lý lúc sinh không riêng biệt. Ngu tối còn cố chấp nên lại lược suy nêu. Lúc sinh như vậy là không hay là có? Có tức đã khởi, không tức chưa sinh, ngoài điều này ra thì cái gì là thể của phần vị lúc sinh? Để hiển bày lý ấy, lại nói tụng:

*Lúc có gọi đã sinh  
 Lúc không gọi chưa khởi*

*Trừ vị có không ấy  
Ai lại gọi lúc sinh?*

*Luận nêu:* Chấp vào lúc sinh suy nêu về tánh, không ngoài hai loại, là có và không. Như vậy thuộc về hai phần vị có – không, trừ điều ấy thì không có trung gian riêng nơi lúc sinh. Các ông do duyên gì khiến cố chấp phi lý? Điều này hết sức thô thiển, nhưng ông hãy còn mê muội, huống là phần vi tế sâu xa ông sao có thể suy lường được. Vậy nên tin nhận không có lúc sinh riêng biệt. Lúc sinh đã không thì sinh làm sao có? Thế nên các pháp lý thật là không sinh. Sinh đã thật là không, thì trụ diệt cũng như vậy. Vì sinh là trước mà chẳng có nghĩa thành, nên khởi ngăn chặn riêng hai tướng trụ diệt.

Lại nữa, đã riêng phá trừ rộng khắp về quả trước có là không, ở đây lược nêu chung việc ngăn chặn quả trước có v.v..., nên nơi cuối phẩm lại nói tụng:

*Nhiều người chấp lìa nhân  
Không riêng quả được thành  
Chuyển sinh cùng chuyển diệt  
Lý đều không thể thành.*

*Luận nêu:* Số luận đã chấp quả không lìa nhân, quả đồng với nhân, vì thể vốn thật có. Như vậy thể của quả sinh diệt không thành, vì quả không lìa nhân, đồng với nhân nên thường còn. Thể của nhân quả là một, lý không sai biệt, tánh của các pháp là thường không tăng không giảm. Thế thì những việc đã làm, nếu như công sức ấy là vô nghĩa, thì phần ít có hành tác tức trái với tự luận. Có chẳng thể diệt, không chẳng thể sinh, các đại cũng nên không có nghĩa sinh diệt, vì chính là tự tánh, như khổ vui si. Lại, đại không thể từ tự tánh khởi. Tự có thể phát khởi tự, thể gian hiện cùng trái nhau, tức là thể gian hiện thấy nhân quả tác dụng của sinh diệt tất cả đều là không. Đối tượng nhận biết của thể gian ông hãy còn phi báng,



huống là có thể tin nhận nghĩa lý sâu xa ẩn mật. Như thế, quán xét sinh đều chẳng phải là thật có, vì sinh không thật, nên diệt cũng thật sự là không, chỉ tùy theo thế gian nói có sinh diệt. Tùy thế gian để nêu bày là tục chẳng phải chân, trong lý thắng nghĩa là không sinh không diệt, tất cả pháp tánh chẳng phải đoạn chẳng phải thường. Sinh diệt đã không, pháp nên thường trụ, như trước đã phá trừ rộng. Tánh thường trụ thật sự không. Nếu như vậy tức nên không có tất cả pháp tánh. Không như vậy thì tôi nói pháp thế tục chẳng phải là không, há không phải tông của tôi nói tự tánh là một, do lực chuyển biến nên không có điều gì là không tạo tác. Tuy có đối tượng hành tác nhưng không có lỗi về sinh diệt đoạn thường. Vì sao? Vì quả khởi không sinh do tánh biến đổi thành, quả tàn không diệt nên quy về bản tánh. Tánh của quả chẳng phải thường, vì trước có biến đổi là diệt. Tánh của quả chẳng phải đoạn, vì sau có biến đổi là 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 lập. Tông của ông đã chấp thì chuyển biến há tồn tại? Lại, nói về chuyển biến và tự tánh, trước đây đã phá trừ rộng, không nên trở lại chấp, nên lý của ông đã nói tất không đúng.

Có người nói như vậy: Kinh bộ của tôi nói nhân duyên hòa hợp không gián đoạn nên quả sinh, quả phát khởi đáp lại nên nhân lại có thể sinh về sau, lần lượt như thế, từ vô thủy đến nay, nhân quả liên tục nối tiếp không dứt, không có các lỗi sinh diệt đoạn thường. Vì sao? Vì nối tiếp là không có khởi đầu, nên không có sinh. Chưa đối trị được sự nối tiếp bất tận, nên không có diệt. Nối tiếp đổi thay, nên chẳng phải là thường. Nối tiếp liên tục, nên chẳng phải là đoạn. Chẳng phải là một tánh nên cũng chẳng phải là chuyển biến. Điều này cũng không đúng. Nếu có sinh diệt tức có thể có nối tiếp. Sinh diệt đã không, thì nối tiếp sao có? Nghĩa sinh diệt không có, trước đã luận bàn rộng. Nối tiếp có chung cuộc, thì đó là đoạn. Nối tiếp không

bắt đầu, thì đó là thường. Thể của nối tiếp là một, tức có chuyển biến. Vì vậy lập sự nối tiếp thì lỗi lầm càng nhiều.

Có người nói như vậy: Tôi nói các pháp thường có nêu bày. Tất cả hữu vi, từ xưa đến nay tánh tướng là thật có. Đáp lại trước phát khởi sau ba đời dời chuyển, không có lỗi về đoạn thường sinh diệt. Vì sao? Vì thể là luôn có, không sinh không diệt. Hòa hợp với tướng hữu vi, nên chẳng phải là thường. Quả phát khởi đáp lại nhân, nên chẳng phải là đoạn. Vì niệm niệm riêng biệt, nên chẳng biến chuyển, chẳng phải nối tiếp. Điều này cũng không đúng. Vì tông nói thường có thì trước đã phá trừ. Thể của các pháp như sắc v.v... nếu là thường có, nên tự như vô vi lia tướng hữu vi, nên đồng với ngoại đạo Số luận cho tất cả đều thường. Không thể nói dụng có sinh diệt, vì dụng không lia thể nên đồng với thể là thường. Thể không lia dụng nên không phải là thường có. Nếu dụng là vốn có tức nên không gọi là sinh. Nếu dụng là vốn không tức nên chẳng thể phát khởi. Dụng ở phần vị chưa sinh thì dụng sinh chưa có, không thể gọi là sinh. Dụng ở phần vị đã sinh thì dụng sinh đã dứt, cũng không gọi là sinh. Trừ hai phần vị này thì không có lúc sinh riêng biệt, trước đã giải thích rộng. Nên không thể chấp dụng của các pháp sinh. Sinh đã là không thì diệt cũng chẳng có. Lại, nếu sắc v.v... kết hợp với tướng hữu vi, nên là vô thường. Tướng hữu vi này không kết hợp với tướng khác nên chẳng phải là vô thường. Nếu nói tướng này cùng với tướng khác kết hợp, tức là vô cùng. Nếu nói tướng hữu vi có lớn nhỏ, lần lượt cùng hiện tướng, nên chẳng phải là vô cùng, điều này cũng không đúng, vì như pháp sắc thanh v.v... kết hợp với tướng khác nên không gọi là chủ thể tướng. Sinh trụ diệt cũng như vậy, kết hợp cùng với tướng khác nên chẳng phải là chủ thể tướng. Lại, như tướng đại, không lấy các pháp như sắc v.v... của đối tượng tướng làm chủ thể tướng của chúng. Tướng nhỏ cũng như thế, không thể lấy các pháp như sinh

v.v... của đại thuộc đối tượng tướng để làm chủ thể tướng. Nếu có tướng riêng tức nên đều vô cùng. Nếu không có tướng riêng tức nên thành thường trụ. Lại, tướng hữu vi nhất định chẳng phải là thật có. Nếu là thật có thì cùng với lý trái nhau. Vì sao? Vì như pháp vô vi có tướng vô vi, lìa pháp thì thật không có. Ở đây cũng nên như vậy, vì đồng ba tướng nên vô vi là thật có. Trước đã ngăn chặn nhiều. Tất cả hữu vi cũng chẳng phải là thật có, dùng tuệ phân tích tức quy về không. Lại, đối với vô vi lập pháp hữu vi, vì vô vi là không thì hữu vi cũng không. Hữu vi, vô vi nếu từ duyên khởi, tức đồng với sự huyễn. Nếu không nhờ vào duyên thì tự như hoa đóm, tức không nên chấp cho là thật có. Như Khế kinh nói: Hữu vi, vô vi đều là thế tục, phân biệt giả lập, thể của chúng đều không. Ngoại trừ là vô vi, lại không có pháp riêng, nếu như lại nói là có thì chỉ là hư ngôn. Hữu vi, vô vi gồm thâu tất cả pháp, vì hai thứ này không nên các pháp đều là không. Trong không hoàn toàn không có phân biệt lý luận, rỗng thông vô ngại tức là tuệ sáng của bậc Thánh. Nên Khế kinh nói: Tất cả các pháp từ xưa đến nay đều là không. Không tức là vô tánh. Do vô tánh nên tức là Bát-nhã Ba-la-mật-đa, trong ấy hoàn toàn không một chút pháp nào có thể nêu bày là sinh là diệt, là đoạn là thường, là một là khác, là đến là đi. Thiên đế nên biết! Nếu có những thiện nam hoặc thiện nữ nào tín tâm thanh tịnh, có thể nói như vậy là không hủy báng Bát-nhã Ba-la-mật-đa. Khác với người nói như thế, đều gọi là hủy báng. Nếu nói thường không tức nên rơi vào đoạn diệt, nên ngăn chặn thường có để không rơi vào biên này. Chấp thường chẳng không tức nên rơi vào đoạn diệt, vì thường không có nhân quả gọi là đoạn diệt. Những điều tôi đã nói đều là lời ngăn chặn, ngăn chặn nghĩa là ngăn chặn người khác chấp về sinh diệt đoạn thường v.v... Không sinh, chẳng phải diệt chỉ là ngăn chặn về sinh. Không diệt, chẳng phải sinh chỉ là ngăn chặn về diệt. Chẳng phải đoạn thường v.v... đối chiếu với đây nên

biết cũng như thế. Tuy lúc đạt Niết-bàn thì sinh tử đoạn dứt. Đây là theo phương tiện nói, là giả chẳng phải chân. Như nói trong xứ trời có thường lạc v.v..., là tùy thế tục để nói, chẳng phải là lời chân thật. Nên dùng các văn từ câu nghĩa đã nói ở trước, tùy theo chỗ ứng hợp để phá trừ những vọng chấp. Chúng ta đều là vọng, thì người nào lại là chân? Nghĩa là rốt cùng tức tâm không, nẻo ngôn ngữ dứt bật, hý luận phân biệt đều không thể hành, chỉ có các bậc Hiền Thánh đã chứng đạt nội trí. Do vậy người trí nên siêng năng chân chánh tu tập chứng đắc chân không này, trừ bỏ vọng chấp kia.

## HẾT - QUYỂN 9

# ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

## QUYỂN 10

### Phẩm thứ 8: DẠY KHUYÊN ĐỆ TỬ

Lại nữa, chánh luận đã lập thì tà đạo phải khuất phục. Ở trong mật nghĩa hãy còn những sự vướng mắc vi tế khác, đem lý giáo thanh tịnh hiển bày lần nữa về chân tông, loại bỏ nghi ngờ còn lại kia, nên nói tụng:

*Do vì thiếu nhân duyên  
Nghĩ không cho chẳng không  
Dựa theo các phẩm trước  
Lý giáo nên nhắc lại.*

*Luận nêu:* Tuy bản tánh của tất cả pháp đều là không, nhưng hạng mới tu học chưa có khả năng thấy rõ, cầu tìm ái có là vọng giả, sợ đạt đến không sâu xa. Hoặc vì duyên khác nên chưa thể quyết định dứt khoát. Thế nên cần đem lý giáo chân chánh tiếp tục hiển bày tông chỉ nêu trước, khiến những hạng kia trừ dẹp các thứ nghi ngờ, dứt bỏ những chấp trước điên đảo. Đã cho bản tánh của tất cả pháp đều là không, nhưng chưa thông đạt về nẻo không này thì lấy gì làm tánh? Các pháp vô ngã, điều này lại là thế nào? Nghĩa là không có tự tánh, nên chính là nêu bày khiến đều biết rõ, đâu nhờ nơi chuyển âm để chỉ rõ đúng là không nguyên do. Vì vô thể nên chỉ có thể giả nêu.

Các pháp vô ngã, vô tánh để 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 lý của thắng nghĩa, hoàn toàn không có một chút pháp nào có ngã, có tánh, có thể nói gọi là không.

Nếu như vậy thì tên gọi *không* tức nên không thể nêu, thật không thể nói, chỉ giả lập tên gọi. Như nói về thái hư, tuy không có tự tánh, thật không thể nói, nhưng giả lập tên gọi. *Không* đã lia ngôn thuyết, có thì nên có thể nói cũng không thể nêu, vì thật là vô thể. Như nói thật tánh của các pháp đều không, trong lý của vô tánh là không hai không nói. Nếu như vậy thì ngôn từ của người thuyết và những điều được nói ra tất cả đều không, nay nên không nói. Đã có đối tượng thuyết giảng, nên không phải đều là không. Để làm rõ nghi này, nên tiếp theo tụng nói:

*Năng - sở thuyết nếu có  
Lý không tức là không.*

*Luận nêu:* Nói năng thuyết (Chủ thể thuyết giảng) tức là người có thể giảng nói, ngôn từ và ngôn từ được nói ra đều gọi là sở thuyết (Đối tượng thuyết giảng). Ba thứ này gồm thâu chung hữu vi, vô vi, nghĩa là các căn như nhãn v.v... và các cảnh như sắc v.v... Điều này nếu thật có, thì pháp nào là không? Nhằm trừ bỏ nghi ấy, nên lại nói tụng:

*Các pháp nhờ duyên thành  
Nên ba sự chẳng có.*

*Luận nêu:* Tánh của ba sự việc: Chủ thể thuyết, ngôn, nghĩa là không, chỉ nhờ nơi các duyên để thành lập. Những tông khác cũng thừa nhận danh ngôn của các pháp đều là tự tâm, tùy theo thể tục mà an lập. Như vậy người nói, ngôn từ và những điều được nói ra đều theo thắng nghĩa là không, chỉ nơi thể tục là có. Vì sao cho ba sự việc chẳng không này nhất định nhận biết chúng chẳng phải là có? Nghĩa

là dựa nơi cái khác để lập, như huyễn ảo hiện bày, không dựa vào thứ khác để thành, tức đều như sừng thỏ. Thế nên tự tánh của ba sự việc đều là không, vì tạo lợi ích cho thế gian nên giả có ngôn thuyết. Lại, vì sao ông nghi ngờ về chân không? Ý của tôi cũng còn đối chiếu xác nhận kiến giải đã có từ xưa. Nên xả bỏ ý này. Vì sao? Vì chẳng phải phá trừ tông chỉ của người khác mà có thể thành tựu kiến giải của mình. Như phá bỏ lời người khác nói vô ngại nên thường, chẳng phải tức có thể thành tựu tự tánh vô thường của mình? Nếu như có lý ấy, thì ông cũng không thành. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Nếu chỉ nói lỗi không  
Nghĩa chẳng không tức thành  
Lỗi chẳng không đã rõ  
Nghĩa không nên trước lập.*

*Luận nêu:* Nếu chỉ phá trừ không thì chẳng không thành tựu, chẳng không đã phá trừ thì nghĩa không nên thành lập. Trong các phẩm trước, đã nói tất cả lỗi lầm hiện có khi lập nghĩa chẳng không. Ông nếu muốn thành tựu nghĩa chẳng không, trước nên theo phương tiện, trừ bỏ lỗi lầm đã có. Không trừ bỏ lỗi trước, chỉ nói về lỗi của không, thì nghĩa chẳng không của ông rốt cuộc là không thể thành. Không phải làm rõ người khác có lỗi lầm không có đức, tức có thể thành mình là người có đức, không có lỗi lầm. Cần phải gồm đủ hai khả năng mới thành tựu kiến giải của mình, đó là lập và phá. Nên tiếp theo tụng nói:

*Muốn phá trừ tông khác  
Tất nên thành nghĩa mình  
Sao thích nói lỗi người  
Mà không lập tông mình?*

*Luận nêu:* Cần gồm đủ lập, phá thì kiến giải của mình mới thành. Hai khả năng lập phá là chỗ dựa của kiến giải, nếu chỉ nêu rõ

lỗi của người khác, không hiển bày tông của mình, nhưng tự nghĩa được thành, thì chung cuộc không có lý ấy. Vậy do duyên gì các ông chỉ thích phá bỏ không, không nghĩ muốn thành tự nghĩa có của mình, nên đối với hai sự việc lập – phá phải nên cùng gồm đủ mới có thể thành tự nghĩa có của tự tông. Ông muốn lập nghĩa có hoàn toàn là không thể, vì các pháp đều là không, lý ấy đã quyết định, há còn luận bàn là chẳng không? Lỗi này cũng ngang như không hiển bày tông của mình, chỉ nêu rõ lỗi của người. Ở đây là thật chẳng phải là lý. Tông không – vô ngã, trong các phẩm trước đã hiển bày rộng. Nhưng không – vô ngã đã loại bỏ xong chấp có ngã, tức do phá trừ tông chỉ của ông nên tông chỉ của tôi đã lập. Nếu như vậy thì 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 trừ chấp của người khác nên giả lập tự tông. Chấp của người khác đã trừ thì tự tông cũng theo đó giải tán. Nhằm hiển bày nghĩa ấy, lại nói tụng:

*Vì phá trừ các chấp  
Giả lập khiến làm tông  
Ba chấp khác đã trừ  
Tự tông tùy chẳng lập.*

*Luận nêu:* Một, khác và chẳng phải gọi là ba chấp, vì *chẳng phải* đều đồng với một khác, nên không luận bàn riêng. Ba tông như một v.v..., nếu quán sát đúng đắn thì đều quy về vô tánh, không một chút pháp nào có thể tồn tại. Tánh kia vốn là không, chẳng phải do nay phá trừ mới là không, nên Khế kinh nói: “Này Ca-diếp! Nên biết, đối tượng nhận biết vốn không, chẳng phải do nay phá trừ mới là không. Những người tu tập không, chúng đắc bản tánh không”. Thế nên những ngôn từ phá trừ đều là giả nói, thiết lập cũng nên như vậy, là phương tiện nêu bày chẳng phải là thật. Các pháp đều là không, thì tông chỉ dựa vào đâu để lập? Dựa



vào chỗ chấp của ông nên tôi lập tông. Chỗ chấp đã là không, thì tông tức nên không lập. Ông cho là có, nên tông chỉ nêu chẳng phải là không. Vì giữ lấy tự tông nên chấp nhận người khác là có. Vì loại bỏ chấp trước của ông, nên lập tông của tôi. Ông đã chấp không, thì tông của tôi lập cùng khắp. Tuy không thể lập không làm tông chỉ, vì hiện thấy ở thế gian các thứ như bình v.v... là có. Tuy tỷ lượng của không – vô ngã không đơn giản, nhưng bị uy thế mạnh của hiện lượng làm cho khuất phục. Nếu không như thế thì các thứ như bình v.v... chẳng phải do hiện lượng nhận biết. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Cho bình là hiện thấy  
 Nhân không chẳng có thể  
 Tông khác hiện thấy nhân  
 Tông này chẳng chấp nhận.*

*Luận nêu:* Tôi nêu cho bình là do hiện lượng đạt được, nhân không do tỷ lượng nên có thể nói là không có thể. Nhưng tôi nói bình chẳng phải là do hiện lượng đạt được, thì nhân không do tỷ lượng, vì sao cho là không có khả năng? Các trần như bình v.v... đều chẳng phải là hiện thấy. Phá trừ căn cảnh v.v..., nơi các phẩm đã luận giải, không thể là tông chỉ khác. Nghĩa là bình hiện thấy, đối với sự an lập này, chứng tỏ là nhân có. Đối tượng nhận biết nếu đồng thì có thể nêu dẫn làm chứng cứ. Chỗ thấy biết đã khác thì cái gì khẳng định thuận theo? Vì thế nhân không chẳng trái với hiện lượng, có thể lập tánh tướng của các pháp đều là không. Các trần như bình v.v... nơi thế gian hiện thấy, nếu đem tỷ lượng đều lập làm không, tức là thế gian không có pháp chẳng không. Không nếu chẳng chuyển ngược đối với chẳng không tức nên không thể thành tự. Vì nêu ra nghi ấy, nên nói tụng:

*Nếu không lý chẳng không  
 Lý không làm sao thành?*

*Luận nêu:* Phàm lập lý không thì phải chuyển ngược đối với chẳng không. Chẳng không nếu không thì không cũng chẳng phải có, làm sao có thể lập các pháp đều là không? Để giải quyết nghi này, nên lại nói tụng:

*Ông đã chẳng lập không  
Chẳng không nên chẳng lập.*

*Luận nêu:* Lập chẳng không là chuyển ngược đối với không. Đã không tin về không thì chẳng không làm sao lập? Làm sao có thể lập các pháp là chẳng không? Vì ông không tin về không mà có thể lập có. Tôi không chấp có, thì vì sao phé bỏ lập không? Nếu nói chẳng không cũng có chỗ đối đãi, nghĩa là cùng không có và nhất định không không, ngã không cũng như vậy, đối đãi thế tục là có, để trừ bỏ vọng có kia, nên lập chân không. Lại, chỗ lập không chỉ chuyên là trừ bỏ chấp trước, không hẳn đối đãi với có mới lập nơi không. Như vì trừ bỏ chấp thường nên nói giáo pháp vô thường, tuy thường chẳng phải là có mà lập vô thường. Lại, ở đây ông không nên nghi ngờ thắc mắc, chuyển ngược đối nơi có không ở nơi không. Sự việc có chẳng phải là không để có chuyển ngược có đối đãi, lý không chẳng phải là có thì đối đãi cái gì chuyển ngược cái gì? Nếu cho chẳng như thế, vì không là tông, như lập sắc v.v... là vô thường làm tông, thì tông vô thường này đã nhất định là có. Tông chỉ không cũng như thế, nên nhất định chẳng phải là không. Thuyết ấy là chẳng phải thật, vì nhân bất định. Thế gian hiện thấy, không cũng là tông, lý cũng nên như thế. Do đó tiếp theo tụng nói:

*Nếu cho có tông không  
Tông có mới lập được  
Tông không nếu chẳng có  
Tông có tức không thành.*

*Luận nêu:* Tông không nếu có là đối lập với tông có. Tông không nếu không thì tông có đối với gì? Nếu nói không có đối mà lập

tông có, tức tự trái với sự nêu hỏi trước về có không đối đãi. Nếu tất cả pháp, không pháp nào không đều là không, thì vô ngã chân không cùng đồng một vị, làm sao hiện thấy các pháp chẳng đồng? Điều này cũng không đúng, vì thế tục là có thắng nghĩa là không, lý không trái nhau. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Nếu các pháp đều không  
 Vì sao lửa gọi nóng  
 Đây như trước bỏ đủ  
 Lửa nóng tục chẳng chân.*

*Luận nêu:* Nếu bản tánh của tất cả pháp đều là không, vì sao thế gian có lửa v.v... khác nhau? Vì sự của thế tục là có nên các pháp không đồng. Do lý của thắng nghĩa là không nên không có lửa v.v... khác nhau. Thế nên ông nghi vấn đối với lý là không đúng. Lửa v.v... như đã phá trừ về căn cảnh v.v... ở trước. Đã quán xét đủ là tục chẳng phải chân, vì sao ở đây lại nêu nghi vấn? Nếu pháp chẳng phải là có, thì không đâu có đối tượng cần ngăn chặn. Không có đối tượng cần ngăn chặn nên pháp tức nên có. Nếu như vậy thì bốn luận lần lượt cùng ngăn chặn nhau, đều nên là chân, tức trái với tự ý. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Nếu cho pháp thật có  
 Ngăn kia nói là không  
 Nên bốn luận đều chân  
 Thấy lỗi gì mà bỏ?*

*Luận nêu:* Vì ngăn chặn đối tượng cần ngăn chặn nên kiến lập chủ thể ngăn chặn. Đối tượng cần ngăn chặn nếu không thì chủ thể ngăn chặn há có? Như nói chẳng phải mưa, nên gọi là mùa đông. Lúc mùa đông là đối tượng ngăn chặn thì mùa mưa tất có. Không ngăn chặn có, nên có nhất định chẳng phải là không. Điều này cũng không đúng, vì nhân bất định. Bốn luận như một v.v... lần lượt cùng ngăn chặn nhau đều nên là chân, là đối tượng cần ngăn chặn, nên chân tức

không lỗi, đều nên có thể là tông chỉ, ông thấy lỗi gì mà bỏ ba chấp một, nên không thể nói thật có đối tượng cần ngăn chặn. Nếu những đối tượng cần ngăn chặn đều là thật có, tự nói không lỗi, thì lỗi của ông nên là chân vì ông bác bỏ cho là không có không, không này nên là thật. Nếu tánh tướng của tất cả pháp đều là không, thế thì thế gian đều nên đoạn diệt. Chấp có hãy còn không thể, hướng là lại chấp không. Chấp có chấp không đều thành lỗi lầm. Vì hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Nếu các pháp đều không  
Sinh tử nên chẳng có  
Chư Phật đâu từng nhận  
Chấp pháp nhất định không.*

*Luận nêu:* Nếu pháp hoàn toàn là không tức nên không có sinh tử, nhân quả lần lượt nối tiếp luân hồi. Chẳng phải một mực chấp không, sao có thể nêu vấn nạn? Tôi nói nhân quả của thế tục chẳng phải là không có, trí kiến vô ngại của chư Phật Thế Tôn cũng chưa từng chấp nhận là nhất định có nhất định không. Như trong Khế kinh, Đức Phật nói với Tôn giả Ca-diếp: “Tánh tướng của các pháp chẳng phải là có chẳng phải là không, có là một biên, không là biên thứ hai, nghĩa là thường và đoạn. Trung gian của hai biên này là không sắc, không kiến, không trụ, không hình tượng, không thể biểu thị, không thể nêu đặt”.

Ở đây ý nói: Vì thế tục là có, nên dựa vào đấy kiến lập sinh tử luân hồi. Do thắng nghĩa là không, nên tánh tướng của các pháp chẳng phải có chẳng phải không, nẻo tâm ngôn dứt bật. Nếu tất cả pháp thật sự lia có – không, thì lại do duyên gì để nói là thế tục có? Chân tuy không hai, nhưng tục có thì đâu trái. Nên lia chân riêng có tục, tuy không cùng lia nhưng nghĩa có khác. Tục là thuận theo thế tình, chân là luận bàn lý thật. Vì vậy chân không hai nhưng tục có nhiều lỗi. Lại, tất cả tông đều chấp nhận không hai, nhưng có vô số

thể loại không đồng. Do đây không nên sinh nghi vấn. Nhằm hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Nếu chân lia có, không  
Duyên nào nói tục có  
Tông gốc ông cũng vậy  
Vì sao lại vấn nạn?*

*Luận nêu:* Nếu các pháp như sắc v.v... thật sự lia có, không, lại có duyên gì để nói là thế tục có? Vì nhân quả không dứt nên sinh tử luân hồi, tục là thuận theo thế tình nhân duyên giả có. Chân là luận bàn lý thật chẳng phải có chẳng phải không. Bản tông của các ông đều thừa nhận không hai, nhưng nói pháp có thì liền nêu vấn nạn. Vì sao? Vì như các câu nghĩa chẳng phải tức là có. Chớ cho tất cả pháp thể của chúng đều đồng, cũng chẳng phải là chẳng phải có. Chớ cho tất cả pháp thể của chúng đều không, chẳng phải có chẳng phải không. Tuy các pháp hiện bày khắp nhưng lập vô số câu nghĩa không đồng. Pháp của tôi cũng như vậy, đâu phải nhọc công nêu dẫn vấn nạn. Do đạo lý này nên các vấn nạn khác cũng thông. Vì sao? Nên tiếp theo tụng nói:

*Các pháp nếu đều không  
Sai biệt nên chẳng có  
Chấp các pháp đều có  
Sai biệt cũng nên không.*

*Luận nêu:* Nếu thật tánh của tất cả pháp đều không, thì nhân quả sai biệt của thế gian hiện có, nghĩa là từ các căn như nhãn v.v... và các thức như nhãn thức v.v... sinh ra, những thứ ấy đều nên không, vì không có nên không sai biệt. Ở đây đồng với giải thích trên, nghĩa là không chấp không, vì chấp có chấp không đều là phi lý. Lại, nếu chấp có thì lỗi ấy cũng đồng. Vì sao? Vì nếu tất cả pháp đều đồng có tánh, thì nhân quả sai biệt hiện có nơi thế gian, nghĩa là từ các căn như nhãn v.v... và các thức như nhãn thức sinh ra, những thứ ấy đều nên không có không sai biệt. Nhất định đối với có trên đây theo

tướng không đồng, kiến lập các pháp sai biệt ở thế gian. Ngã cũng như vậy, vì chân tụy là không, nhưng ở trong tục là có, nên kiến lập sai biệt. Vì thế vấn nạn của ông tức là vô nghĩa, chỉ khiến người có trí tuệ kém lại sinh nghi vấn. Nếu pháp chẳng phải là có tức nhất định nên không, có thể phá bỏ nhân có, vấn nạn này là phi lý, vì thế tục có. Ông chấp chẳng phải là không, có thể lập nhân có, vì sao chẳng phải là có? Để hiển bày nghĩa ấy, lại nói tụng:

*Nếu cho pháp chẳng có  
Không thể phá nhân có  
Phá nhân có đã rõ  
Tông ông sao không lập?*

*Luận nêu:* Nếu cho tánh tướng của các pháp đều không, có thể phá trừ nhân có, cũng chẳng phải là có, thì tuệ này rất kém. Vì đối với sự việc thô hiển bày nơi hiện tiền đã không thể hiểu được, là thuộc về thế tục, thì có thể phá nhân có trước đã nêu bày rộng, sao cho chẳng phải là có? Ông không thể nói tục có chẳng phải là nhân, vì trong lý của thắng nghĩa không có lập phá. Nếu không chịu chấp nhận nhân năng phá là có, sao không lập nhân để chứng minh tông của mình là có? Như tôi nói rộng nhân năng phá là có, ông lập nhân có là một tức chưa từng thấy, làm sao có thể chấp các pháp chẳng phải là không? Nói không là phá, phá kẻ khác tức lập. Nói có là lập, tự lập mới thành, thế nên không của tôi chẳng nhọc lập riêng. Ông đã chấp có nên phải lập nhân riêng. Nhân riêng đã không, duyên vào đâu để nhận biết là có? Phá nhân để đạt lập nhân khó thành, vì vậy phá nhân có chưa là điều kỳ diệu. Nếu như vậy thì tông của ông sao chẳng phá không? Vì phá trừ lời nói kia, nên nói tụng:

*Nói phá nhân dễ đạt  
Là hư ngôn thế tục  
Duyên gì ông không thể  
Ngăn phá nghĩa chân không?*

*Luận nêu:* Phá nhân dễ đạt là hư ngôn của thế tục, vì chưa thấy nhân có nào phá chân không. Tiểu thừa, ngoại đạo tuy ghét bỏ chân không, nhưng chưa có nhân để phá nghĩa chân không, vì sao có thể nói phá nhân dễ được? Tánh không của các pháp dễ lập khó phá. Tánh có của các pháp khó lập nhưng dễ đổ, chân giả đã sáng rõ như vậy, làm sao còn cố chấp, có bị phủ lập phá? Lưới cố chấp vây phủ, tự mình không thể thoát ra, lại còn nói như vậy: Thanh là định lượng, biểu thị cho pháp có – không. Đã có thanh có, pháp nên nhất định có. Nếu pháp chẳng phải là có, thì thanh có nên không. Vì phá bỏ ngôn thuyết này, nên nói tụng:

*Danh có giảng pháp có  
Cho pháp thật chẳng không  
Danh không biểu pháp không  
Pháp thật nên chẳng có.*

*Luận nêu:* Tông kia lập các danh, lấy âm thanh làm tánh. Lập danh v.v... này chẳng phải tức là âm thanh, thế nên chỉ nêu danh để phá chấp kia. Thanh có giảng giải là có, ông chấp pháp của đối tượng nêu giảng là thật chẳng phải là không, không có thanh để biểu hiện không, nên tin vào đối tượng nêu giảng. Pháp thật chẳng phải là có không nên âm thanh chẳng phải là lượng, liền tự trái với tông. Do đó lời ông đã nói chẳng phải là chứng cứ của có. Người có tuệ kém ấy muốn thoát khỏi lỗi lầm của mình, chỉ uổng công lao thiết lập, rốt cuộc là không thể tránh khỏi. Dựa vào pháp thật có lập danh thật có, nhân nơi danh thật có sinh hiểu biết thật có. Pháp nếu chẳng phải là có, nên không có danh. Danh có nếu là không, tức nên không có hiểu biết. Đã có hiểu biết có, vì thế pháp chẳng phải là không. Điều này cũng không đúng, vì danh là giả lập. nhằm hiển bày nghĩa ấy, nên nói tụng:

*Do danh hiểu pháp có  
Liền cho pháp chẳng không*

*Nhờ danh biết pháp không  
Nên tin pháp chẳng có.*

*Luận nêu:* Nếu nghe danh có, sinh hiểu biết đối với có, liền cho các pháp là có chẳng phải không. Đã nghe danh không, sinh hiểu biết đối với không, nên tin các pháp là không chẳng phải là có. Điều này đã không đúng, thì điều kia vì sao như thế? Dựa nơi danh sinh hiểu biết là chứng tỏ về nhân không, cho là nhân có, tất không hợp lý. Thể của pháp nếu có đâu phải đợi danh có. Đã chờ đợi danh có mới sinh hiểu biết về có, thế nên nhận biết thể của các pháp thật là không, danh chỉ là giả lập cùng lưu hành nơi thế gian. Danh có quyết định đối tượng nêu giảng là không thật, như người hô gọi bò là dựa vào tưởng để lập. Danh có thể loại bỏ có nhưng lại lập nhân có, không khác gì có người lấy ánh sáng làm bóng tối. Có nếu có thể nói là giả chẳng phải là chân. Vì sao? Như tụng tiếp theo nói:

*Các pháp thế gian nói  
Đều là giả chẳng chân  
Là danh ngôn thế tục  
Mới là chân chẳng giả.*

*Luận nêu:* Ngôn thuyết của thế gian đều tùy theo tự tâm để cùng lưu truyền nên nhờ nơi tưởng an lập. Pháp nếu có thể nói là giả chẳng phải chân. Chẳng phải giả là chân thì nhất định không thể nói. Những điều có thể nói đều là tục chẳng phải chân. Trong các phẩm trước đã thành lập rộng. Thế nên chỗ chấp có là giả chẳng phải chân, như nhà cửa, như quân lính, vì có thể ngôn thuyết. Bốn thứ chấp như một v.v... trước đã ngăn trừ đầy đủ, lại không lập pháp có chân thật khác, thế thì luận này sẽ rơi vào biên không. Để giải trừ nghi ấy, nên nói tụng:

*Hủy báng pháp là không  
Tức rơi vào kiến không*



*Chỉ trừ các vọng chấp  
Sao nói đọa nơi không?*

*Luận nêu:* Hủy báng các pháp có tức có thể rơi vào biên không. Chỉ nhằm trừ bỏ vọng tình há rơi vào chấp không? Vì phá trừ chấp có nên lại lập là không. Chấp có nếu trừ thì không cũng theo đó loại bỏ. Lại, thế tục là có trước đã phá nơi Số luận, vì thế không nên nói lại. Ở đây rơi vào chấp không, chỉ chấp nhận thế tục có, chân nên là không. Không thừa nhận chân là không, nên chấp nhận chân là có. Lời này là phi lý. Nên tiếp theo tụng nói:

*Vì có chẳng thật có  
Không cũng chẳng thật không  
Đã không có thật không  
Sao có nơi thật có?*

*Luận nêu:* Nếu có thật có tức có thể có thật không. Thật có đã không thì thật không há có? Vì không có thật không nên thật có cũng không. Chân chẳng phải có không, như trước đã nhiều lần biện giải, vì sao lại chấp nhận là có - không? Nếu chân chẳng phải không thì sao ý nhiều lần nên nói. Tánh tướng của các pháp theo tục có chân không? Ở đây nêu như vậy là ý nói: Chỉ tục là có, chân không có thứ ấy nên nói là chân không. Nếu như vậy thì chân này lấy không của tục làm thể. Nếu không như vậy tức nên có chân riêng biệt. Nếu có chân riêng biệt thì có chẳng phải chỉ là tục. Có đã chỉ là tục thì thể của chân nên không. Thể của chân nếu là không thì đâu vui thích tu chứng. Trong đây một loại giải thích vẫn nạn nói: Tôi cho chân không là nhằm ngăn trừ chẳng phải là biểu hiện. Thế gian vọng kiến chấp có làm chân, ngăn trừ chân có này không phải biểu hiện về thể không. Nhưng thể của chân kia tức là không của tục, chẳng phải là không của tục mà thể của chân riêng có. Nói chân không nghĩa là chân nơi không của tục. Đây là ngăn chặn về chân đó, không có chỗ

biểu hiện riêng. Đối với ngôn từ ý nghĩa này chưa suy xét nơi nguồn của nó, ai cho chân không mà riêng có chỗ biểu hiện. Nếu ngăn chặn pháp khác riêng có đối tượng nêu giảng, là ngăn trừ lời nói biểu hiện. Ngăn chặn pháp khác rồi biểu hiện cộng tướng khác, như chẳng phải là chúng sinh chẳng phải là hoàng môn (?). Nếu ngăn chặn pháp khác nhưng đối tượng nêu giảng không riêng biệt, là chỉ ngăn chặn nơi ngôn từ. Ngăn chặn đối tượng cần ngăn chặn rồi, lực ấy cạn kiệt, như đừng ăn thịt đừng uống rượu (?). Chân này là vô ngôn, chỉ ngăn chặn chân ấy không có đối tượng biểu hiện riêng biệt, không nói có thể đạt được, như nói chẳng phải có. Chỉ ngăn chặn có kia, không giảng giải về chẳng phải có, cũng không biểu hiện cái khác. Nếu giảng giải về không ấy hoặc biểu hiện pháp khác, tức không nên nói lời chẳng phải có này. Nếu nói chẳng phải có để giảng giải đối với có ấy, thì nói chẳng phải không tức nên biểu hiện về không kia. Như vậy nói ngăn chặn ngu trí cùng hiểu rõ, không có nghi vấn về điều kia. Lại nói vì sao? Người kia nêu vấn nạn ý nói: Có nếu chỉ là tục thì chân tức chẳng phải là có. Vì sao nơi sự tu chứng chỉ nói chân không, là ngăn chặn chẳng phải là biểu hiện, cho đến nói rộng, há là giải thích vấn nạn chẳng?

Lại có giải thích nói: Phương tiện tu quán vô ngã là rốt ráo. Lúc thấy chân lý, thì tất cả có của tục đều không hiển hiện, nên nói là chân không. Điều này cũng không đúng, vì ý vấn nạn đã rõ. Nếu tục chẳng phải có nên gọi đó là chân, tức nên không có đối tượng chứng đắc. Nếu có chân riêng biệt là đối tượng chứng đắc, thì không nên nói có chỉ là tục. Lại, trái với kinh nói đều không có đối tượng thấy biết mới gọi là thấy chân thật. Có chút ít đối tượng thấy biết tức chẳng phải là thấy chân thật. Thế nên lời này cũng chẳng phải là sự giải thích đúng đắn. Giải thích như vậy, nên nói thế này: Chân chẳng phải là có – không, vì tâm ngôn dứt tuyệt. Để phá bỏ chấp có nên giả nói là không. Vì phá trừ chấp không nên giả nói là có. Hai thuyết có – không đều là theo thế tục mà nói. Trong lý của thắng

nghĩa có – không đều dứt bỏ. Đối tượng chứng đắc của Thánh trí là chẳng phải có chẳng phải không, mà là có mà là không, phần sau sẽ giải thích rộng.

Có người nêu vấn nạn: Chứng đạt pháp không nhân là có hay là không? Có thì pháp khác cũng nên là có. Không thì không thể chứng đắc các pháp không? Để nêu rõ vấn nạn này, nên nói tụng:

*Nhân có chứng pháp không  
Pháp không nên chẳng lập.*

*Luận nêu:* Không tất dựa vào nhân mới có thể được lập. Nếu không như vậy thì tất cả nên thành. Nhân đã chẳng không thì pháp khác cũng nên như thế, chỉ là tánh không như dọn nắng, như nước v.v..., tức chỗ lập tông đều không thành tựu. Để giải thích vấn nạn ấy, lại nói tụng:

*Vì tông nhân không khác  
Thể nhân thật là không.*

*Luận nêu:* Các Sư của Số luận cho chung – riêng không khác, nên nhân của sự siêng năng dũng mãnh phát khởi không gián đoạn, đều tức là âm thanh, nên như thể của âm thanh, vì không chung với những thứ khác, nên thể của nhân không thành. Các Sư của Thắng luận cho chung – riêng hoặc khác hoặc không khác. Không khác, thì lỗi lầm đồng với Sư của Số luận. Khác, tức như các phẩm trước đã phá trừ. Vì thể khác – không khác đều không thành nhân. Do đó nên nói: Tông nhân không khác. Thể của nhân thật là không. Lại, thể của nhân đã lập nếu là thật có, tức nên cùng với thể của tông, hoặc một hoặc khác, nhưng không thể nói nhân cùng với thể của tông, hoặc một hoặc khác, vì chẳng phải là một – khác, cũng như quân lính, rừng cây, là giả chẳng phải là chân, thuộc về thể tục, thuận theo phân biệt hư vọng của thế gian, kiến lập vô số tông nhân không đồng, trừ bỏ các thứ chấp tà. Chấp tà đã dứt bỏ thì tông nhân cũng mất, nên

không thể nói pháp đồng với nhân có, vì tông nhân giả lập đều là tục chẳng phải chân.

Lại có vấn nạn: Chứng đắc pháp không, dụ là không hay là có? Không tức không thể chứng các pháp không. Có tức các pháp như dụ nên có. Điều này cũng không đúng. Nên tiếp theo tụng nói:

*Cho không, dụ riêng có  
Nêu các pháp chẳng không  
Chỉ có dụ nên thành  
Nội ngã như quạ đen.*

*Luận nêu:* Dụ tức thuộc về một phần của nhân. Nhân đã là tục có, thì dụ cũng nên như thế. Nếu cho lìa nhân riêng có Thể của dụ, do nêu dẫn các pháp là có, chẳng phải là không. Điều này nhất định là không đúng, vì lìa dụ của nhân tất không thể chứng được nghĩa đã lập nơi tông, vì như tông đã lập chẳng phải thuộc về nhân. Nếu chẳng phải nhân dụ mà có thể lập nghĩa theo tông, thì nội ngã như quạ, tánh đen nên lập. Lại nên tất cả những gì đã lập đều thành, vì không nhân, sự đồng thì dễ có thể đạt được. Do đây thể của dụ tất không lìa nhân, nên đồng với nhân không thể dùng làm vấn nạn. Nếu bản tánh của tất cả pháp đều là không, thì chứng thấy không ấy có thắng đức gì? Để nêu bày vấn nạn này, nên nói tụng:

*Nếu pháp đã tánh không  
Thấy không có đức gì?*

*Luận nêu:* Chẳng phải ở trong các pháp hành lìa ngã, chứng thấy về ngã không thì có phần ít thắng đức. Các pháp cũng như vậy, nếu bản tánh là không, chứng thấy về không này, thì được lợi ích gì? Nếu không có lợi ích thì đâu phải khó nhọc tu tập vô lượng gia hạnh để có thể chứng không? Vì giải thích vấn nạn này, lại nói tụng:

*Phân biệt hư vọng buộc  
Chứng không trừ kiến chấp.*

*Luận nêu:* Các hành của các pháp tuy là không, vô ngã, nhưng những phàm phu ngu tối thì luôn phân biệt hư vọng chấp thành một khác v.v... Do sức mạnh của phân biệt hư vọng này, nên đã sinh trưởng những phiền não tùy miên như tham sân v.v... theo duyên phát sinh các nghiệp thiện ác, chìm trong biển lớn ba cõi nối tiếp luân hồi, ba khổ thiêu đốt không thể tự thoát. Nên siêng tu gia hạnh chứng đắc không, vô ngã, dần dần đoạn trừ phân biệt hư vọng, tùy chỗ ứng hợp chứng tam Bồ-đề, hành tự lợi lợi tha công đức vô tận. Thế của phân biệt hư vọng ấy là gì? Đó là tâm, tâm sở hữu pháp trong ba cõi. Há không phải pháp này cũng là bản tánh không? Như những phàm phu ngu tối đã chấp trước nơi sắc v.v..., sao có thể dẫn dắt các khổ thiêu đốt hữu tình? Nếu pháp này tuy không nhưng có thể dẫn khởi các khổ, thế thì các pháp như sắc v.v... cũng có khả năng ấy, vì sao chỉ nói là phân biệt hư vọng? Tuy sắc tâm v.v... bản tánh đều là không, nhưng chính là dựa nơi phân biệt hư vọng xét lường các pháp là có là không, nhân đây phát sinh tạp nhiễm, thanh tịnh. Do các hàm thức ấy nhiễm, tịnh không đồng, thế nên chỉ nói phân biệt hư vọng. Nếu pháp thật có thì sự có thể như thế. Pháp đã thật không thì làm sao lường xét là có không v.v...? Vì nhiễm, tịnh không đồng. Cũng như trong mộng, tuy không có sắc v.v... nhưng có các loại tướng hiện bày rõ. Dụ này không đúng, vì ở nơi mộng đều có phân biệt, tác dụng chẳng phải là không có. Phân biệt làm nơi nương dựa, hiện bày các cảnh tượng khởi lên những nhiễm tịnh, sự việc này có thể như vậy. Nay đều đã là không, không thật có phân biệt, thì ai có thể khởi lên tác dụng không đồng này? Thế không nhưng có khả năng là điều chưa từng thấy. Nếu không có thể mà có công năng, thì lông rùa sừng thỏ đều nên có dụng. Lại, không phiền não hoặc không có căn thiện, nhưng các hữu tình có nhiễm tịnh, thì đã đoạn phiền não nên lại luân hồi, chưa trông căn thiện nên đạt thường lạc. Trong đây, một loại giải thích vẫn nạn nói: Thế tục chẳng phải là không, tức không có lỗi này. Nên hỏi: Vậy là đồng với thế tục chẳng phải là đế thật chẳng? Người

kia đáp: Không phải như vậy. Tùy theo thể tục suy lường là thật có, cũng gọi là đế thật. Làm sao có thể nói một pháp một thời, có không trái nhau nhưng cùng gọi là đế thật? Sinh trụ diệt cũng như vậy, một pháp – một thời, có sinh – không sinh, có diệt – không diệt, có đoạn – không đoạn, có thường – không thường, có đến – không đến, có đi – không đi, cho đến nói rộng. Lại cùng trái nhau làm sao có thể nói cùng là đế thật? Người kia nói như vậy: Một pháp một thời, nghĩa không là chân nghĩa có là tục. Vì nghĩa sai biệt nên cùng không trái nhau. Cũng như các pháp thiện bổ thí v.v... ở thế gian, vì tánh hữu lậu nên được gọi là bất thiện, căn thiện tương ưng, nên cũng gọi là thiện, cùng gọi là đế thật nhưng không trái nhau. Lý này không đúng, vì đạo lý quán đải của các pháp thiện như bổ thí v.v... là khác nhau, có thể không trái với một pháp một thời, còn hai đế có – không không theo đạo lý quán đải riêng, sao có thể là không trái? Vì sao? Vì an hòa gọi là thiện. Thiện có hai loại là thế gian và xuất thế gian. Pháp thiện xuất thế gian hoàn toàn có thể dứt trừ các trói buộc của phiền não, đạt được an hòa trọn vẹn gọi là thiện thắng nghĩa. Pháp thiện thế gian có khả năng tạm thời không có khả năng cứu cánh. Tức tạm thời có thể điều phục phiền não trói buộc, nên gọi là thiện thế tục, vì không phải vĩnh viễn đoạn trừ được phiền não trói buộc, nên cũng được gọi là thắng nghĩa bất thiện. Thiện, bất thiện này cùng không trái nhau, vì thời phần có khả năng, không có khả năng là khác nhau, như các pháp thiện bổ thí v.v... trụ trong một sát-na, nói là có khả năng. Vượt qua đấy trở về sau tất không thể trụ, nói là không có khả năng. Có khả năng, không có khả năng, tuy ở nơi một pháp, nhưng thời phần khác nên không trái nhau. Sát-na thứ hai, các pháp thiện như bổ thí v.v... không còn trụ, đã không có thể, thì cái gì gọi là không khả năng? Do thể kia không còn khả năng nên nhất định chẳng phải là có. Vì khả năng chẳng có tức gọi là không có khả năng. Hoặc thời phần của có khả năng, không có khả năng không khác, nhưng chỗ hướng về cảnh có khác biệt nên không trái nhau. Vì sao? Vì tạm thời có thể

điều phục những trói buộc như tham sân, nên gọi là có khả năng. Vì không thể đoạn dứt chủng tử của tham v.v..., nên gọi là không có khả năng. Như uống cao tô lạc có thể trừ được bệnh phong, nhưng không trừ được đàm nơi tâm bệnh. Có khả năng, không khả năng, thời phần tuy đồng, nhưng vì cảnh của đối tượng hướng về có sai biệt, nên nơi một pháp một thời không trái nhau. Cảnh của hai đế có – không không sai biệt, sao có thể không trái nhau? Người kia lại nói lời biện hộ: Như một niệm, ngã chấp nương dựa nơi thức, thế tục gọi là ngã, do thắng nghĩa nên cũng gọi là vô ngã. Ngã, vô ngã khác biệt, nhưng không trái nhau nơi một pháp một thời. Có – không cũng như vậy, tuy không có cảnh riêng nhưng không trái nhau. Điều này cũng không đúng, vì nghĩa của ngã, vô ngã là không trái nhau. Vì sao? Vì nơi một sát-na tâm không tự tại gọi là vô ngã. Chỗ dựa của ngã chấp cũng gọi là ngã. Như Khế kinh nói: “Nếu thức là ngã, tức nên được tự tại, không nên chuyển biến. Nhưng các phạm phu ngu tối, dựa vào sự phát khởi ngã chấp nên nói là ngã”. Nghĩa không tự tại, nghĩa chỗ dựa của ngã chấp tuy đồng một thức nhưng không trái nhau, một pháp một thời, có – không là tương phản cùng gọi là đế thật, há có thể không trái nhau? Nay ông cho là thành, hai đế có – không đồng ở một pháp đều không trái nhau, tuy nêu dẫn rất nhiều thí dụ, đủ các loại phương tiện ở thế gian, nhưng rốt cuộc không thể thành. Người kia lại nói lời biện hộ: Như một màu xanh, dựa vào chính mình nên có, đối chiếu với thứ khác nên không. Các pháp cũng như vậy, tánh của mỗi mỗi pháp dựa vào tục nên có, đối trị với chân nên không. Điều này cũng không đúng, vì thể của xanh vàng là khác. Có thể dựa vào chính mình là có, đối chiếu với thứ khác là không. Tục cùng với chân, thể ấy không khác, dựa vào chính mình có thể có, đối chiếu với gì là không? Tìm xét thì thật của tục đó tức là chân, chẳng phải suy xét về thật của màu xanh kia thành màu vàng, nên pháp dụ của ông đã lập là không đồng. Lại, thể của tục và chân không lia nhau, làm sao thể của tục đối chiếu với chân là không? Như trong Khế kinh nói:

“Đức Phật nói với Tôn giả Thiện Hiện: Thế tục, Thắng nghĩa đều không có thể riêng, chân như của thế tục tức là thắng nghĩa. Chẳng lìa sắc kia thì riêng có nơi không, cho đến thức không lại cũng như thế”. Vậy làm thế nào thời, cảnh của một pháp không có sai biệt, hai nghĩa trái nhau cùng gọi là đế thật. Do đây các Sư quỹ phạm thời xưa, an lập hai đế tình, sự không đồng. Thế tục đế nói là gần để hiển bày tình tục. Thắng nghĩa đế nói là xa để biểu thị sự việc chân thật. Các pháp thế tục tuy xứng hợp với tình ý thế tục, nhưng sự việc là hư giả, nên chẳng phải là đế thật. Lại, hiện lượng chứng đạt sắc tâm duyên khởi, ngôn thuyết không thể giảng giải, nên chẳng phải là tục đế. Do đó Khế kinh nói: “Danh cú được giảng nêu hiện có nơi thế gian gọi là tục đế”. Ý của phần kinh này nói: Thế gian cùng sự nhận biết về pháp nghĩa tương ưng với chủ thể giảng giải, đối tượng được giảng giải, và vì giải thích biểu hiện chẳng phải cùng sự nhận biết về pháp nghĩa nơi kinh sách gọi là tục đế. Hiện lượng đã chứng được sắc tâm duyên khởi, chẳng phải là đối tượng nêu giảng của ngôn từ nên cũng chẳng phải tục đế. Nếu nói giả lập danh ngôn nơi đối tượng được giảng giải, nên sắc tâm này cũng thuộc về tục đế, rốt cuộc thắng nghĩa nên cùng chẳng phải là chân, vì đối tượng giảng nêu biểu hiện của danh ngôn là giả lập, nên cuối cùng thắng nghĩa không có sắc tâm này. Chân lý đều không, nhưng sự có pháp nên chẳng phải thuộc về hai đế. Pháp này nên không, tức trái với hiện lượng của thế gian đã chứng được. Nếu nói là có, tức chẳng phải hai đế gồm thân, tức nên lập đế thứ ba, chẳng phải chân đế, tục đế. Nếu nói tuy có sắc tâm duyên khởi, là hiện lượng đã đạt được của các thế gian, nhưng chẳng phải là thắng nghĩa để cứu cánh thân tóm, giả nêu gọi là thế tục đế thân tóm, tùy ý giả lập danh ngôn thế tục, sắc tâm thật có thì không tranh luận. Ở đây là dựa vào nên nghĩa nhiễm tịnh thành. Nếu cho sắc tâm do thế tục nên có, do thắng nghĩa nên chẳng phải có chẳng phải sinh. Đã nói như vậy là có nghĩa gì? Nếu nói như trí không phân biệt kia, thì cảnh giới nơi đối tượng hành rốt ráo là không, không có như



vậy, nên nói là chẳng phải có. Nếu như thế thì đối tượng hành cuối cùng là không có, trí không phân biệt tức nên không thể sinh. Nếu như chấp nhận có thể sinh thì cũng chẳng phải là trí chân thật, vì duyên với cảnh không có, như hiểu rõ không có gì khác. Trí đã chẳng phải chân thì cảnh nên là tục. Tuy nói sắc tâm không có như vậy, nhưng khắp nơi lại hiển bày sắc tâm thật có. Do nói chẳng phải có, nên cuối cùng là không, không có tướng khác, nên nhất định là có. Đã nhất định là có, do đây cũng nên chấp nhận sắc tâm này là thật có sinh trụ diệt. Nếu ý của ông cho: Tuy lại là sắc tâm cũng có cũng sinh, nhưng chẳng phải là thắng nghĩa, nên trước cần phải thẩm định: Thắng nghĩa là gì? Sau đó mới có thể nói: Đây chẳng phải là thắng nghĩa. Nếu nói thắng nghĩa là không phân biệt, thì đối tượng hành của trí tuệ cuối cùng đều là không. Điều này trước đã phá trừ. Nghĩa là đối tượng hành kia cuối cùng là không có, nên trí không phân biệt cũng không thể sinh, cho đến nói rộng. Lại, đối tượng hành này chẳng phải là thắng nghĩa chân thật, vì là không, cũng như sừng thỏ, hoặc là 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 khác. Phàm là nghiên cứu cùng tận tức không xả bỏ thế tục. Lại, pháp thế tục không thể nghiên cứu cùng tận, ở đây có thể nghiên cứu cùng tận nên là lìa thế tục. Nhưng chẳng phải lìa thế tục là riêng có thắng nghĩa, nên không thể nói ở đây có thể nghiên cứu cùng tận. Vì vậy ông nói chẳng phải là tướng của thắng nghĩa. Nếu cho thắng nghĩa theo các tông khác đã chấp, vì đều chẳng phải có là tướng của thắng nghĩa. Điều này cũng không đúng, vì tông kia cho duyên sinh có tánh như tạm trụ gọi là thắng nghĩa. Nay bác bỏ cho là chẳng phải có, tức trái với tự tông cùng hiện lượng. Nếu nói đế thật là tướng của thắng nghĩa, thế thì thế tục nên chẳng phải là đế thật, vì sao trước nói thế tục là đế thật? Nếu như chấp nhận chỉ nói chẳng phải có chẳng phải sinh, gọi là đế thật, thì là có là sinh chỉ là giả ngôn thuyết, vọng phân biệt lập tức đã chẳng phải là đế thật. Chỉ là giả nêu bày vọng phân

biệt lập, làm sao có thể phát khởi tác dụng nhiễm tịnh? Do đó, người kia giải thích về vấn nạn, lý ấy không thành, chẳng phải nói lông rùa gọi là thể có, tức có tác dụng có thể ràng buộc thế gian.

Lại có Sư khác giải thích vấn nạn này: Phân biệt về chỗ chấp, thể của pháp là không. Thể của pháp do nhân duyên sinh là có, do đây phát khởi phiền não tùy miên trói buộc thế gian luân hồi nơi ba cõi. Hoặc tu tập gia hạnh chứng lý không, vô ngã, đạt được Tam Bồ-đề, thoát khổ của tử sinh. Pháp do nhân duyên sinh tuy chung cả sắc tâm, nhưng tâm là nguồn gốc nên được nói riêng. Phân biệt hư vọng có thể trói buộc thế gian. Chán lia nơi chốn này tức có thể tu tập gia hạnh chứng đạt lý không, tuy có cảnh giới nhưng nếu không có tâm, thì tâm tư hư vọng rốt cuộc không thể trói buộc, cũng không thể chán lia, tu tập không, vô ngã, chứng đạt Tam Bồ-đề xuất ly sinh tử. Để làm rõ nghĩa này, nên dẫn lời Khế kinh nói:

*Biến kế sở chấp không  
Tánh y tha khởi có  
Vọng phân biệt lỗi hoại  
Roi hai biên tăng giảm.*

Trong đây, một loại giải thích nghĩa ấy nói: Danh là biến kế sở chấp. Nghĩa là tánh y tha khởi. Danh đối với nghĩa ấy chẳng phải là có nên không. Nghĩa tùy thuận thế gian chẳng phải là không nên có. Không thể dẫn ra điều ấy để chứng minh là có y tha. Cách giải thích này không đúng, vì nghĩa trái nhau. Nếu danh đối với nghĩa chẳng phải là có nên là không, thì nghĩa cũng đối với danh là không sao lại có. Lại, đối với nghĩa ấy, để lập danh ngôn, đã từ nhân duyên sinh thì như nghĩa nên có. Nếu đối tượng chấp là vọng thì tánh nơi chủ thể nêu giảng là không có. Vọng chấp nơi đối tượng nêu giảng, thì tánh ấy há là có? Danh tùy thuận thế tục có thể giải thích biểu hiện được. Ông không chấp nhận là tánh y tha khởi, nghĩa cũng thuận theo thế tục giả nói là có khả năng, sao không thừa nhận là biến kế sở

chấp? Thế tục giả lập chủ thể nêu giảng, đối tượng được nêu giảng, không nên đều là không, có nên cùng là có, vì sao kinh nói một có một không? Vì thế lời ông đã nói không phù hợp với nghĩa kinh, tức nên tin tánh của biến kế sở chấp là không có, là những vọng tình của thế gian kiến lập. Tánh y tha khởi từ nhân duyên sinh, chẳng phải là vọng tình, vì thế nên tin là có. Người kia dẫn chứng nghĩa của mình, lại dẫn lời kinh nói:

*Danh này do đây lập  
Pháp kia giảng giải kia  
Tánh kia đều chẳng có  
Do pháp tánh như thế.*

Tụng này không thể chứng minh xác nhận được nghĩa kia. Ý của kinh không nói: Danh đối với nghĩa không, chỉ nói về đối tượng giảng giảng. Pháp tánh chẳng phải chỉ có biện biệt về tánh của các pháp, vì đều không thể giảng giải. Danh ngôn nơi đối tượng giảng giải đều là cộng tướng, vì tự tướng của các pháp đều dứt tuyệt danh ngôn. Tự tướng chẳng phải là không, cộng tướng chẳng phải là có. Ở đây lược nói: Tánh của đối tượng giảng giải là không, chẳng phải gọi là chủ thể giảng giải. Tánh ấy thật có, nên tụng chỉ nói tánh kia chẳng phải là có. Không như thế tức nên nói tánh này chẳng phải là có. Người kia vì làm rõ tánh y tha ấy là không, nên lại dẫn lược tụng đã nói trong kinh:

*Không có chút pháp sinh  
Cũng không chút pháp diệt  
Kiến tịnh quán các pháp  
Chẳng có cũng chẳng không.*

Đây cũng không thể làm rõ về y tha khởi tánh ấy chẳng phải là có. Vì sao? Vì ý của tụng này là biện minh về tự tánh sai biệt của biến kế sở chấp. Chủ thể giảng giải, đối tượng được giảng giải, thể của chúng đều không. Kiến giải thanh tịnh không sinh không diệt

liạ mọi chấp trước, quán sát các thể gian, từ nhân duyên sinh, chẳng phải là không, chẳng phải là có, nên ở đây chẳng phải làm rõ y tha khởi là không. Nếu có y tha thì duyên gì kinh nói: “Tánh của tất cả pháp không gì không đều là không?”. Lại, Khế kinh nói: “Đức Phật nói với Tôn giả Thiện Hiệ: Các pháp như sắc v.v..., tự tánh đều không”. Lại có kinh nói: “Đức Phật bảo Tôn giả Đại Tuệ: Tánh của tất cả pháp đều không có sinh, trước có trước không đều không thể sinh”. Ở đây có mật ý. Mật ý như thế nào? Nghĩa là các kinh này chỉ phá trừ tự tánh của biến kế sở chấp, chẳng phải cho tất cả là không. Nếu tất cả là không tức thành tà kiến. Vì sao nhận biết có mật ý này? Vì trong Khế kinh khác đã nêu bày, làm rõ. Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm nói lời như vậy: Ta chỉ dựa nơi tự tánh tương ưng để nói tự tánh của tất cả pháp đều không. Nếu có người như ngôn thuyết ấy sinh khởi chấp trước, cho tự tánh của các pháp nhiễm tịnh đều là không, thì kẻ đó đã chấp giữ hết sức sai lầm về *không* gọi là tà kiến. Tự tánh tương ưng tức là thể gian, biến kế sở chấp do tâm chuyển biến, tựa như các trần bên ngoài. Dựa nơi các trần ấy khởi các chấp điên đảo. Nhân nơi chấp điên đảo này suy tính cho là có tự tha. Tự tánh tương ưng của chủ thể giảng giải, đối tượng được giảng giải nơi các pháp nhiễm tịnh, tức là y tha. Thế nên nhận biết các kinh kia là có mật ý này. Lại, trong Kinh Đáo Bỉ Ngạn Bát Nhã, Đức Phật tự phán quyết phân minh về nghĩa có – không. Biến kế sở chấp đã tích tập tăng thêm, giữ lấy pháp thường hằng không biến đổi, tất cả như vậy đều gọi là không, nhân duyên sinh khởi đều nói là có. Lại nơi kinh khác nói: “Tự tánh của biến kế sở chấp là không sinh, tánh y tha khởi gồm thấu các pháp từ nhân duyên sinh”. Lại, Kinh Tuệ Độ nói lời như vậy: “Người hành tuệ độ khéo nhận biết tánh của sắc, khéo nhận biết sắc sinh, khéo nhận biết sắc như như cho đến nói rộng”. Lại, các kinh nói: “Các pháp là vô tánh, không sinh không diệt”.

Như thế đều nên phân biệt không thể như ngôn thuyết chấp cho là liễu nghĩa. Chớ cho các pháp của thể tục đế cũng không, tức chấp

giữ sai lạc về không trở thành đại tà kiến. Lời này là phi lý. Vì sao? Vì đối với kinh liễu nghĩa khác với sự phân biệt. Đức Thế Tôn tự nói: “Nếu trong các kinh nói về không, vô tướng, vô nguyện, không hành, không sinh, không diệt, không có tự tánh, không có hữu tình, thọ mạng, chủ tể, Bồ-đặc-già-la, môn giải thoát v.v... gọi là kinh liễu nghĩa, Ta nói là hợp lý”. Do nơi kinh khác, Đức Phật tự phán quyết: “Ta dựa nơi tự tánh của biến kế sở chấp”. Ở trong kinh khác, nói: “Tất cả các pháp đều không có tự tánh, không sinh, không diệt, xưa nay thanh tịnh, là tự tánh Niết-bàn. Dựa nơi tự tánh của y tha khởi nói: Tâm của các hữu tình sinh diệt lưu chuyển, cho đến nói rộng”. Lại trong kinh khác, Đức Phật bảo Cù 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 biến đổi. Thọ tướng hành thức cũng lại như vậy”. Đây là dựa vào tự tánh của biến kế sở chấp, nói tự tánh là không, không sinh không diệt. Do các phàm phu ngu tối, tùy theo tự tâm biến chuyển, suy tính về các pháp như sắc v.v... hiện có khắp, chấp có tự tánh chân thật sai biệt. Đức Thế Tôn đã dựa theo đây để nói tự tánh của các pháp như sắc v.v... đều không, tánh y tha khởi là không sinh không diệt, do không có tánh của biến kế sở chấp, nên cũng nói là không, chẳng phải là tự tánh không, không sinh không diệt.

Đức Như Lai rất nhiều nơi đã nói về ba tự tánh, đều nói tánh của biến kế sở chấp là không, hai tánh y tha – viên thành là có. Nên biết *Không giáo* có ý nghĩa sâu xa riêng, không thể theo như ngôn thuyết để bác bỏ cho là không có các pháp. Như nói chấp giữ nghĩa gọi là hủy báng Đại thừa. Vì vậy Khế kinh nói: “Nếu có Bồ-tát, như ngôn thuyết chấp giữ nghĩa không cầu diệu nghĩa nơi Đức Như Lai đã giảng nói, đó gọi là đối với pháp tác ý phi lý, cũng gọi là chẳng phải xứ tin hiểu Đại thừa. Nếu có Bồ-tát không như ngôn thuyết ấy để chấp giữ nơi nghĩa, tư duy cầu đạt diệu nghĩa nơi Đức Như Lai đã giảng nói, đó gọi là đối với pháp tác ý như lý, cũng gọi là xứ tin hiểu Đại thừa”.

Nếu như vậy làm sao giải thích câu kinh này: “Đức Phật nói với Thiên tử: Các ông nên biết! Phật đối với Bồ-đề đều không có đối tượng chứng đắc, cũng không có một chút pháp nào có thể sinh có thể diệt. Vì sao? Vì tất cả pháp là không sinh không diệt, thế nên Như Lai xuất hiện nơi thế gian”.

Có chỗ giải thích như vậy: Lúc chư Phật chứng đắc Đại Bồ-đề là xa lìa tất cả mọi hý luận phân biệt, tuy xuất hiện nơi thế gian nhưng không thể nói là có chứng đắc v.v...

Lại có nơi giải thích: Chư Phật lấy Bồ-đề làm tự tánh, nên không có đối tượng chứng đắc.

Như Khế kinh nói: “Bồ-đề tức là Phật. Phật tức là Bồ-đề, nên không có đối tượng chứng đắc. Vì như pháp tánh ấy mà hiểu biết. Không sinh do trước không, không diệt do trước có, vì tánh của các pháp là lìa hý luận, không sinh không diệt, Bồ-đề Vô thượng luôn hiện tiền, nên gọi là Như Lai xuất hiện nơi thế gian”.

Lại, như Khế kinh nói: “Thiện Hiện nên biết! Sắc gọi là tánh của các sắc vô tánh. Thọ tướng hành thức v.v... nói rộng cũng như vậy”. Ý của phần kinh này nêu rõ: Tánh y tha khởi lấy sắc v.v... vô tánh của biến kế sở chấp để hiển bày pháp tánh lìa ngôn từ làm tự tánh. Nếu tất cả pháp đều không có, thì vì sao vô tánh lại nói là tánh? Nếu nói sắc v.v... nơi thế tục là vô tánh, tức là tánh của sắc v.v... thắng nghĩa, so với lý là trái nhau. Vì sao? Vì nói đến thắng nghĩa thì mọi phân biệt hý luận đều không thể đạt đến, há có thể dùng cái không có để làm tự tánh? Nếu lấy vô tánh làm tự tánh, tức nên so sánh với cái không khác, không gọi là thắng nghĩa, tức không thể chứng đắc Bồ-đề Vô thượng, là trái với tự tông trở thành lỗi lầm lớn. Tánh y tha khởi nếu là thật có thì trái với kinh nói. Nên Khế kinh nói:

*Các pháp từ duyên khởi  
Duyên pháp thấy đều không*

*Nhận biết đúng như thế  
Gọi thông đạt duyên khởi.  
Nếu pháp từ duyên sinh  
Tánh pháp này đều không  
Nếu tánh pháp đều không  
Pháp ấy chẳng duyên sinh.*

Hai kinh nói về pháp duyên sinh như vậy, tuy không có tự tánh nhưng không trái nhau, vì pháp từ duyên sinh có hai loại: Một là biến kế sở chấp. Hai là tánh y tha khởi. Ý ở đây nêu rõ: Tự tánh của biến kế sở chấp chẳng phải là có, nên không nói đến y tha. Nếu nói y tha đều không có tự tánh, tức là bác bỏ cho hai pháp nhiễm tịnh đều không, gọi là chấp giữ sai lạc về *không*, tự tha đều bị tổn hại. Phân biệt hư vọng này người nào lại có thể ngăn trừ?

Lúc đạt được chánh kiến tự mình sẽ có thể trừ bỏ. Nay lại nên hỏi: Tánh y tha khởi là đối tượng nhận biết của trí nào? Đó là trí không phân biệt dẫn sinh trí thanh tịnh của thế gian. Đã không phân biệt, sao gọi là thế gian? Tức nói trí này là không phân biệt. Nếu có phân biệt tức nên không thể hành. Thật tướng của các pháp chỉ nên duyên với biến kế sở chấp kia, tuy có phân biệt, nhưng nói có thể hành thật tướng của các pháp, thì phân biệt hư vọng cũng nên có thể hành thật tướng của các pháp. Lại, nay chưa đạt được trí không phân biệt về thật tướng của các pháp sau, làm sao nhất định nhận biết có y tha khởi? Y tha khởi này chẳng phải như chỗ dựa của các thứ chấp khác hiện thấy, làm sao nhất định nói là tánh này thật có? Chỉ do trí không phân biệt dẫn dắt phát sinh trí thanh tịnh của thế gian, nên biết là y tha khởi, so với luận là trái nhau. Như luận kia nói: “Tánh của biến kế chấp là đối tượng hành của trí nào? Là trí phàm hay là trí Thánh? Đều chẳng phải là đối tượng hành, vì vô tướng. Tánh y tha khởi là đối tượng hành của trí nào? Đều là đối tượng hành, nhưng chẳng phải là đối tượng hành của Thánh trí xuất thế”.

Lại nói năm sự, bao nhiêu là đối tượng giữ lấy, bao nhiêu là chủ thể giữ lấy? Ba là đối tượng giữ lấy. Chánh trí phân biệt là chung cho cả chủ thể giữ lấy, đối tượng giữ lấy và danh tướng phân biệt. Chánh trí phân biệt về đối tượng giữ lấy có hai: Một là duyên nơi chân như. Hai là dẫn dắt phát sinh trí kia. Nay cũng chưa đạt được tướng v.v... Lại là tánh y tha khởi. Nên luận kia nói: “Biển kế sở chấp không thuộc về năm sự. Tánh y tha khởi thuộc về bốn sự”. Nếu y tha khởi là đối tượng duyên của thể trí, mà nói chẳng phải là không, thì thật đáng chê cười. Thật tướng của các pháp chẳng phải là thể gian. Đối tượng hành của tâm trí như trước đã nhiều lần biện giải, vì thế không nên nói đến. Thật có y tha, luận nói về y tha, cũng là cảnh của trí phàm, dựa vào sự chứng đạt thọ nhận của chính mình, nên không trái nhau. Tánh y tha khởi tức là lúc tâm tâm pháp theo duyên khởi, biến hiện vô số các trần tượng tự như tướng danh v.v..., thật sự tự mình chứng đạt thọ nhận nhưng hiện tăng thượng mạn. Nghĩa là giữ lấy các trần bên ngoài. Nhưng các trần bên ngoài là biển kế sở chấp, không có thể tướng, nên chẳng phải là sở duyên duyên, chẳng phải là cảnh nơi đối tượng hành của trí Thánh, phàm. Tất cả tâm và tâm pháp hữu lậu, chỉ có thể chứng đạt thọ nhận các trần được hiện bày của chính mình, chưa thể chứng đắc cảnh của tâm khác như thật. Trí thể gian vô lậu tương ưng với phẩm Tâm do tánh lia cấu nhiễm nên tự và tha đều chứng đạt. Thế nên nói y tha là đối tượng thông đạt của trí thanh tịnh. So với luận kia đã nói thì lý không trái nhau. Ông chế giễu nói: Tự nêu ra sự ngu muội, chẳng phải làm rõ lời tôi nói so với lý là trái nhau. Nếu tâm và tâm pháp từ duyên sinh, đồng với biển kế sở chấp đều là tự tánh không, thì tự như hoa đốm đâu có thể trói buộc hàm thức trong ba cõi vào chón sinh tử luân hồi? Vì thế y tha chẳng phải là không có thể thật. Bản ý của Luận giả quyết định nên như vậy. Nếu không như thế thì vì duyên gì nói: Phân biệt hư vọng trói buộc, chứng đạt lý không có thể diệt trừ? Ai thấy lông rùa để có thể cho là có thể trói buộc. Ai gặp sừng thỏ để có thể chứng đạt, có thể



đoạn trừ? Do đó nên biết: Có tâm tâm pháp. Song các trần đã chấp ngoài tâm là không có, làm sao nhất định nhận biết các pháp là duy thức? Do nhiều xứ nơi kinh nói, nên đối với điều ấy sao nghi. Như Khế kinh nói: “Đức Phật bảo Tôn giả Thiện Hiện: Không mảy may lường xét về vật thật có thể nương dựa. Hàng phàm phu ngu tối tạo tác các hành nghiệp, chỉ có điên đảo cùng với sự điên đảo ấy làm nơi nương dựa. Điên đảo tức là phân biệt hư vọng. Phân biệt hư vọng tức là tâm tâm pháp”.

Lại, như Khế kinh 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 tâm pháp”.

Lại, như Khế kinh nói: “Ba cõi duy tâm”.

Các kinh nêu bày như vậy là vô số. Thế nên các pháp chỉ do lý của thức thành. Há không phải quyết định chấp tất cả các pháp thật sự chỉ có thức tức cũng thành điên đảo. Thế thì nên như các pháp như sắc v.v... vì cảnh điên đảo nên thể ấy thật sự không có. Lại, cảnh đã không thì thức làm sao có? Không nên cho một thức do hai phần hợp thành. Chớ nên làm mất một tướng của tự tâm. Nếu nói thể của thức thật sự không có hai phần, vì hành tướng của chủ thể duyên, đối tượng duyên là không, chỉ tùy theo thể tục đồng chỗ nhận biết rõ, có chủ thể duyên là tâm nên nói là duy thức, tức cũng nên nói cảnh giới chẳng phải là không có, vì thể tục cùng nhận biết có tâm cảnh. Nếu chấp nhận thể của thức thật có phần ít, nên nói thể này thì tướng ấy như thế nào? Đã không thể nói chủ thể nhận thức, đối tượng được nhận thức làm sao nhất định nói chỉ có thức? Các Khế kinh nói: “Chỉ có thức, là khiến quán xét thức, bỏ các trần bên ngoài. Đã bỏ các trần bên ngoài thì tâm vọng theo đó dứt. Tâm vọng dứt nên chứng hợp trung đạo”. Vì thế Khế kinh nói:

*Chưa đạt cảnh duy tâm  
Khởi hai thứ phân biệt*

*Đạt cảnh duy tâm rồi  
 Phân biệt cũng chẳng sinh.  
 Biết các pháp duy tâm  
 Liền bỏ tướng trần ngoài  
 Do đấy dứt phân biệt  
 Ngộ chân không bình đẳng.*

Phàm phu ngu tối tham đắm vị của cảnh giới, thọ lãnh các thứ dục lạc tâm không lìa bỏ, nên theo sinh tử luân hồi chìm trong biển cả ba cõi, nhận chịu những khổ não dữ không có nhân giải thoát. Đức Như Lai từ bi tạo phương tiện vì họ giảng nói các pháp duy thức, khiến dứt bỏ ngoại trần, dứt bỏ ngoại trần rồi thì thức vọng theo đó diệt. Thức vọng diệt nên liền chứng đắc Niết-bàn. Nên Khế kinh nói:

*Như đời có lương y  
 Thuốc quý cứu nhiều bệnh  
 Chư Phật cũng như thế  
 Vì vật nói duy tâm.*

Tuy nói cực vi cũng có thể phân tích, vì dựa vào phương sở, như nhà cửa như bình chậu. Ở đây nêu vấn nạn về cực vi có thể phân thành nhiều phần, là giả chẳng phải là thật, không thể hoàn toàn là không. 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 là không, thành ra lỗi lầm lớn. Những loại như vậy, tùy theo kiến giải không đồng, phân cách Thánh ngôn khiến thành nhiều phần, cùng khởi lên tranh luận, đều chấp về một biên. Đã không thể trừ diệt trần cấu của ác kiến, sao có thể khế hợp với diệu chỉ thanh tịnh của Đại thừa do chư Phật Thế Tôn đã giảng nói? Chưa lãnh hội chân lý, tùy theo tình chấp của mình, cho mình là đúng người khác sai, thật đáng sợ hãi! Nên trừ bỏ chấp trước về hai biên có – không, tỏ ngộ về trung đạo không hai của Đại thừa. Như Khế kinh nói: “Bồ-tát nên biết! Thân kiến là cội rễ sinh ra các

kiến chấp, chiêu cảm pháp nghiệp hư giả trôi buộc thế gian. Tà kiến khinh mạn bài bác cho không có các pháp, cùng với kiến chấp này khen ngợi, lưu thông, nhân đây chiêu cảm các thứ pháp nghiệp hư giả sinh khởi, trải qua vô lượng kiếp bị đọa trong địa ngục luân hồi nơi nẻo ác, nhận chịu khổ não lớn. Do chút thiện lực từ xưa, nên sinh trong nẻo người, làm hạng ngu độn, điếc mù, câm ngọng, cùng nhiều thứ sâu khổ, thân hình xấu xí, người chẳng muốn nhìn, ngôn từ thô bỉ nghe đều không vui. Hoặc do đã từng gieo trồng căn thiện tăng thượng, sinh vào loài người, thọ nhận phước báo thù thắng. Hoặc do vì thời xưa đã thâm nhận nhân của nghiệp phi báng chánh pháp, chấp riêng nơi không giáo của Như Lai, phá bỏ các tướng, phản đối, hủy hoại pháp môn hiển thật đã giảng nói, khiến khắp các thế gian lầm lẫn, phi pháp cho là pháp – pháp cho là phi pháp, phi nghĩa cho là nghĩa – nghĩa cho là phi nghĩa, tự tổn hại cùng tổn hại người khác, thật đáng xót thương”. Nhưng pháp Phật đã thuyết giảng thấy đều thâm diệu, pháp môn nhị đế là hết sức khó lường. Nay lại tự khuyến khích dựa nơi kinh liễu nghĩa, lược biện biệt chỉ rõ chỗ quy về, dứt bật mọi tranh luận.

Thế tục đế: Nghĩa là từ duyên sinh các pháp như sắc tâm thế gian và xuất thế gian, thân chứng lìa ngôn thuyết lần lượt có thể giảng nói. Thân chứng là trước, sau mới khởi ngôn thuyết. Thế tục đế này cũng có cũng sinh, giả hợp mà thành cũng như các sự huyền. Từ phân biệt khởi, như những việc làm trong mộng, có tướng, có thể nêu bày, gọi là thế tục đế.

Thắng nghĩa đế: Nghĩa là đối tượng nhận biết của bậc Thánh, mọi phân biệt danh ngôn đều không đạt tới, là sự chứng đắc từ bên trong, vô tướng, tuyệt ngôn, không do nơi duyên khác, gọi là thắng nghĩa đế.

Lược nêu như vậy về pháp môn nhị đế, người tu học chánh pháp cùng không tranh biện. Trước dựa nơi thế tục có các pháp nhiễm tịnh

sinh. Sau nương vào thắng nghĩa để chứng đắc 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. Đầu tiên đối với danh ngôn có thể có giác ngộ, cũng có tùy miên. Tiếp theo đối với danh ngôn tuy có tùy miên nhưng không còn giác ngộ. Sau hết đối với danh ngôn tùy miên giác ngộ toàn bộ đều vĩnh viễn không. Hai loại đầu duyên nơi thế tục. Một loại sau duyên nơi thắng nghĩa. Lại có vĩnh viễn lìa ngôn thuyết, tùy miên, về sau đạt được tâm thông duyên nơi hai đế. Nếu đối với thế tục khởi kiến chấp kiên cố và đối với thế tục khởi kiến giải không thuận, cả hai thứ này đều gọi là phân biệt hư vọng, là sinh ra tất cả môn không có nghĩa lợi, trói buộc hữu tình khiến không giải thoát. Kiến giải về không, vô ngã đều có thể đoạn trừ, khiến các hữu tình lìa mọi trói buộc của ba cõi, tự chứng đắc Niết-bàn tịch diệt rốt ráo, cũng chuyển hóa người khác khiến được giải thoát, vì trừ diệt đúng cội rễ của tập khí chướng ngại. Nếu đối với thế tục khởi lên kiến giải không thuận hợp, thì ở nơi thắng nghĩa này nhất định có trái ngược. Nhằm làm rõ kiến giải này, nên nói tụng:

*Pháp thành một thành không*

*Trái chân cũng trái tục*

*Nên cùng có một khác*

*Hai đều không thể nói.*

*Luận nêu:* Nếu chấp các pháp cùng với tánh có nhất định là một, thì pháp tức thành một. Chấp nhất định là khác, thì pháp tức thành không, là trái với chân, lại cũng trái với tục. Vì sao? Vì nếu tất cả các pháp cùng với tánh có là một, thì sắc nên như thanh, thanh ấy chẳng phải sắc. Thanh nên như sắc, sắc ấy chẳng phải thanh, vì tức là tánh có thì pháp nên thành một. Nếu tất cả các pháp cùng với tánh có là khác, thì sắc thanh v.v... thể đều thành không, vì chẳng phải là tánh có, như hoa đốm v.v... Nếu chấp các pháp cùng với tánh là một, thì nhất định có lỗi một khác, như thế nên biết. Vì vậy có v.v... cùng

với pháp là một, khác, là hai thứ vọng kiến trái với tục và chân. Cùng đúng cùng sai là hý luận trái nhau, lỗi đồng với một khác, nên không luận riêng. Ở trong thắng nghĩa, có – không đều vắng lặng, tất cả vấn nạn đều không thể thành. Để hiển bày nghĩa này, nên nói tụng:

*Có, chẳng có cùng không  
 Các tông đều vắng lặng  
 Trong đó khởi vấn nạn  
 Rốt cuộc không thể nêu.*

*Luận nêu:* Trong lý của thắng nghĩa, không một chút pháp có, do bản tánh của tất cả các pháp là không sinh, nên tông kiến có ở nơi ấy là dứt bật. Vì dựa nơi kiến có nên kiến chẳng phải có sinh. Kiến này đã mất thì kiến kia theo đây diệt. Chân nếu chẳng phải có thì Thánh trí không hành, đối tượng hành của Thánh trí tất không phải là chẳng phải có. Vì vậy, kiến chẳng phải có không chứng đắc chân ấy. Thánh trí quán chân không quán chẳng phải có. Chọn lấy tục có, nên nói chân chẳng phải có. Nói chân chẳng phải có trở lại dựa nơi tục nói. Chỉ dạy chân chẳng phải có có thể thuận hướng về chân, thế nên các kinh nói nhiều về chẳng phải có. Kiến có, chẳng phải có ở đây đã dứt trừ, cùng đúng cùng sai đều nên loại bỏ. Do những có ấy đều có thể giải thích khẳng định, nhưng chân thì dứt tuyệt mọi giải thích nêu bày nên là chẳng phải có. Tất cả ác kiến nhiều động tâm ấy, ở trong chánh lý đã đầy khởi nhiều nạn tà, đều dựa nơi kiến có v.v... như thế sinh ra. Kiến này đã trừ thì những thứ kia cũng theo đây diệt. Tuy muốn khuyên gắng sức chống lại luận chân không (?), do không có nơi nương dựa, nên lời nói ra gọi nhờ vào đâu (?). Như hư không vô tận thì chân không thể dựa vào. Những người có đại tâm phát thệ nguyện rộng lớn, muốn tạo lợi lạc cho hữu tình đến tận cùng đời kiếp vị lai, nên chính thức đoạn trừ trần cấu của vọng kiến, khéo ngộ nhập chân không thiện thế để viên mãn chỗ mong cầu nên siêng năng tu học.

*Đã trừ kiến có buộc  
Lại dứt chấp không trần  
Khéo mở trung đạo diệu  
Nguyện thế gian quy tịch.*

Bồ-tát Thánh Thiên tạo luận đã trọn, lại nêu việc diệt tà nên nói tụng:

*Tôi còn vì lửa tông tà cháy  
Đem sữa chánh giáo để tưới vào  
Lại quạt nhân minh gió rộng lớn  
Ai dám như bướm lao lửa dĩa?*

Tam tạng Pháp sư, ở bắc đỉnh Thửu, được nghe Luận này, theo chỗ nghe phiên dịch, tự vui mừng về công sức thành tựu, nên nói tụng:

*Thánh Thiên – Hộ Pháp dựa trí bi  
Vị phá chấp tà tạo Luận này  
“Tứ cú bách phi” đều diệt hết  
Cũng như kiếp hỏa lửa thiêu rụi.  
Nên tôi quên mạng tìm chân tông  
Mừng gặp theo nghe thuận dịch xong  
Nguyện tôi và mọi loài mau chóng  
Cùng đạt Bồ-đề Phật vô thượng.*

**HẾT - QUYỂN 10**

SỐ 1572/1  
BÁCH TỰ LUẬN

*Tác giả: Bồ tát Đề Bà.*

*Hán dịch: Đời Nguyên Ngụy, Đại sư Bồ Đề Lưu Chi.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

*Con nay quy y Sư thông tuệ  
Danh hiệu Đề Bà có 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 các thứ ngã kiến cho tất cả các pháp đều có tự tướng.

*Phái Tăng Khư (Số Luận) nêu:* Tất cả pháp là một tướng, là ngôn thuyết chính của tôi nêu bày. Do nhân duyên gì lập tất cả các pháp là một tướng? Vì đều đồng, cùng có một. Ví như các loại bình chậu, áo quần v.v... Thể của vật đều có một. Do nghĩa ấy, nên biết tất cả các pháp gọi là một tướng, vì thể nghĩa một thành tự.

*Nội giáo nói:* Chẳng phải là một. Vì sao? Vì nếu như ông nói: Lập nghĩa một tướng, vậy là một hay là hai? Nếu là một thì chỉ có ngôn thuyết, không thể có một. Do nhân duyên này, chỗ lập một tướng của ông nghĩa ấy liền bị phá.

*Sư Tỳ Xá nêu:* Ông nói một bị phá, tôi nay lập khác (đi), vì bỏ lỗi của một.

*Nội giáo nói:* Ông nếu lập khác, tôi trở lại lập một. Vì sao? Vì nếu ông lia nhân lập khác, tôi cũng lia nhân lập một.

*Sư Tỳ Xá nêu:* Tôi cần lập khác. Vì sao? Vì các pháp sai biệt đều là tướng khác nhau. Ví như voi, lạc đà, hươu, ngựa, các loại như thế tướng đều khác nhau. Do vậy nên tướng của các pháp là khác. Tất cả pháp đều khác biệt, nên nghĩa khác thành.

*Nội giáo nói:* Vì ông lấy tướng này tướng kia không đồng. Nói nghĩa khác thành, là do tướng sai biệt, nhưng pháp đều là một, ông đã lập khác, ngôn thuyết chính ấy tức bị hoại. Vì ngôn thuyết hoại, tức biết tướng khác không thể lập.

*Ngoại giáo nêu:* Vì tướng một - khác không thành, nay tôi lập tướng có. Do các pháp đều có tướng, nên biết nghĩa của tướng có thành. Tướng có thành nên biết một - khác cũng thành.

*Nội giáo nói:* Nay ông lập có tất phải có nhân. Nếu không nhân mà lập có, tôi cũng dùng không nhân để lập không.

*Ngoại giáo nêu:* Tôi nói chính là lập tất cả 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 có như các vật bình chậu, áo quần. Nên biết tất cả pháp đều là tướng có. Do nhân duyên này nên nghĩa có được thành.

*Nội giáo nói:* Ông lập có, là nhân nơi tướng có nên có hay là nhân nơi tướng không nên có? Cả hai trường hợp đều có lỗi. Nếu do hiện tướng nên nghĩa có thành, thì hiện tướng là có, có cũng là có, lý của hai có không thể cùng thành. Nếu nói nhân nơi không, thì lời nói chính tức hoại, vì có - không đều chẳng phải là nhân, nghĩa có tức bị phá.



*Ngoại giáo nêu:* Nếu có của tôi bị phá, ông tức lập không, nghĩa không được thành, có trở lại được thiết lập. Ví như người thể gian ăn uống, trước nhân nơi thô nhám nên có ngon ngọt. Vì vậy ông phá có của tôi, nên biết là không.

*Nội giáo nói:* Ông lập không, thì nhân nơi gì mà thành? Ông nếu không nhân mà thành không, tôi cũng do không nhân mà thành có.

*Ngoại giáo nêu:* Vì sao nhận biết? Vì không có thể tướng. Ví như lửa cháy lúc nóng nực, tự không có thể tướng, huống chi là có chút nước nào có thể đạt được. Do nhân duyên này, nên tất cả pháp không có một mảy may tướng nào có thể đạt được. Thế nên tôi lập thành nghĩa không.

*Nội giáo nói:* Ông đã lập không, là có nhân hay là không nhân? Nếu nói không nhân thì không có ngôn thuyết chính. Nếu nói có nhân, thì ngôn thuyết chính tức hoại. Ông nếu nêu không – không, cũng không thành.

*Ngoại giáo nêu:* Tất cả pháp là có nhân, ông phá bỏ có - không, nghĩa này tức không đúng. Vì sao? Vì như các thứ đất bùn, sợi tơ, cỏ bèo, cỏ lau. Nên biết tất cả pháp đều có nhân.

*Nội giáo nói:* Không nhân, ông nói có nhân nên có, thì có nhân ấy tức là không. Nếu trong bùn đất trước có bình, thì các vật như đất bùn, sợi tơ v.v... đều không phải là nhân. Vì sao? Vì trong nhân trước đã có. Nếu trong nhân trước không có, thì cũng không phải là nhân. Ví như trong cát không có dầu, vì cát không phải là nhân của dầu. Nếu nói cũng có cũng không thì nghĩa cũng không thành. Vì sao? Vì có hai thứ lỗi. Lại nữa, có cũng không sinh, không cũng không sinh. Nếu từ không nhân sinh, thì nhân còn có tác dụng gì. Nếu từ có nhân sinh, thì ngôn thuyết chính tức hoại. Trước ông nói tất cả pháp đều từ có nhân sinh, việc này tức không đúng.

*Ngoại giáo nêu:* Vì hiện có tác dụng của các loại vật như bình chầu, áo quần v.v... tức biết tất cả pháp đều từ nhân sinh, không cùng so sánh nên thành.

*Nội giáo nói:* Ông nói có quả nên 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, tức không có quả, vì không có quả nên là không nhân, do đó nhân quả đều hoại. Nếu nói từ ý Tự Tại, thời, phần, phương, vị, các nhân như thế sinh ra, tức là nhân cùng so sánh nên là pháp hữu vi. Pháp hữu vi thì vô thường. Thời, phương, Tự Tại, do cùng so sánh mà có, tức thành không nhân.

*Ngoại giáo nêu:* Lời tôi nói là chân thật. Chư Tiên xưa kia nói lời như vậy: Pháp này là quyết định, trọn không có khác.

*Nội giáo nói:* Ông nói pháp như thế, thì đây không phải là chánh thuyết. Như tôi đã nói, so với pháp của ông là khác. Trong pháp của ông hiện có, thì trong pháp của tôi là không. Trong pháp của tôi hiện có, tức trong pháp của ông là không. Vì sao? Vì ông nói pháp của mình là như vậy. Pháp của ông nếu như thế, 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 đối tượng nhận biết. Nếu có đối tượng nhận 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 nêu:* Đây là gia pháp của tôi.

*Nội giáo nói:* Ông nói là gia pháp của mình, thì pháp đó tức không thành. Pháp của ông không tự thành làm sao có thể thành pháp? Nếu chấp nhận lìa bỏ nhân thì rốt cuộc không có chỗ thành tựu. Tự cho pháp đó là đúng, điều ấy trái với chánh lý.

*Ngoại giáo nêu:* Pháp không có, không phải do nhân sinh ra, như lông rùa, sừng thỏ, con của thạch nữ, hoa giữa hư không v.v...

Pháp không có như vậy, cuối cùng không thể đạt được. Do nhân duyên sinh, thì như thấy ép dầu cầu mè, làm bình tìm bunn, không phải dùng một pháp làm nhân có thể sinh ra nhiều pháp. Nhưng vật đều có nhân, như bunn đất có thể trở thành bình chậu, không phải là nhân của tám phẩm. Sợi tơ có thể trở thành tám phẩm, 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 chỗ thành hay là có chỗ hoại? Nếu nhân có chỗ thành, thì ông thành, tôi cũng thành. Nếu nhân có chỗ hoại, thì tôi hoại, ông cũng hoại. Lấy gì làm dụ? Như lửa có thể đốt cháy các vật, đốt cháy ông thì cũng đốt cháy tôi. Nếu ở xứ kia nóng, ở đây cũng lại như thế. Lại nữa, tiếp tục nêu rõ về nghĩa này. Nếu nói có nhân mà thành, ông thành thì tôi cũng thành, nhân tuy có chỗ sinh nhưng pháp của nhân thì không cùng thành. Ông lập pháp âm thanh là thường, tạo ngôn thuyết chính nói: Lấy gì làm nhân? Không thân là nhân. Lấy gì làm dụ? Lấy hư không làm dụ. Hư không là không thân mà thường, do đấy gọi âm thanh làm thường. Lại có thuyết khác nói: Gọi âm thanh là vô thường. Vì sao? Vì âm thanh là pháp tạo tác nên vô thường. Lấy gì làm dụ? Như bình chậu nhân nơi bunn đất, vòng dây, công thợ, nước lửa v.v... mà thành bình chậu, vì tác nhân sinh ra nên bình chậu là vô thường. Như âm thanh từ các duyên là môi răng họng lưỡi v.v... sinh ra, nên âm thanh cũng là vô thường. Không phải hai nhân này có thể có chỗ thành. Ông nói là chân thật, nghĩa đó có thành, nhưng vọng nói nhân hư giả, lý tức không lập. Ông nói ngôn thuyết chính, nhưng lúc có chính thì không ngôn thuyết. Lúc có ngôn thuyết thì không có chính. Hai chữ không thể cùng thì ngôn thuyết chính tức hoại. Như pháp nhân chưa sinh thì không phải là nhân, do diệt cũng không phải là nhân. Như con chưa sinh thì không gọi là sinh. Do diệt cũng không phải là sinh. Vì thế nên không có nhân.

*Ngoại giáo nêu:* Ông tuy phá bỏ nhân quả, do tôi nói có ngã pháp, nên nhân quả sẽ trở lại thành.

*Nội giáo nói:* Ông nói có ngã pháp, vậy lấy gì làm thế? Nếu lấy tri thức làm ngã, thì tri thức là vô thường, trí nhận biết bình đã diệt, trí nhận biết tâm tham mới sinh. Nếu tri thức không phải là ngã, ngã tức không biết. Nếu ngã không biết, thì không có khổ vui. Ngã như vậy thì không có thể tướng. Nếu nói ngã và trí hòa hợp nên ngã có nhận biết, thì nhận biết cùng với ngã hợp, nhận biết cũng không phải là nhận biết.

*Ngoại giáo nêu:* Có ngã. Vì sao? Vì các vật như bình chậu, áo quần v.v... là ngã sở, nên biết là có ngã.

*Nội giáo nói:* Vì có một là lỗi. Bình và có một, do không khác nên có một. Nếu bình không phải là bình, thì có một cũng nên là bình, tức là có nhiều bình. Nếu có một không phải là bình, thế thì không có bình.

*Ngoại giáo nêu:* Có một và bình, một nên có lỗi. Nay tôi lập khác (đi), vì bỏ lỗi của một.

*Nội giáo nói:* Ông nói khác tức không có bình. Có không nên không có dụ về bình. 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, cũng nên có thể thấy. Nay có một - khác, vì không thể thấy nên nghĩa khác không thành.

*Ngoại giáo nêu:* Một - khác tuy hoại, nhưng hiện thấy có bình. Ví như hoa đóm giữa hư không, không có nên không thể thấy. Vì bình hiện thấy, nên biết là có bình.

*Nội giáo nói:* Không thấy. Vì sao không thấy? Vì ông nói hiện thấy là mắt nhìn thấy hay là thức nhìn thấy? Nếu mắt nhìn thấy thì

người chết có mắt cũng nên nhìn thấy. Nếu thức nhìn thấy thì người có mù có thức cũng nên 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 nêu:* Có bình, có sắc, nên có bình.

*Nội giáo nói:* Ông nói có sắc nên có bình, vậy sắc và bình là một hay là khác? Bình và sắc nếu là một, thì lúc thấy sắc khác cũng có thể thấy bình. Nếu sắc khác với bình, thì bình không thể nhìn thấy, tức là không có bình. Nếu cho thấy là bình, thì lúc bình ở nơi che lấp, mắt không nhìn thấy, tức bình không phải là bình. Nếu sắc và bình là một, lúc bình tan hoại thì sắc cũng nên tan hoại.

*Ngoại giáo nêu:* Ngã pháp không sinh không diệt, thấy cũng không hoại, không thấy cũng không hoại. Vì sao? Vì ngã pháp là thường có. Trong nhân có quả, vì tế không hiện rõ, do trước đã có, sau được thành lớn. Do đó nên biết có nhân quả.

*Nội giáo nói:* Trước có là không cần phải tạo tác. Như bùn đất có bình không cần đến thợ gốm. Như sợi tơ có tấm thảm không cần thợ dệt. Vì bình và tấm thảm 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 tạo nghiệp, tội phước quả báo. Như thế thì tất cả các pháp không có. Lại nữa, nếu trong nhân trước đã có quả vi tế, nhưng không có quả thô, thì quả thô này trước không mà sau có, tức là sinh diệt, trái với lời ông đã nói ở trước. Lại, nếu quả vi tế trước đã có, thì không phải là pháp sinh. Do không phải là 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 sữ

đã có lạc. Nếu nói trước không mà sau có, nên biết đó là pháp tạo tác. Vì thế nên tất cả pháp trong nhân đã có trước thì lại không cần tạo tác.

*Ngoại giáo nêu:* Nếu trong nhân trước đã có quả là có lỗi, thì nay nói trong nhân trước không có quả, về sau quả sinh, lia không có sinh diệt, cho nên không có lỗi, vì có sinh diệt là cũng có cũng không.

*Nội giáo nói:* Không sinh, có sinh không phải là một thời. Nếu bình đã có trong bùn đất, thì không cần đến vòng dây, công thợ v.v... để thành. Nếu không có như lông rùa không thể nào kéo dẹt khiến có công dụng. Vì thế nên có cũng không sinh, không cũng không sinh. Lại, thợ thân là tự sinh hay từ người khác sinh, cả hai đều có lỗi. Nếu tự sinh thì sinh có dụng gì? Vì thế nên tự sinh không có thân. Nếu không từ tự sinh vì sao lại từ người khác sinh? Nếu nói tự - tha sinh, thì cũng đều có lỗi. Do vậy nên tất cả pháp là không sinh.

*Ngoại giáo nêu:* 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, nên tất cả các pháp cũng thành.

*Nội giáo nói:* Không có pháp hữu vi. Ông nói ba tướng là lần lượt sinh hay là cùng lúc sinh? Lần lượt cũng có lỗi, cùng lúc cũng có lỗi. 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 lần lượt sinh. Lại, nếu sinh có trụ, sinh tự không có thể tánh thì trụ nơi chỗ nào? Thể của sinh tự nó không có, thì trụ làm sao có? Không sinh không trụ, như con của thạch nữ, tức là không có pháp. Nếu có sinh trụ là chỗ diệt của diệt, nhưng sinh trụ đã không có thì diệt sao có thể diệt? Như hủy hoại sừng thỏ tức không có tên gọi hủy hoại.

*Ngoại giáo nêu:* Ông nói sinh trụ diệt lần lượt không thể có được tướng hữu vi, như hai đầu, ba tay, không thể được, thì ba tướng cũng không thể được. Nếu ba tướng cùng lúc sinh thì được?

*Nội giáo nói:* Cũng không thể được. Vì sao? Vì nếu trong sinh có diệt, thì sinh không phải là sinh. Nếu trong diệt có sinh, thì diệt không phải là diệt. Trong trụ có sinh diệt, phá bỏ cũng như vậy. Sinh diệt cùng trái nhau làm sao cùng lúc được? Thế nên ba tướng lần lượt sinh không thể được, cùng lúc sinh cũng không thể được. Lại, ông nói ba tướng là cùng tạo tướng hữu vi hay là cùng tạo tướng vô vi? Nếu cùng tạo tướng hữu vi, thì sinh là hữu vi nên có ba tướng, trụ diệt cũng như vậy, tướng như thế là vô cùng. Nếu tướng là vô cùng thì ông không thể nói pháp hữu vi chỉ có ba tướng. Ngôn thuyết chính liền hoại. Nếu tướng là vô vi, thì vì sao tướng hữu vi lại có thể thành tướng vô vi?

*Ngoại giáo nêu:* Ông nếu không muốn khiến tạo tướng hữu vi thì nên tạo tướng vô vi. Vì sao? Vì vô vi hiện có khắp tất cả xứ, không có phương sở. Do thế nên cùng với vô vi tạo tướng.

*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 nên ở tại bên thân ông, cũng ở bên thân người khác. Nếu vậy tức là có phần vị. Có phần vị thì có biên vực. Nếu nói hư không không có phương sở, thì thân ông có khắp hư không hay là hư không có khắp thân ông? Nếu hư không có khắp thân ông, thân ông có khắp hư không, tức là có biên vực, như các loại bình chậu, áo quần, thảm len, có biên vực nên vô thường. Hư không như thế cũng là vô thường. Lại nữa, nhân thường có thể sinh ra quả thường. Nhân nếu vô thường thì quả làm sao thường? Như nhân là 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 là không có nhân nên thường? Tức cả hai đều

có lỗi. Nếu nói từ nhân sinh ra là thường, như các vật bình chậu, áo quần v.v... vì từ nhân sinh ra nên đều cũng vô thường. Nếu ông cho lia pháp nhân sinh ra là thường, thì tôi cũng cho lia pháp nhân sinh ra là vô thường. Nếu tất có lia pháp nhân sinh ra là thường tức là xứng hợp lý mà nói hay là theo phần riêng mà nói? Nay nên làm rõ tức lại nói về nhân ấy.

*Ngoại giáo nêu:* Nhân có hai loại là tác nhân và liễu nhân. Từ tác nhân sinh là vô thường. Như các vật bình chậu, áo quần v.v... từ tác nhân sinh ra nên vô thường. Pháp từ liễu nhân sinh ra là thường. Như đèn có thể chiếu soi các vật trong bóng tối, bóng tối không còn thì các vật hiện bày. Do không phải là pháp tạo tác nên là thường. Do đó, từ tác nhân sinh ra là vô thường, từ liễu nhân sinh ra là thường.

*Nội giáo nói:* Các vật như bình chậu v.v... vì hiện thấy nên là có. Vô vi không phải hiện thấy nên là không. Vì sao? Vì vô vi không có thể tướng nên không có pháp. Xả bỏ có, xả bỏ không, cả hai đều xả bỏ nên có thể đoạn trừ ngã kiến và ngã sở kiến, tức đạt được Niết-bàn. Như trong kinh nói: “Như cảnh của trí thấy tất cả pháp không, vì thức không có đối tượng giữ lấy nên tâm thức diệt, chủng tử diệt”.

*Ngoại giáo nêu:* Nếu pháp hữu vi không có thể tướng, vì sao lại có thật?

*Nội giáo nói:* Như mộng. Pháp thế đế đều như mộng. Mộng chẳng phải là thật có. Lại, chẳng phải là không có, cũng chẳng phải là không có nhân. Như pháp thế đế, chẳng phải là có tướng, chẳng phải là không tướng, chẳng phải là không nhân, tựa như nhà cửa. Nếu có thể tướng, lúc chưa tạo tác nên nhìn thấy, nếu nói không thì không thể thấy được. Nhờ các thứ xà nhà, rường cột, nền móng, tường vách, nên có thành công dụng, chẳng phải là không nhân. Thế nên tất cả



pháp chẳng phải là có, chẳng phải là không có, cũng chẳng phải là không nhân, do đó như mộng.

*Ngoại giáo nêu:* Nếu tất cả pháp như mộng, thì già trẻ, trung niên lúc giữ lấy bình, vì sao không giữ lấy các loại áo quần, chăn nệm v.v... Lúc giữ lấy các loại áo quần, chăn nệm v.v... sao cũng không giữ lấy các vật như bình chậu v.v...? Nay thấy giữ lấy bình không giữ lấy vật khác, vì tên gọi có nhất định, nên biết tất cả pháp không như mộng.

*Nội giáo nói:* Tên gọi không phải là Thể. Nếu tên gọi là Thể, như có tên gọi là bình, tức nên liền có công dụng chứa đựng sữa lạc. Như người trí ở thế gian chỉ nói bình, tên gọi 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. Do thân giữ lấy tên gọi, tức là kết hợp cả ba. Nếu dùng tên gọi cầu tìm tên gọi, thì cả ba không cùng gồm thấu, 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, tức có nhiều bình. Lại, bình có miệng, cổ, đáy, bụng, nên tên gọi không phải là một, lại tức có nhiều bình. Từ đó quán sát tên gọi là hư giả, nên biết không thật. Như Đức Phật đã nói kệ:

*Thế gian có giả danh  
Tướng như lửa lúc nóng  
Âm thanh như tiếng vang  
Tướng thế gian như mộng.*

*Ngoại giáo nêu:* Ông tuy phá bỏ các loại pháp là có, nếu nói có pháp thì lời ông nói tức hoại. Nếu nói là không thì không có gì để phá bỏ.

*Nội giáo nói:* Pháp của ông có thể tướng, thì tôi có đối tượng để phá bỏ. Nếu pháp vốn không thể tướng, thì tôi không có đối tượng để phá bỏ. Nên nói:

Tướng đại nhân bình đẳng  
 Tâm không có nhiễm chấp  
 Cũng không có không nhiễm  
 Điều không có dưng trụ.  
 Thể tướng của các hữu  
 Có dục và đoạn dục  
 Thành tựu tin không hoại  
 Nên bỏ các tà kiến.  
 Trừ sạch lưới tà kiến  
 Cấu uế thấy diệt hết  
 Thường bỏ gai ba độc  
 Siêng tu hành chánh đạo.  
 Khéo quán pháp như vậy  
 Sinh tâm tín kính sâu  
 Tâm tín cầu pháp thật  
 Không hướng tới 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 tức không Thể  
 Chẳng cùng so mà có  
 Tự cho pháp không đúng.  
 Pháp ông không thành tựu  
 Như thế không dụng nhân  
 Ông nên nói thể tướng  
 Một tức là có lỗi.  
 Nếu vậy thì không Thể  
 Năm căn không giữ trần  
 Sắc pháp có tên gọi

*Chỗ thấy cũng không Thể.  
Do có không cần tạo  
Pháp kia không có sinh  
Pháp hữu vi không Thể  
Như vậy cũng không phương.  
Đều như mộng không khác  
Tương cũng không có khác  
Đây là Luận Bách Tự  
Bồ-tát Đề Bà nói.*

**HẾT**

SỐ 1573/1  
**LUẬN NHẤT THẬU LÔ CA<sup>(1)</sup>**

*Tác giả: Bồ tát Long Thọ.*

*Hán dịch: Đòì Nguyên Ngụy, Đại sư Cù Đàm Bát Nhã Lưu Chi.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

*Tánh tự thể vô thường*

*Thể như thể vô thể*

*Tánh tự thể vô thể*

*Nên nói không, vô thường.*

*Hỏi:* Do nghĩa gì nên tạo ra Luận gồm một kệ này, thuyết minh về những nghĩa gì, đã phá những hạng người nào?

*Đáp:* Vì người đọc tụng đối với các Bộ rộng lớn sinh tâm biếng trễ, mệt mỏi. Lại vì các bậc thông tuệ trước đã học rộng vô lượng các luận, ở trong biên pháp của Đức Như Lai tư duy nơi diệu nghĩa nhưng sinh biếng mệt. Đối với nghĩa chẳng khác nơi tự thể không của vô thường, sinh nghi về tướng dị biệt. Vì nhằm đoạn trừ nghi ấy, nên tạo ra Luận này.

Thuyết minh về nghĩa gì? Nay sẽ nói: Nghĩa là tất cả pháp vô thường, tự thể là không. Tự thể không, không lìa vô thường. Tự tánh của tất cả pháp tự thể là không, thể nên không có thường. Hết thấy chư Phật và các bậc Duyên giác, Thanh văn, ở trong pháp không mà

<sup>1</sup> Thâu-lô-ca (Phạn: Anustubh), còn gọi là Thất-lô-ca, Thất-lô-ca, nói gọn là Thủ lô, dịch ý là Tụng – gồm 32 chữ, văn xuôi hay kệ tụng là một Tiết (ND).

được xuất ly, không phải là ở trong pháp đoạn, thường của các hành mà được giải thoát. Kệ nói:

*Diệt không trụ thể hữu  
Tức thành nơi thường kiến  
Nếu cho thời sau diệt  
Tức thành nơi đoạn kiến.*

Do nghĩa này nên nói tất cả pháp tự thể là không. Chư Phật, Duyên giác, Thanh văn, La-hán, ở trong nghĩa ấy đạt được lợi ích.

Đã phá những hạng người nào nay sẽ nói.

Nếu người có chỗ thủ đắc, lia nơi các hành, nói có vô thường, tức không phải là chánh kiến. Nếu vô thường lia hữu vi, vô thường tức thường cũng như hư không. Nếu như vậy tức hữu vi, vô vi, thể không sai biệt. Nếu hữu vi cùng với vô vi hợp, là vô vi hợp thì bình không thể phá bỏ. Nếu vô vi cùng với hữu vi hợp, là hữu vi hợp thì Niết-bàn có thể hoại diệt. Nếu không khác tức tất cả các pháp không thể hủy hoại, như Niết-bàn là thường, không phải duyên sinh. Nếu các hành không phải là nhân duyên sinh, thì Niết-bàn không khác với hư không, tức pháp hữu vi không gọi là vô thường. Nếu các hành không phải là nhân duyên sinh, là vô thường, tức hư không, Niết-bàn không gọi là thường. Nếu như vậy thì hữu vi, vô vi không có pháp thù thắng. Nếu vô thường lia hữu vi, cũng gọi là vô thường, thì hữu vi lia thường, nên gọi là thường, nhưng điều này không đúng. Nếu là như vậy vì sao trong kinh nói như vậy: “Do nghĩa gì mà nói? Ông nay đã nói là vì nghĩa gì mà nêu bày?”. Nghĩa ông đã nói hôm nay là không ung, không phải là ông đã tư duy tà về đối tượng có thể lường xét, thể nên ông nói không phải là chánh kiến. Nếu người có chỗ thủ đắc, cho pháp quá khứ, hiện tại, vị lai tự thể là thành, nên biết người ấy tức không phải là chánh kiến. Vì sao? Vì đã sinh kiến chấp không nhân. Nếu nói thể của vị lai không phải là nhân duyên sinh mà tự thể thành, thì pháp hiện tại cũng không phải là nhân duyên sinh, thể của

tự tánh thành, vì tự tánh của hiện tại, vị lai là bình đẳng không sai biệt. Nếu tánh bình đẳng thì pháp hiện tại có đều từ duyên sinh, pháp vị lai vì sao không phải là duyên sinh? Nay ông nói nghĩa này là do kinh nói, hay là dựa theo nghĩa mà nói? Nói không tương ưng thì không có nghĩa lý sâu xa. Nếu không có nghĩa lý sâu xa thì không thể tin. Nếu pháp vị lai không là nhân duyên sinh, tự tánh thành, thì pháp vị lai cũng như hư không, không có nhân duyên, lìa nhân duyên nên không phải nhân duyên sinh tức thể của vị lai không thật. Vì không vị lai, nên hiện tại, quá khứ cũng không. Vì hiện tại, quá khứ không nên ba đời là vô thể.

Nếu có Thể tức là thường kiến, không nhân sinh. Nếu đệ tử của Phật có chỗ thủ đắc về kiến, tức cùng với ngoại đạo Ca-tỳ-la v.v... không sai biệt. Luận này không phải vì các ngoại đạo như Ca-tỳ-la, Ưu-lâu-ca v.v... mà vì các ông những người đồng kiến giải với họ, nên tạo ra Luận này.

Vừa nói nhằm phá trừ những hạng người nào? Vì khiến cho các ông những người có chỗ thủ đắc, đoạn trừ tà kiến, nên tạo ra Luận này.

Về câu nghĩa nơi kệ của Nhất Thân Lô Ca nay sẽ giải thích.

Kệ nêu:

*Tánh tự thể vô thường.*

Tự thể gọi là có sinh. Có sinh nên gọi là thể. Người có chỗ thủ đắc ở trong pháp này, tâm chấp giữ làm thể. Pháp này ở trong âm giới nhập có âm thanh duyên chuyển. Như nói một thể, hai thể, nhiều thể. Như người này, người kia một, hai, rất nhiều, đều có tự thể, nên gọi là tự thể. Như tính chất cứng, ướt, nóng, động của đất nước lửa gió đều có tự tánh. Như thế mỗi mỗi thứ đều có tự thể của tự tướng nên nói là tự thể. Người có chỗ thủ đắc, cho sinh trụ diệt là đồng tướng, nghĩa ấy không đúng. Vì tánh của tự thể là vô thường, tức tên gọi của thể

kia do người có chỗ thủ đắc phân biệt nên sinh. Vì thế lìa các pháp thì không có thể vô thường, do tự tướng vô thường. Như Đức Phật nói với các Tỳ-kheo: “Tất cả các hành thay đều vô thường”. Như theo đây mà nói, lìa pháp có tự tướng của vô thường, thì điều ấy không đúng. Nếu ông không hiểu rõ thế nào là vô thường, tôi nay sẽ nói.

Kệ nêu:

*Thế như thế vô thể.*

Thế, vô thể: Là chỗ phân biệt của ông về vô thường, tức vô thường kia là vô thể, do đó thế là vô thể. Tự tánh vô thể nên nói là vô thể.

Kệ nêu:

*Tánh tự thế, vô thể.*

Lìa vô thể lại không có thể riêng, nên nói tự thế là vô thể. Nếu ý ông cho lìa vô thể mà có thể, thì nghĩa ấy không đúng, do ông lấy pháp này không phải là kinh nói. Nếu cho vô thể là tự thế, thì cũng không đúng, do trong kinh không nói. “Thưa Đức Thế Tôn! Ở trong những kinh nào thuyết giảng pháp như vậy?”. Nơi các kinh của chư Phật Thế Tôn đều không có nghĩa ấy. Do không phải kinh nói nên không thành tự, không phải là nghĩa đã giảng nói trong kinh của bậc Đại Thánh, tức không nên tin. Do đó không phải chỉ ngôn thuyết mà có thể thủ chứng.

Kệ nêu:

*Nên nói không, vô thường.*

Như trong Kinh Điều Phục Tam Mật Đề nói: Đức Phật bảo Tam-mật-đề: Mắt là không, vô thường, không gì là không động, không gì là không hủy hoại, không gì là không biến đổi. Vì sao? Vì tánh là như thế. Tai, mũi, lưỡi, thân, ý lại cũng như vậy. Đức Thế Tôn ở trong kinh này nói về không, nói về vô thường. Do nghĩa ấy nên

biết các pháp là không, là vô thường. Vô thường là vô thể. Thế nên tánh của các pháp tự chúng là vô thể, tức nghĩa vô thể thành. Nếu có thể hội nhập nơi nghĩa của kinh như thế, thì nghĩa ấy tức thành. Nếu không hội nhập nơi kinh, thì nghĩa ấy tức hoại. Do chỗ nêu bày của Tôi hội nhập nơi kinh, nên nghĩa kia tức thành. Vì vậy tánh tự nó là vô thể, nên nghĩa lý kia thành tựu.

(Luận Nhất Thân Lô Ca, một quyển, gồm thể tánh của các pháp, pháp, vật, sự, có tên gọi khác nhưng nghĩa đồng. Vì thế, hoặc nói thể, hoặc nói tánh, hoặc nói pháp, hoặc nói có, hoặc nói vật v.v... tất cả đều là sai biệt của có. Chánh âm gọi là Tư Bà Bà, hoặc dịch là Thể của Tự Thể, hoặc dịch là Hữu pháp của Vô pháp, hoặc dịch là Tánh của Vô tự tánh).

**HẾT**



SỐ 1574/1  
LUẬN ĐẠI THỪA PHÁ HỮU

*Tác giả: Bồ tát Long Thọ.*

*Hán dịch: Đời Triệu Tống, Đại sư Thi Hộ.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

***Quy mạng hết thấy chư Phật và các bậc Trí Tuệ.***

Phải nên nhận biết rõ đúng như thật về các pháp. Ở đây là thế nào? Nghĩa là tất cả tánh từ vô tánh sinh, cũng không phải vô tánh sinh. Tất cả các tánh nếu có sinh, thì tánh ấy là vô thường, là tánh không thật, cũng như hoa đốm. Nên biết các pháp cùng với hư không là như nhau. Các pháp kia sinh cũng giống như hư không. Tất cả pháp của duyên đều như hư không, chúng đã không thật, nên thế nào là có? Các pháp không nhân mà lại không quả, tự tánh của các nghiệp cũng không có thể thủ đắc. Ở đây, tất cả nhưng không có thật, không có thể gian nên 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 đối tượng sinh nhưng không thật, vì không từ đời trước sinh ra, cũng chẳng phải nơi này có tướng ấy, nên đối với thế gian này không có nghĩa có thể chuyển biến, giống như trong mặt trăng nhìn thấy các hình tượng. Thế gian không thật, từ phân biệt khởi. Do phân biệt ấy nên tâm phân biệt sinh. Vì tâm này làm nhân tức có thân sinh, thế nên có thân hành nơi thế gian. Tạo thành do uẩn

nên gọi đó là thân. Các uẩn đều không, không có tự tánh. Uẩn không có tự tánh mà cũng không tâm, do không có tâm vì thế không thân, nên biết tự tánh lìa các phân biệt. Nếu không có tâm thì cũng không có pháp. Nếu không có thân thì cũng không có giới. Trong đây đã nói là không có hai đường, nói như thế là nói chân thật. Tất cả ở đây đều lìa các đối tượng duyên. Đối tượng được nêu bày ở đây đều lìa các đối tượng duyên. Nẻo tạo tác ở đây cũng lìa các đối tượng duyên. Chỗ đạt được ở đây cũng lìa các đối tượng duyên. Các pháp Bồ thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Tinh tấn, Thiền định, Trí tuệ hiện có thường hành như thế, trong thời gian không lâu tức có thể chứng đắc Bồ-đề Vô thượng. Dùng phương tiện là tuệ an trụ nơi thật tế, khởi hạnh từ bi, độ rộng khắp chúng sinh. Tuy lại có tướng “Hữu sở đắc” như thế, nhưng tánh của tất cả trí không thể nói là có thủ đắc. Vì tất cả pháp kia chỉ có tên gọi, tất cả chỉ trụ ở trong tướng có, hiện tiền không thật sinh khởi sai biệt, sai biệt sinh pháp nhưng không thật có. Hết thấy pháp kia vốn không có tên gọi, chỉ do giả danh mà biểu hiện rõ, nên biết thể của các pháp là không thật, tất cả đều từ phân biệt sinh ra. Ở đây nếu không phân biệt, tức đồng với hư không lìa các phân biệt. Như nói mắt có thể thấy sắc, nói như vậy là nói chân thật. Thế gian có những tâm chấp tà vạy, chấp lời đã nói ấy là như thật mà chuyển. Tất cả pháp kia tụ hội giống như đã hiện bày. Nên biết lời nói này là lời Đức Phật đã nói, do đó nên biết diệu nghĩa trong ấy là “Mắt không thấy sắc, cho đến ý không nhận biết pháp”. Nếu biết như vậy thì đây là người trí, tức có thể thông đạt đệ nhất nghĩa đế. Như thế mới gọi là chân thật tối thượng. Tôi nay dựa theo Kinh, nói tóm lược như vậy.

**HẾT**

## MỤC LỤC

GIỚI THIỆU TÓM LƯỢC VỀ NỘI DUNG TẬP 30 .....	5
SỐ 1564: TRUNG LUẬN.....	17
Quyển 1.....	17
Phẩm Thứ 1: Quán Về Nhân Duyên .....	17
Phẩm Thứ 2: Quán Về Đi Đến.....	27
Phẩm Thứ 3: Quán Về Sáu Tình (Căn).....	36
Phẩm Thứ 4: Quán Về Năm Ấm.....	39
Phẩm Thứ 5: Quán Về Sáu Chủng.....	44
Phẩm Thứ 6: Quán Về Nhiễm, Người Nhiễm .....	48
Quyển 2.....	52
Phẩm Thứ 7: Quán Về Ba Tướng .....	52
Phẩm Thứ 8: Quán Về Tác, Tác Giả.....	68
Phẩm Thứ 9: Quán Về Bản Trụ.....	73
Phẩm Thứ 10: Quán Về Đốt Cháy, Bị Đốt Cháy .....	78
Phẩm Thứ 11: Quán Về Bản Tế.....	86
Phẩm Thứ 12: Quán Về Khổ.....	89
Phẩm Thứ 13: Quán Về Hành.....	93
Phẩm Thứ 14: Quán Về Hợp.....	100
Quyển 3.....	105
Phẩm Thứ 15: Quán Về Có, Không.....	105
Phẩm Thứ 16: Quán Về Buộc, Mờ .....	109
Phẩm Thứ 17: Quán Về Nghiệp.....	113
Phẩm Thứ 18: Quán Về Pháp.....	125
Phẩm Thứ 19: Quán Về Thời.....	133
Phẩm Thứ 20: Quán Về Nhân Quả .....	136
Phẩm Thứ 21: Quán Về Thành Hoại.....	144
Quyển 4.....	153
Phẩm Thứ 22: Quán Về Như Lai .....	153
Phẩm Thứ 23: Quán Về Điện Đảo .....	160
Phẩm Thứ 24: Quán Về Bốn Đế.....	167
Phẩm Thứ 25: Quán Về Niết Bàn .....	179
Phẩm Thứ 26: Quán Về Mười Hai Nhân Duyên .....	188
Phẩm Thứ 27: Quán Về Tà Kiến.....	190

SỐ 1565/2: THUẬN TRUNG LUẬN NGHĨA NHẬP ĐẠI BÁT NHÃ BA LA MẬT	
KINH SƠ PHẨM PHÁP MÔN .....	203
Quyển Thượng.....	203
Quyển Hạ.....	226
SỐ 1566/15: BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH.....	252
Quyển 1.....	252
Phẩm Thứ 1: Quán Về Duyên, Phần 1.....	252
Quyển 2.....	270
Phẩm Thứ 1: Quán Về Duyên, Phần 2.....	270
Quyển 3.....	287
Phẩm Thứ 2: Quán Về Đi Đến.....	287
Quyển 4.....	313
Phẩm Thứ 3: Quán Về Sáu Căn.....	313
Phẩm Thứ 4: Quán Về Năm Ấm.....	326
Phẩm Thứ 5: Quán Về Sáu Giới.....	336
Quyển 5.....	345
Phẩm Thứ 6: Quán Về Nhiễm Người Nhiễm.....	345
Phẩm Thứ 7: Quán Về Tướng Hữu Vi.....	352
Quyển 6.....	376
Phẩm Thứ 8: Quán Về Tác Giả, Nghiệp.....	376
Phẩm Thứ 9: Quán Về Giữ Lấy.....	388
Quyển 7.....	396
Phẩm Thứ 10: Quán Về Cùi Lửa.....	396
Phẩm Thứ 11: Quán Về Sinh Tử.....	407
Quyển 8.....	415
Phẩm Thứ 12: Quán Về Khổ.....	415
Phẩm Thứ 13: Quán Về Hành.....	422
Phẩm Thứ 14: Quán Về Hợp.....	431
Quyển 9.....	437
Phẩm Thứ 15: Quán Về Có Không.....	437
Phẩm Thứ 16: Quán Về Buộc – Mở.....	447
Quyển 10.....	461
Phẩm Thứ 17: Quán Về Nghiệp.....	461
Quyển 11.....	485
Phẩm Thứ 18: Quán Về Pháp.....	485
Phẩm Thứ 19: Quán Về Thời.....	506
Quyển 12.....	515
Phẩm Thứ 20: Quán Về Nhân Quả Hòa Hợp.....	515
Phẩm Thứ 21: Quán Về Thành Hoại.....	530
Quyển 13.....	541
Phẩm Thứ 22: Quán Về Như Lai.....	541

Quyển 14.....	561
Phẩm Thứ 23: Quán Về Diên Đảo.....	561
Phẩm Thứ 24: Quán Về Thánh Đế.....	573
Quyển 15.....	591
Phẩm Thứ 25: Quán Về Niết Bàn.....	591
Phẩm Thứ 26: Quán Về Duyên Khởi Của Thế Đế.....	606
Phẩm Thứ 27: Quán Về Tà Kiến.....	613
SỐ 1567/9: ĐẠI THỪA TRUNG QUÁN THÍCH LUẬN.....	628
Quyển 1.....	628
Phẩm Thứ 1: Quán Duyên, Phần 1.....	628
Quyển 2.....	638
Phẩm Thứ 1: Quán Duyên, Phần 2.....	638
Phẩm Thứ 2: Quán Đi Đến, Phần 1.....	643
Quyển 3.....	650
Phẩm Thứ 2: Quán Đi Đến, Phần 2.....	650
Phẩm Thứ 3: Quán Sáu Căn.....	656
Quyển 4.....	661
Phẩm Thứ 4: Quán Năm Uẩn.....	661
Phẩm Thứ 5: Quán Sáu Giới.....	666
Quyển 5.....	672
Phẩm Thứ 6: Quán Pháp Nhiễm, Người Nhiễm.....	672
Phẩm Thứ 7: Quán Hữu Vi, Phần 1.....	677
Quyển 6.....	682
Phẩm Thứ 7: Quán Hữu Vi, Phần 2.....	682
Quyển 7.....	693
Phẩm Thứ 7: Quán Hữu Vi, Phần 3.....	693
Phẩm Thứ 8: Quán Tác Giả Tác Nghiệp.....	698
Quyển 8.....	706
Phẩm Thứ 9: Quán Phần Vị Đầu Tiên.....	706
Phẩm Thứ 10: Quán Cùi Lửa, Phần 1.....	711
Quyển 9.....	718
Phẩm Thứ 10: Quán Cùi Lửa, Phần 2.....	718
Phẩm Thứ 11: Quán Sinh Tử.....	720
Phẩm Thứ 12: Quán Khổ.....	723
Phẩm Thứ 13: Quán Hành.....	727
SỐ 1568/1: LUẬN THẬP NHỊ MÔN.....	732
Môn Thứ 1: Quán Nhân Duyên.....	733
Môn Thứ 2: Quán Có Quả, Không Có Quả.....	736
Môn Thứ 3: Quán Duyên.....	744
Môn Thứ 4: Quán Tướng.....	746
Môn Thứ 5: Quán Có Tướng, Không Tướng.....	752

Môn Thứ 6: Quán Một, Khác.....	753
Môn Thứ 7: Quán Có, Không Có .....	756
Môn Thứ 8: Quán Tánh.....	758
Môn Thứ 9: Quán Nhân Quả .....	760
Môn Thứ 10: Quán Tác Giả.....	761
Môn Thứ 11: Quán Ba Thời.....	766
Môn Thứ 12: Quán Sinh .....	767
SỐ 1569/2: BÁCH LUẬN.....	770
Quyển Thượng.....	770
Phẩm Thứ 1: Xả Tội Phước .....	770
Phẩm Thứ 2: Phá Thần Ngã.....	781
Phẩm Thứ 3: Phá Nhất.....	794
Quyển Hạ.....	800
Phẩm Thứ 4: Phá Dĩ.....	800
Phẩm Thứ 5: Phá Căn .....	804
Phẩm Thứ 6: Phá Trần .....	807
Phẩm Thứ 7: Phá Trong Nhân Có Quả .....	811
Phẩm Thứ 8: Phá Trong Nhân Không Quả.....	815
Phẩm Thứ 9: Phá Chấp Thường.....	820
Phẩm Thứ 10: Phá Chấp Không .....	827
SỐ 1570/1: QUẢNG BÁCH LUẬN BẢN.....	833
Phẩm Thứ 1: Phá Chấp Thường.....	833
Phẩm Thứ 2: Phá Chấp Ngã.....	836
Phẩm Thứ 3: Phá Chấp Về Thời .....	840
Phẩm Thứ 4: Phá Chấp Kiến.....	843
Phẩm Thứ 5: Phá Căn Cảnh.....	847
Phẩm Thứ 6: Phá Biên Chấp.....	850
Phẩm Thứ 7: Phá Tướng Hữu Vi .....	853
Phẩm Thứ 8: Dạy Khuyên Đệ Tử.....	857
SỐ 1571/10: ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN .....	861
Quyển 1.....	861
Phẩm Thứ 1: Phá Chấp Thường, Phần 1 .....	861
Quyển 2.....	883
Phẩm Thứ 1: Phá Thường, Phần 2 .....	883
Phẩm Thứ 2: Phá Ngã, Phần 1 .....	892
Quyển 3.....	908
Phẩm Thứ 2: Phá Ngã, Phần 2 .....	908
Quyển 4.....	933
Phẩm Thứ 3: Phá Thời, Phần 1 .....	933
Quyển 5.....	957
Phẩm Thứ 3: Phá Thời, Phần 2 .....	957

---

Quyển 6.....	981
Phẩm Thứ 4: Phá Kiến.....	981
Quyển 7.....	1010
Phẩm Thứ 5: Phá Căn - Cảnh.....	1010
Quyển 8.....	1044
Phẩm Thứ 6: Phá Biên Chấp.....	1044
Quyển 9.....	1073
Phẩm Thứ 7: Phá Tướng Hữu Vi .....	1073
Quyển 10.....	1101
Phẩm Thứ 8: Dạy Khuyên Đệ Tử .....	1101
SỐ 1572/1: BÁCH TỰ LUẬN.....	1135
SỐ 1573/1: LUẬN NHẤT THẬU LÔ CA .....	1148
SỐ 1574/1: LUẬN ĐẠI THỪA PHÁ HỮU .....	1153