

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 17

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 9)

Đã nói về sáu tướng nhân. Phân biệt định của thế gian, tất nhiên, cần phải đối lập với quả, để kiến đặt tên nhân. Những gì gọi là nhân đã đối với quả? Tụng nói:

Quả hữu vi ly hệ

Vô vi không nhân, quả.

Luận nói: Quả có năm thứ (sau sẽ nói rộng).

Nay, tạm tóm lược nêu hữu vi, ly hệ (trói buộc). Như luận này nói pháp của quả thế nào? Nghĩa là các hữu vi và trạch diệt. Há không là trạch diệt vì thừa nhận là quả, nên phải có nhân, chẳng phải không có nhân mà có thể nói là quả, vì chưa từng thấy. Ta cũng thừa nhận đạo làm nhân cho chứng đắc. Kinh nói: Đây là quả Sa-môn.

Trong sáu nhân này, từ nhân nào được?

Ta nói quả này chẳng phải từ sáu nhân, vì trước kia đã nói sáu nhân sinh khởi nhờ cậy.

Nếu vậy, phải thừa nhận nhân chứng đắc này lia sáu nhân trước, riêng làm thứ bảy mà tông ta đã thừa nhận, như ông đã nói. Há không là tông của ông có bài tụng như thế này: Niết-bàn là quả, mà không có nhân? Mặc dù có bài tụng này, nhưng về nghĩa không có lỗi, nghĩa là các thế gian đối với việc được ưa thích làm xong, có các công dụng được thiết lập, đặt chung tên quả, vì cái chết đối với sĩ phu rất suy não, nên đối với bất tử, sĩ phu rất ưa thích.

Đã ưa chuộng như thế, do công dụng của đạo, vì được chứng đắc, nên được gọi là quả. Nói không có nhân, nghĩa là đạo đối với chỗ đắc trạch diệt vô vi, vì chẳng phải sáu nhân, nên trạch diệt đối với đạo, chẳng phải là quả được sinh, mà là quả được chứng. Đạo đối với trạch diệt, chẳng phải là nhân có thể sinh, mà là nhân có thể chứng, nên đạo

và diệt lại đối lại nhau. Nhân quả, thì phi không thể nói nhất định. Nếu đạo đối với diệt là nhân chứng đắc, thế thì chỉ nên đắc là quả của đạo.

Ai nói quả đạo nhất định chẳng phải là diệt, đắc? Vì đạo ở diệt, đắc làm nhân Đồng loại. Hoặc cũng nói là nhân Câu hữu. Nhưng nhân này chẳng phải là quả mà bậc Thánh mong cầu, vì các bậc Thánh dùng sở đắc để diệt uẩn ở trong tâm, tu hành Thánh đạo, nên đạo vượt hơn quả, chỉ diệt mà chứng đắc, chẳng phải chứng đắc của diệt, do các bậc Thánh chẳng phải cầu hữu vi mà tu Thánh đạo, nên Đức Bạc-già-phạm, ở trong Khế kinh, nói quả Sa-môn chỉ đoạn chẳng phải đạo, chẳng phải chỉ vì chứng đạo Tu đạo, chẳng phải không có dụng mà đắc. Lúc mới niệm đạo, thích ứng công việc làm đã xong. Nếu chấp nhận trạch diệt là nhân Năng tác, nên phải thừa nhận Niết-bàn có quả tăng thượng, không chấp nhận trạch diệt, thì khi mất v.v... sinh, có công dụng năng sinh, có thể như tiếng v.v... nghĩa là pháp hữu vi, trong phần vi đang sinh, hữu vi, vô vi đều không làm chướng ngại, nên tất cả pháp đều có công năng làm nhân. Nhưng trong hữu vi, chỉ pháp quá khứ, hiện tại, có dụng lấy cho, nói là có quả, các pháp vị lai và các vô vi không có dụng như thế, nên chẳng phải có quả, nên Khế kinh nói: Các nhân, các duyên, có thể sinh thức, đều là vô thường. Mặc dù pháp vô vi là nhân, là duyên, mà không thể sinh, nên Đức Phật không nói, như trước, tư duy lựa chọn trong nhân Năng tác. Nói là nhân Năng tác, lược có hai thứ:

1. Sức có sinh.
2. Chỉ không có chướng.

Nên pháp vô vi, không có chướng, thành tự nhân, vì không thể sinh, nên chẳng có quả.

Há không là kinh nói: Ý, pháp làm duyên sinh ra ý thức. Vì sao vô vi thuộc về pháp mà không thể sinh, phải dựa vào nhiều công năng sinh, bí mật nói rằng: Đâu trở ngại phần ít có không thể sinh. Hoặc giả vô vi lại cũng có thể sinh thức, nhưng thức chẳng phải quả, như trước đã nói: Vì chẳng phải năng sinh, ấy là vô thường. Thuyết ấy nói: Sau khi chủ thể sinh có thức.

Do lý như thế, như pháp hữu vi kiến lập nhân quả, vô vi thì không như vậy. Cho nên, trạch diệt là nhân không có quả, là quả không có nhân, về lý rốt ráo được thành lập. Trong vấn đề này có, nhiều thuyết chê bai Niết-bàn, họ bài xích nhân cạnh tranh lẫn nhau chẳng phải một thuyết. Nay ta đang đả phá sự bài xích nhân của Kinh chủ, kiêm đả phá Sư khác, nhằm thành lập trạch diệt, nhân đây cũng nói hai vô vi khác. Trong đây, Kinh chủ dẫn kinh bộ nói tất cả vô vi đều chẳng phải thật

có, như sắc, thọ v.v... có riêng vật thật, vì vô vi này không có, nhưng kinh nói: Chỉ không có xúc, nói tên hư không, nghĩa là ở trong bóng tối không có đối lập của xúc, bèn nói rằng: Đây là hư không đã khởi từ miền sinh phần vị chủng tử diệt, do sức phân biệt, lựa chọn, pháp khác không sinh lại, được gọi là trạch diệt. Là sức giản trạch, vì thiếu duyên, nên pháp khác không sinh lại, gọi là phi trạch diệt, như uẩn còn lại của người chết yếu trong chúng đồng phần. Điều này phi lý, vì không có chứng nhân. Và lại, kinh ấy đã nói: Chỉ không có xúc, nói tên hư không, không có xúc, gọi là không, ta cũng tín, thọ, vì không không có xúc, nói chỉ không có xúc, gọi là hư không, chẳng phải có tự thể riêng, thì nhân nào chứng minh điều này? Chứng minh trong bóng tối không có xúc đối, bèn tạo ra thuyết: Đây là hư không. Há không là nhân này có thể chứng minh nó chẳng phải có?! Chẳng phải chỉ dùng những lời ấy làm nhân, có thể chứng minh hư không quyết định chẳng phải có, cho rằng: kinh kia chỉ nói: Đây là hư không, chẳng đối đãi với xúc thì sao biết được hư không kia chỉ có đối với sự không tiếp xúc, gọi là hư không?

Như đời nói: Niềm vui này chẳng phải khổ!

Há chỉ không có khổ, nói là vui? Nếu cho rằng không đúng, thì hai thọ khổ, vui có tổn hại, có lợi ích, vì hành tác có riêng, chẳng phải hư không này có một ít sở tác, có thể được như niềm vui, nên dù không đồng, thế thì nhân trước nên thành vô dụng. Do hiện nay, chỉ do hư không đều không có sở tác, vì có thể được chứng minh chẳng thật có. Và lại, nhất định không thể do không có xúc đối, cho đó làm nhân quyết định của hư không, chứng minh thể của hư không chỉ không có xúc, thế thì Kinh chủ trong vấn đề này không có nhân nào có thể chứng minh hư không quyết định chẳng thật có.

Lại Khế kinh nói: Hư không vô vi, vì có chỗ tạo tác, nên chẳng phải không như niềm vui, như Đức Thế Tôn nói: Gió dựa vào hư không, không có tạo tác mà có nương tựa, chẳng có tâm chấp. Lại sắc của ánh sáng là tướng hư không, nên biết hư không, thể của nó thật có, như Khế kinh nói: Nhưng nhờ vào ánh sáng, hư không được sáng tỏ hoàn toàn. Do đó, quyết định biểu lộ rõ tướng hư không, gọi là ánh sáng. Sở dĩ Khế kinh lại nói lời này: Đức Phật trước nói: Gió nương hư không, sau lại nói: Hư không không có chỗ nương tựa. Chớ cho, Phạm chí kia sinh nghi như thế.

Làm sao chứng biết hư không là có mà Đức Thế Tôn nói: Gió nương hư không, vì khiến trách sự hoài nghi của Phạm chí kia? Lại, nói lời này nếu là không, chẳng phải có thì ánh sáng nhờ vào đâu, ánh sáng

có sắc, có kiến, có đối. Nếu không có hư không, thì cái gì có công năng chấp nhận thọ, nên Đức Thế Tôn lại nói: Nhờ ánh sáng, hư không được sáng tỏ, nghĩa là biểu thị sắc ánh sáng có thể làm tướng thật có của hư không. Nhưng Thượng tọa bộ kia vì không hiểu rõ nghĩa lý sâu xa của kinh nói, vọng cần hỏi vặn: Nếu nhờ ánh sáng, hư không được tỏ rõ, thì hư không nên thuộc về sắc pháp mới phải?

Như thế những lời hỏi vặn như: Từ đâu mà đến? Lại, thể của hư không lẽ ra thật chẳng phải không có, như nói về tâm trong Khế kinh, như Khế kinh nói: Hư không Vô sắc, vô kiến, vô đối, sẽ được nương tựa vào cái gì chẳng ở trong ta, hoặc từng thỏ v.v... có thể có sự nói năng khác nhau như thế trong đây, Thượng tọa bộ giải thích: Vì đối với được hỏi, nên nói lên lời nói này.

Như Khế kinh nói: Khéo điều phục ta, ta là chỗ nương. Nếu vì đối với câu hỏi, nên nói lời này, thì không nên nói như thế, chỉ nên nói: Phạm chí! Hư không, chẳng có tự “thể”, nó sẽ dựa vào đâu? Lại, không nên nói: Nhưng nhờ ánh sáng, nên hư không được hiển lộ rõ. Chẳng phải ở bờ mé trước nói, có thể hiểu rõ. Và đối với tạo tác, nói có thể được, mà nên nói là vì như thật đáp câu hỏi. Nếu đối với chẳng phải có, như có mà nói thì thuyết này sẽ trở thành lời nói không có nghĩa lợi. Lại, dụ đã dẫn, không có công năng chứng minh: Điều phục ta, chỗ nương tựa của ta đối với thuyết nói về tâm.

Những lời lẽ này, đối với nghĩa nội, đã tư duy, lựa chọn rộng. Lời nói không có sắc, nếu không có nghĩa thật thì dụ đã dẫn, sẽ được nói về cái gì để thành lập? Lại, thuyết kia nói: Nếu thể hư không có một ít vật thật, vì hư không là thường, thì sắc có ngăn ngại, nên sẽ không bao giờ sinh, hoặc phải thừa nhận hư không này là thuộc về hữu vi, như Phiệt-tha-tử, vì ông ta không xem xét tư duy, nên nói như thế. Do chấp hư không kia, thật ra vì hư không không thể chấp nhận sắc ngăn ngại khác, chẳng phải thể hư không vì bị chướng ngại do sắc trở ngại khác, khi sắc khác sinh, thì hư không mở ra, lẫn trốn, thành lỗi vô thường. Tuy nhiên, hư không ấy vì chấp nhận tánh thọ nhận, vì chẳng phải tánh sắc, nên không nhọc lẫn tránh, mở ra vì thể của giới hư không là sắc chướng ngại, nên khi sắc khác sinh, về lý, phải mở ra, lẫn tránh, có nghĩa là giới hư không là sắc tinh đẽ, nhẹ nhàng vi diệu, dù không chướng ngại pháp khác, nhưng vẫn bị pháp khác gây chướng ngại, có thể thuộc về hữu vi, vô thường.

Tướng của hư không: Đã không chướng ngại pháp khác, cũng chẳng phải pháp khác chướng ngại, chẳng phải phần vị sinh của sắc

pháp, thì đâu thuộc về hữu vi vô thường? Hư không và sắc đồng trụ không có trái, nên đối với các phần vị, không có khởi, không có tận. Nhưng ở trong vách tường v.v... có chướng ngại, nghĩa là do sắc có ngại ở pháp khác của chướng ngại sắc kia, chẳng phải vì không vô vi trong sắc kia không có, nên sắc của giới hư không. vi tế, mỏng, nhẹ nhàng, mầu nhiệm, không thể ngăn ngại pháp khác, mà bị sắc thô nặng khác dứt trừ chướng, tức là lẫn tránh mở mang. Các sắc có đối, pháp nên như thế. Nếu một chỗ cư trú, tất nhiên sẽ không có thứ hai. Hư không không có đối, khác với giới hư không, đâu chấp nhận giống với sắc kia, có lỗi vô thường. Lại, kinh kia đã nói: Nếu thể của hư không là thật có vật thật thì phải thành hữu vi, vì hữu vi này không khác với giới không.

Thượng tọa bộ kia có lời nói giả dối, mà không có lý thật vì Đức Thế Tôn tự nói có khác nhau, như Khế kinh nói: Hư không không có sắc, không có kiến, không có đối. Lại nói: Khi giới không lìa nhiễm sắc với bốn thứ đều dứt. Nếu cõi hư không không khác với hư không, hư không không có sắc, không có kiến, không có đối, thì giới không lẽ ra như giới thức, nói là vào lúc Vô sắc lìa nhiễm đoạn.

Lại kinh nói: Giới không trở thành sĩ phu giả và nói phải nhờ ánh sáng, hư không mới được hiển lộ rõ. Nếu cõi hư không tức là hư không, lại tức ánh sáng là giới hư không thì sao Khế kinh nói: Nhưng nhờ ánh sáng, ánh sáng mới tỏ rõ... cho nên biết có khác.

Lại Khế kinh nói: tất cả các pháp, hoặc các hữu vi, hoặc các vô vi, ở trong đó, lìa nhiễm, rất là bậc nhất. Tuy nhiên, trong kinh này nói pháp có hai. Vô vi là pháp chẳng thể nói không có, vì không có tự "thể", không nên trở thành pháp tánh. Các vô vi vì biểu lộ rõ nhiều thể, nên có hư không và phi trạch diệt, đủ để lìa nhiễm, mới có thể thành nhiều, vì ngoài nhiễm này, lại không có vô vi khác. Do giới không này chẳng phải tức hư không. Thượng tọa bộ không tư duy, nói hai pháp không khác.

Có sư khác nói: Không có hư không riêng ở sắc chướng ngại, vì không có sinh giác không.

Thuyết đó phi lý, vì tức nguyên do này có thể chứng hư không, có tự thể riêng, thì khác với xứ sắc ngại khác, có hư không riêng, vì có công năng làm sở duyên, sinh ra giác không, nếu không có sở duyên, thì giác sẽ không sinh. Do đó, thuyết kia chỉ có lời nói giả dối. Lại, cũng có thể nói không có sắc ngại riêng đối với không, vô xứ, mà giác sắc sinh, nhưng chẳng phải do giác này mà có thể chứng minh sắc không có, cho nên thuyết kia không thể chứng minh không chẳng phải có.

Nếu cho rằng các sắc có tự thể có thể biết, thì không lẽ ra cũng như thế, vì có thể so sánh biết, nghĩa là như mắt v.v... mặc dù không hiện biết, nhưng do có dụng, so sánh biết có tự thể.

Cũng thế, vì hư không cũng có dụng, nên so sánh biết có tự thể, về dụng như thuyết trước đã nói. Cho nên, hư không có riêng thật thể. Lại, thuyết kia nói: Đã khởi tùy miên, sinh, phần vị diệt của chủng tử. Do sức gián trạch, pháp khác không sinh lại, gọi là trạch diệt, trạch diệt như thế, về mặt lý, cũng không thành, vì duyên thiếu không sinh, không có khác. Sức gián trạch, duyên thiếu hai thứ sẽ không sinh, lần lượt tìm tòi, gạn lọc, rốt ráo đâu có khác nhau?! Lại, lia Thánh đạo cũng có không sinh. Há Tu đạo, bèn trở thành không có dụng! Đây chẳng phải không có dụng mà do sức Tu đạo có khả năng diệt tùy miên vị lai chưa sinh và sinh chủng tử. Vì chủng tử diệt, nên khiến cho khổ, hoặc khổ ở đời vị lai không sinh. Nếu cho rằng không đúng, thì hoặc khổ kia sẽ do sức nào mà được bất sinh.

Luận sư pháí Thí dụ đã chấp chủng tử: trước, ở trong tư duy, lựa chọn đặc có không có ở giữa, đã nhổ hết gốc rễ của chủng tử, không có dư sót.

Chủng tử này, nay từ đâu sinh lại?

Nếu chủng tử chẳng phải không có thì tùy miên v.v... này, nếu do duyên thiếu, về sau, không sinh lại. Hoặc do sức gián trạch diệt chủng tử kia, nên khiến không sinh lại, hai thứ này đâu có khác nhau. Lại, pháp không sinh giống như quá khứ, tất nhiên không sinh lại, lại đâu cần dứt! Mặc dù chủng tử chưa dứt mà pháp đã sinh, tất nhiên sẽ không sinh lại, giống như đã đoạn, thì cho dù siêng năng Tu đạo đoạn, cũng trở thành vô dụng.

Há không là tông ông cũng đối với pháp phi trạch diệt đã đặc, lại còn siêng năng dùng phương tiện để Tu đạo có thể đoạn chủng tử kia mà đặc?

Tông ta có thể như thế, do nói dứt trừ chung hoặc khổ ba đời, chứng riêng Niết-bàn các pháp không sinh, giống như quá khứ, có được chướng ngại Niết-bàn, nên lại phải đoạn. Tông của ông không đúng, chỉ nói tùy miên và khổ không sinh làm Niết-bàn. Mặc dù chủng tử chưa diệt, nhưng có như đã diệt, rốt ráo không sinh.

Không sinh như thế, tức thể của Niết-bàn, đâu có khác với sau. Uyển chuyển, tìm tòi, cứu xét vi tế, chưa thấy có khác, cho nên tông ta nói thể của trạch diệt, vì dứt chung hoặc khổ của ba đời, nên được. Nói phi trạch diệt chỉ ở vị lai, vì các hành thiếu duyên không sinh, nên được,

do đó tướng của hai trạch diệt không tạp loạn.

Lại thuyết kia nói: Trái với Khế kinh. Kinh nói năm căn, hoặc Tu hoặc tập, hoặc nhiều tu tập, có thể khiến các khổ ở quá khứ, vị lai, hiện tại dứt hẳn. Thể vĩnh dứt hẳn này, tức là Niết-bàn, chỉ ở vị lai, có nghĩa, không sinh, chẳng phải ở quá khứ, hiện tại. Há trái nhau?

Mặc dù có văn này, nhưng không trái nghĩa. Ý kinh này nói: Vì duyên đoạn phiền não quá khứ, hiện tại, nên gọi các khổ dứt. Như Đức Thế Tôn nói: Các thầy đối với sắc, nên dứt trừ tham dục. Lúc tham dục dứt, gọi sắc đoạn và sắc biết khắp, cho đến nói rộng, nghĩa khổ đoạn quá khứ, hiện tại dứt, cũng nên như thế. Hoặc trong kinh có riêng ý nghĩa: phiền não quá khứ, nghĩa là quá khứ sinh, khởi phiền não, phiền não hiện tại, nghĩa là hiện tại sinh khởi phiền não.

Phiền não do hai đời như thế, sinh khởi, làm sinh ra các phiền não vị lai, nên dẫn khởi chủng tử nối tiếp nhau ở hiện tại. Vì chủng tử này dứt, nên chủng tử kia cũng gọi đoạn, như khi dị thực hết, cũng được gọi nghiệp hết. Các khổ ở vị lai và các phiền não, vì không có chủng tử, nên rốt ráo không sinh, gọi là đoạn.

Nếu khác với đây, thì quá khứ, hiện tại, vì sao phải đoạn? Không phải đã diệt và lúc đang diệt, cần phải thiết lập sự khổ nhọc, vì để cho chúng diệt.

Tất cả như thế, chỉ có lời nói giả dối. Vả lại, đả phá nghĩa kinh đã giải thích đầu tiên kia, nghĩa là khi đạo vô lậu dứt phiền não, không có khả năng duyên phiền não quá hiện, vì có thể đoạn phiền não kia, nên kinh nói: Tu tập năm căn, dứt khổ quá khứ, hiện tại, nhưng phiền não kia bấy giờ vì ở vị lai, vì ở hiện tại, nhất định không thể chấp ở quá khứ, vì đã diệt, không có. Há lại phải đoạn?

Nếu ở vị lai, vì chấp vị lai kia không có, với hoa đốm trong hư không v.v... đâu có sở duyên? Nếu ở hiện tại, thì sẽ có hai tâm, vì đều cùng hiện hành quá khứ, cũng không đúng. Nếu cho rằng có chủng tử, chủng tử đã không thành, nếu lại thừa nhận thành, cũng không đúng, vì chẳng phải là thể của tâm, tâm sở không có sở duyên. Sao có thể nói duyên khổ ở quá khứ, hiện tại?

Không nên chấp tâm kia là tâm vô lậu, vì tâm vô lậu, chẳng phải phiền não, lại chẳng phải chỗ dứt. Sao có thể chấp vì dứt phiền não kia, cũng nói là có thể duyên các phiền não hai đời quá khứ, hiện tại mà dứt.

Nay, tự ý ông nói phần vị này đã dứt, thì đâu thể duyên phiền não quá khứ, hiện tại, nên những lời ông vừa nói, đều không có nghĩa thật.

Lại, duyên lia phiền não khởi do thế gian khởi lên, tu tập năm căn, nên không thể đoạn. Vì sao? Vì kinh không nói. Ông chấp kinh nói có nói đoạn quá khứ, hiện tại, nói đoạn năng duyên phiền não quá khứ, hiện tại, nói đoạn vị lai, lẽ ra cũng như thế.

Há không là kinh nói: Tu tập năm căn, dứt khổ vị lai, vì nói khổ vì chung, cũng thâm nhiếp năng duyên, lia phiền não thế gian.

Việc này Há như hoa đốm trong hư không kia?

Kinh không có chỗ nương nhờ, tùy ý muốn mà giải thích. Đức Thế Tôn nói chung, tu tập năm căn, có thể dứt các khổ ở quá khứ, vị lai, hiện tại.

Vì sao chấp lời nói đoạn quá khứ, hiện tại này?

Nói dứt năng duyên phiền não quá khứ, hiện tại, tức chấp đoạn của thuyết này, nói đoạn ở vị lai là nghĩa đoạn thể của các khổ vị lai, tất nhiên, ông nên giải thích về lời nói đoạn ở vị lai, chỉ đoạn năng duyên phiền não vị lai, thì duyên phiền não đã khởi ở các đời, tu tập năm căn, lẽ ra không thể đoạn. Nếu ông nhất định giải thích lời nói đoạn ở vị lai, là vì đoạn thể của các khổ vị lai, cũng nên thâm nhiếp năng duyên phiền não của các đời đã lia, thì nên nói khổ vị lai là vì chung, cũng thâm nhiếp năng duyên phiền não ở quá khứ, hiện tại.

Nếu vậy, Khế kinh không nên nói riêng có khả dứt các mọi khổ ở quá khứ, hiện tại? Do lý như thế, chứng lập kinh này nói đoạn quá khứ, hiện tại, chỉ vì đoạn thể của khổ, nên biết trạch diệt đoạn chung các khổ ba đời mà chứng, chẳng phải chỉ tùy miên vị lai, và nỗi khổ không sinh làm thể. Lại chứng đã dẫn cũng không tương ứng, duyên dứt khổ phiền não quá khứ, hiện tại, nên gọi đoạn các khổ. Về lý, không thành, nói đoạn tham dục, gọi đoạn sắc v.v... về lý, cũng không thành.

Vì quá khứ đồng với trước, thì sao gọi là đoạn? Ông tự nên tư duy. Lại các uẩn như sắc uẩn v.v... không chỉ tham dục đoạn, nên gọi là đoạn. Do có uẩn như sắc uẩn v.v... cũng vì cảnh ở sở duyên như giận, mạn v.v... nên thọ, tưởng, hành, thức, cũng cùng với tham dục đều cùng lúc đoạn. Do đó không nên nhất định nói sắc v.v... vì chỉ căn cứ năng duyên đoạn, nên gọi là đoạn.

Như thế, cũng phải giải thích về lời nói đoạn quá khứ, hiện tại chẳng phải chỉ căn cứ vào năng duyên phiền não đoạn, nên sự dẫn chứng của thuyết kia phù hợp, thuận với tông này, đối với tông của thuyết kia, về lý, không thuận hợp. Do đó cũng đả phá thuyết kia sau giải thích, kinh này nói là dùng chủng tử, đều không có nghĩa thật. Dựa vào đó nói đoạn, nghĩa, đâu được thành? Dẫn dụ nói, cũng chẳng phải

pháp đồng. Vì nghiệp đối với dị thực, có tự thể riêng, nên chẳng phải là phiền não, có nghĩa chủng tử thành lập.

Sao có thể nói vì dứt chủng tử phiền não kia, nên gọi đoạn các khổ ở

Cho nên thuyết kia vô nghĩa, chỉ cấu tạo lời nói giả dối. Lại, nói không sinh, làm thể Niết-bàn, rất là phi lý, vì lỗi vô thường.

A-tỳ-đạt-ma nói: Các bậc Thánh dứt phiền não rồi, có thể sinh thoái lui, lý đó bền chắc (về sau sẽ nói rộng), nên thuyết đã nói kia không được người trí ưa thích. Lại, vị lai không có, tông kia đã thừa nhận.

Sao có thể chấp không có, mà lại không, trước có, sau không có, vì thế gian cực thành?

Luận giả kia chấp: Niết-bàn chỉ là không sinh.

Sao gọi đắc?

Do đối trị đắc, chứng đắc sẽ khởi sau phiền não, vì có thân là chỗ dựa trái nhau rốt ráo, nên gọi đắc Niết-bàn.

Nếu vậy, vừa được Thánh đạo của niệm đầu tiên, lẽ ra được Niết-bàn của phiền não, bị đối trị, ngay bấy giờ, đã được đối trị của đạo này, sẽ khởi phiền não, hữu sau, rốt ráo sẽ trái với thân là chỗ dựa.

Như thế, an trụ, về sau khi học đạo, nên trở thành Vô học. Đã được đối trị của đạo này, vì trái với thân là chỗ dựa, nên khi an trụ đạo bình đẳng vô gián thì có gì chưa chứng? Cầu đạo Giải thoát, đã đắc Niết-bàn thì tiến tu có công dụng gì?

Không có lỗi như thế! Thánh đạo của niệm đầu với chủng tử phiền não, vì đều cùng lúc diệt, như tông chỉ của ông, đắc của các phiền não, chẳng phải lúc chưa diệt hẳn chủng tử phiền não, gọi đắc sẽ khởi hữu sau phiền não, rốt ráo trái với thân là chỗ dựa.

Lại, chẳng phải lúc đạo Vô gián chưa sinh, là đã có thể diệt hẳn các chủng tử phiền não, nên đối với an trụ sau khi học đạo, không có lỗi đã trở thành đạo Vô học.

Nếu vậy, Vô học lẽ ra có phiền não. Vì sao? Vì Thánh đạo của niệm đầu tiên, đã không trái với chủng tử phiền não, về sau, lẽ ra cũng như vậy, vì không khác nhau. Nhưng đắc chẳng phải dụ, vì thừa nhận thể khác nhau. Vì sự khác nhau của Thánh đạo sinh trong thời gian sau, nghĩa là ta thừa nhận đắc thật có thể, không trái với nhãn, không trái với trí. Vì sao? Vì trí trái với đắc phiền não, vì đắc cùng lúc sinh. Tông của ông chỉ nói: Phiền não được nương tựa nối tiếp nhau chuyển biến, gọi là chủng tử phiền não và nói phiền não rốt ráo không sinh, được gọi

Niết-bàn.

Có thể của pháp nào không trái với pháp nào? Trái với pháp nào?

Lại, Thánh đạo đầu tiên, khi sắp sinh là thân phàm phu, ở phần vị sắp diệt, sơ Thánh đạo mới khởi, bỏ thân phàm phu, lìa thân đó, có chủng tử phiền não riêng nào nói là không trái với Thánh đạo đầu tiên, kế sau, là trái với đạo không có khác, nên nghĩa của tông ông chẳng khéo lập.

Lại, nếu Niết-bàn đều không có tự thể thì sao kinh nói: Trong tất cả pháp hữu vi, vô vi, Niết-bàn rất là bậc nhất. Làm sao không có tự “thể” mà lập được tên pháp? Sao nói sự không có ở sự vượt hơn trong không có. Hiện thấy các pháp có tự tướng, lần lượt đối với nhau, nói có hơn, kém, chưa thấy có thuyết nào nói sừng thỏ, hoa đốm trong hư không, lần lượt đối xứng nhau an lập hơn, kém. Cho nên, quyết định có Niết-bàn riêng, vì công năng giữ gìn tự tướng nên gọi là pháp. Pháp này đối với pháp khác, vì thể của nó thù thắng nên nghĩa thật Niết-bàn có tự thể được thành lập.

Lại, Phật Đức Thế Tôn nói khẳng định là có, như Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Quyết định có vô sinh, vì nếu vô sinh này không có thì các khổ sinh tử, sẽ không có lúc dứt hết. Do có vô sinh, cho đến nói rộng. Ta cũng không nói hoàn toàn không có Niết-bàn, chỉ nên như thuyết ta đã nói mà có, như nói về âm thanh này có trước chẳng phải có, có sau chẳng phải có, vì không thể chẳng phải có, mà nói là có, nghĩa có được thành, nói có vô vi, nên biết cũng thế. Có dù chẳng phải có, mà vì đáng khen ngợi, nên các tai ương, ngang trái, rốt ráo chẳng phải có, gọi là Niết-bàn. Niết-bàn này ở trong tất cả có, chẳng phải có, rất là thù thắng, vì khiến cho chúng sinh được hóa độ sinh sự ưa thích, nên khen ngợi đây là bậc nhất, chẳng phải như thế, nói Niết-bàn là có, nghĩa có được thành. Vì sao? Vì hai cái có giả, thật, không tương ứng, nên chủng loại khác đã từng không nói, nên mặc dù nói âm thanh này có trước chẳng phải có, có sau, chẳng phải có, mà phải xem xét, quyết định, vì rốt ráo, ở trên vật thể chẳng phải có, nói về lời nói có này, vì lời nói có này tức ở trên cái có, ngăn dứt pháp khác mà lập. Nếu có vật thể riêng, ở tiếng, trước, sau, vì có thể ngăn dứt tiếng, nên nói lời nói chẳng phải có, nghĩa là trong vật, kia, tiếng này chẳng phải có. Các chẳng phải có lẫn nhau, nhất định dựa vào cái có để nói. Nếu rốt ráo, trong vật chẳng phải có mà nói lời nói có, làm sao không trái lý! Chẳng phải ông cho có vật thể gọi là Niết-bàn, có thể ở trong đó vì ngăn dứt hữu khổ, nên

tức nói vật thể kia, gọi là chẳng phải có, nên dụ đã lập, đối với chứng không có công năng.

Lại, không nên dẫn lời nói của thế tục, chẳng phải xoay chuyển thắng nghĩa mà bề bạn lôi kéo tông mình, trong đây, Kinh chủ cũng không tùy hỷ.

Như thế, dùng nghĩa có để nói rằng: Không thể chẳng có, nghĩa có được thành. Nói có của thế tục, còn không tùy hỷ, hướng chi sao có thể nói có vô vi? Cho nên nói nhất định không thể dựa vào rốt ráo chẳng phải có mà nói. Nhưng cái có kia, rốt ráo chẳng phải có Niết-bàn, chẳng phải giả, chẳng phải thật. Lại, không có cái có còn lại mà thừa nhận là có.

Sư phái Thí dụ kia lập có pháp tánh, Há có ấy là sâu xa, ẩn mất. Lại không hề có xứ kiến, trong chẳng phải có mà có hơn, có kém, cũng không có người trí, có khen, có chê trong chẳng phải có. Nhưng nói rằng: Có dù chẳng phải có, mà có thể khen ngợi, có này chỉ có lời nói, sao lại nói “nên các tai họa ngang trái, rốt ráo chẳng phải có, gọi là Niết-bàn. Có trong chẳng phải có. Có này là vượt hơn, nghĩa là chỉ tai họa có “thể” ở trong pháp, thấy có hơn, kém, vì chẳng phải ở thể không có, nên thuyết kia nói chỉ dựa vào chấp giả dối. Há không là pháp có, vì có khác nhau, nên chẳng phải có, tùy theo vào nó, cũng có khác nhau? Như sắc, thanh v.v... chẳng phải có đều khác. Cách giải thích này cũng không đúng, vì chẳng phải có với có tương đồng, tương biệt, vì đều không thành. Nghĩa là chẳng phải có này có khác nhau, nghĩa là vì với có, tương nó đồng, vì với có tương nó riêng khác. Nếu do tương đồng lẽ ra tức là có, nếu do tương biệt, nên chỉ bày chẳng phải có của sắc.

Tướng nào chẳng phải sắc?

Há chẳng phải có tức là tướng này?

Nếu vậy, tướng chẳng phải có của sắc, thanh đâu có khác nhau mà nói sắc v.v... chẳng phải có đều khác?

Như sắc và thanh dù đồng là có, nhưng có các thứ tướng trạng khác nhau chẳng phải có, thì không đúng, vì không có thể khác. Do đó như đã nói: Có dù chẳng phải có, nhưng có thể khen ngợi, cho đến nói rộng, chỉ có lời nói giả dối mà không thật có nghĩa, nên chỉ đối với có sự hơn, kém mà thành, đối với chẳng phải có, nhất định không có hơn, kém.

Đức Thế Tôn đã nói: Lìa nhiễm Niết-bàn, rất thù thắng trong các pháp, nên nghĩa thật có như sắc v.v... được thành. Lại nếu thể Niết-bàn không phải có thì đâu thể khiến hữu tình được hóa độ sinh nhằm chán,

sinh ưa thích! Vì trong chẳng phải có không có tướng hơn, kém. Lại, lẽ ra Đại Thánh chiêu cảm hữu tình được hóa độ sinh ở trong chẳng phải có, vì như nói có.

Lại, nếu khởi kiến bác bỏ không có Niết-bàn, lẽ ra thành chánh kiến, vì không hiểu trái ngược. Nếu cho rằng kiến này không hiểu rõ Niết-bàn, chỉ là hành không có, nên là tà, thế thì đoạn kiến, lẽ ra thành chánh kiến. Do kiến kia chỉ duyên các hành không có. Nếu cho rằng kiến này đối với chỉ hành không có, chẳng phải phương tiện giải, nên chẳng phải chánh, tức là chẳng phải ở hành đều là phương tiện kiến, gọi là đoạn kiến, vì là kiến khác. Nhưng các đoạn kiến chỉ duyên hành không có, nên không thể ngăn dứt lỗi trở thành chánh kiến. Lại ở cảnh diệt, khởi kiến vắng lặng v.v... lẽ ra chẳng phải chánh kiến, không là kiến giải thật, nên chẳng phải có tĩn, không tĩn lặng trong chẳng phải có, như con của cô gái bất dục, không phải dững mãnh, chẳng phải khiếp nhược, hiện đang gặp phải bệnh, không có riêng điều hòa thích hợp, các khổ não không có riêng yên vui. Như thế, nên cũng là sự khác nhau của hữu vi, ở phần vị chẳng phải có có riêng vô vi.

Nếu Niết-bàn không thật có thể, làm sao có thể thuộc về Thánh đế? Không có tự “thể” thì đâu nên gọi là đế, gọi là vọng. Vả lại, nói Thánh đế nghĩa ấy thế nào?

Há không là lời nói này, thuộc về nghĩa không có trái ngược. Thánh thấy có, không, đều không điên đảo. Nghĩa là Thánh đối với khổ, nhận thấy chỉ là khổ, đối với khổ chẳng phải có, thấy chỉ chẳng phải có. Việc này đối với nghĩa Thánh đế có gì trái? Có sự sai trái, nghĩa là không có cảnh giới, tất nhiên, tuệ sẽ không sinh, mà nói tuệ Thánh thấy cảnh chẳng phải có, thì sự trái ngược nào vượt qua điều này!

Trong tư duy quá khứ, vị lai, (sẽ nói về nghĩa này), tại sao rốt ráo dứt hẳn danh ngôn, không có, mà có thể nói năng: Đây là khổ diệt mà không trái lý? Hiện thấy đây, kia, chỉ đương danh ngôn, chỉ ở có khởi, làm sao chẳng phải có, khởi danh ngôn này? Lại, không có, làm sao trở thành đế thứ ba?

Trong đây, Kinh chủ nhẹ nhàng đáp: Thánh kiến vô gián thứ hai và nói, nên trở thành thứ ba.

Lời đáp này phi lý, vì ý người vấn nạn hiện nay, nếu lấy cảnh không có, tất nhiên tuệ sẽ không sinh, làm sao là đế thứ ba của vô vi.

Nếu không có tự “thể”, chỉ có lời nói giả dối, thì nghĩa nào nói là Thánh đế thứ ba?

Nếu khổ diệt, chỉ là khổ không có, chỉ nên nói là đạo trị khổ.

Nói về đạo là biểu lộ các khổ bị đối trị là không. Nếu không khiến cho không có khổ thì sao gọi là chủ thể trị vốn dựa vào đạo đối trị vì khiến cho các khổ không có, nên các khổ kia không có, nói đối trị, ấy là chứng tỏ tại sao đạo là khổ nói riêng diệt khổ, nên nếu Niết-bàn rời ngoài đạo diệt khổ, sẽ không có riêng thể, mà chỉ có lời nói giả dối, đâu dùng thuyết làm Thánh đế thứ ba.

Lại, ông nên nói: Đối với việc lập Niết-bàn là thật có tông, thấy lỗi nào, mà không tín thọ. Nhưng thừa nhận Niết-bàn thật sự có vật riêng, đối với nghĩa lợi mà Thánh giáo của Phật đã có, không có chút gì sai trái, mặc dù Thánh giáo kia đã nói: Nếu thừa nhận thật có, dựa vào chấp lưỡng đối, đó gọi là sai lầm. Vậy không đúng khi chấp rốt ráo không có, cũng gọi là có, là vì lưỡng đối.

Lại thuyết kia lại có chấp giả dối khác, nghĩa là pháp vị lai không có mà lại vì không có chấp làm Niết-bàn. Về lỗi như trước đã nói.

Lại, thuyết kia chấp có chủng tử phiền não, đối với các pháp như sắc v.v... chẳng phải tức, chẳng phải ly, mặc dù như Bồ-đặc-già-la, rìu, búa mà có công năng sinh tác dụng chướng ngại đạo.

Các loại như thế v.v... chẳng phải có, chấp có, tính lưỡng giả dối, theo tập quán thường của ông, làm tông của mình, so trái đánh đổ, bài bác, mặc dù nhờ lời nói của người khác để nói như thế: Thừa nhận, tức ủng hộ tông Tỳ-bà-sa. Nay, rõ ràng Kinh chủ dường như đều nhằm chán, tông Tỳ-bà-sa, muốn dựa vào hoa đốm trong hư không, phá tan tất cả pháp đều không có tự tánh, mà nay ở đây, còn bài bác Niết-bàn, toan vì đồng dụ chứng minh: Không phải có. Nếu thật sự vì bảo vệ tông Tỳ-bà-sa đã nói, thì không nên bẻ phá phá hoại pháp luận, chớ lấy những cấu trần ác kiến của luận kia, làm vấn đục tâm mình, nên đem nước chánh pháp mà tự tắm gội tông chỉ của mình.

Lại, nói Niết-bàn chẳng phải thể có thể được, như sắc, thọ v.v... chẳng phải tác dụng có thể được, như mắt, tai v.v... sự thật này nên như thế, Niết-bàn thật sự chẳng phải như sắc, thọ v.v... và thể dụng mắt, tai v.v... có thể được. Nhưng có khác với thể, dụng của mắt, tai kia có thể biết các. Hữu vi như sắc v.v... dựa vào chính nó nối tiếp nhau, với thể dụng thô, rõ rệt, dễ có thể biết rõ. Nhưng Niết-bàn kia không dựa vào sự nối tiếp nhau, với thể dụng vi tế, ẩn kín khó có thể biết rõ, phải có tinh tiến, siêng năng, quán hành thù thắng, do khi tu tạo thành tuệ đang hiện tiền, mới chứng được thể dụng chân thật Niết-bàn. Xuất quán rồi, liền nói như thế này: Kỳ diệu thay! Niết-bàn diệt, tĩnh, diệu, ly, chẳng phải các người mù không hiểu rõ màu xanh, vàng, nghĩa là người mắt

sáng, cũng không thấy sắc, hoặc lại, cho dù ông biết và không biết, chỉ thừa nhận Niết-bàn, có thể gọi là có, nên phải nhất định thừa nhận thật thể chẳng phải không có, lia vật thể thật có, vì có không thành.

Lại, tướng tức thể, Niết-bàn đã có tướng diệt, tính v.v... nghĩa có tự “thể” được thành lập. Lại thuyết kia nói: Nếu diệt có riêng, thì sao có thể lập diệt của sự kia. Tiếng chuyển biến thứ sáu, do diệt không phải lệ thuộc tương thuộc với sự. Kia đây, đối nhau, vì chẳng phải nhân, quả, nên chỉ ngăn dứt sự kia, thứ sáu có thể thành, cái không có của sự kia, vì gọi là diệt, nên thuyết kia nói phi lý, vì lệ thuộc nhau, chẳng phải chỉ ở nhân, quả. Lại, cũng chẳng phải chỉ vì không có tự thể riêng.

Làm sao an lập diệt của sự kia?

Nên biết, hai diệt thuộc hai tâm, hai tâm có thể ngăn dứt đặc của sự kia. Và lại, đặc trạch diệt, phải do hai đạo. Đầu tiên là đạo Vô gián và đặc phiền não cùng lúc diệt, sau là đạo Giải thoát, với đặc trạch diệt cùng lúc sinh, chẳng phải đặc phiền não khi chưa, đã diệt, đặc lia lệ thuộc kia, cùng cực phần vị đã sinh.

Như thế, đặc phiền não của các chỗ kia diệt, ấy là có đặc trạch diệt ở các nơi này sinh, vì thế, nên nói diệt của các nơi này, là thuộc về sự của các nơi kia, ở trong Khế kinh, nghĩa này đã sáng tỏ. Kinh nói: Nhân giả! Nói Diệt diệt, nghĩa là do cái gì diệt, mà được nói diệt? Do năm thủ uẩn diệt, nên nói diệt. Nếu không có diệt riêng, thì kinh chỉ nên nói là diệt của cái gì, nghĩa là năm thủ uẩn.

Nghĩa nào nói do năm thủ uẩn diệt, nên nói diệt. Phải biết nếu khi đặc phiền não diệt, thì sẽ gọi là phiền não diệt, sau cùng, ta không thừa nhận, tức các khổ đều diệt, gọi là vì Niết-bàn thừa nhận khổ diệt, nên là đạo diệt khổ, được trạch diệt riêng, mới gọi là Niết-bàn. Nếu Diệt không riêng có tức có lỗi đã nói ở trước nghĩa là A-la-hán, lẽ ra có phiền não, hoặc trụ ở đạo học. Phiền não đã không có, vì ở thời gian sau, không có sự khác nhau.

Kinh chủ trong đây lại nói rằng: Do đâu, diệt này nhất định thuộc về đặc này? Há nào không phải vấn nạn đã hết, giả vờ lập ra lời phù phiếm, một phẩm tương đồng, ly hệ với đặc, giả như nhân không có nhất định thì điều này cũng có lỗi gì?! Do sức một đạo, diệt chung các kết, chung đặc, ly hệ, đâu cần dùng nhân nhất định, hoặc đặc chủ thể, đối tượng, pháp như thế lệ thuộc nhau, hoặc là đạo, chủ thể đoạn, vì đây làm nhân quyết định, do đạo dẫn sinh ly hệ đặc, chẳng phải đạo đoạn khác dứt hoặc, diệt do đặc của đạo khác. Vì thế, nên ông phải vui mừng, vì đồng một đạo đoạn mà đặc trạch diệt. Thể của trạch diệt chẳng phải

một, có nhất định nhân nào? Nói nhân này thuộc về tham, giận v.v... Nếu không có lệ thuộc nhất định, thì có lỗi gì?

Nghĩa là tất cả sở diệt trong một phẩm, chỗ đoạn của một đạo đã được lia trôi buộc, đã đồng một lúc, đâu cần sử dụng nhân nhất định, hoặc như trước nói.

Ở trước đã nói những gì?

Nghĩa là do pháp như thế lệ thuộc nhau, không có rối loạn, vì từ trước đến nay, tham v.v... và diệt, pháp như thế lệ thuộc nhau, quyết định không có rối loạn, ở phần vị khởi của đạo đoạn, vì có thể chứng đắc chung, nên không có nhân nhất định, cũng không có lỗi.

Nếu cho rằng không đúng, trái với Thánh giáo, nghĩa là có Thánh giáo, có thể làm sáng tỏ Niết-bàn, chỉ dùng chẳng phải có, để làm tự tánh của Niết-bàn. Vì thế, Khế kinh nói: Tất cả các khổ đều không còn để đoạn, các khổ đều dứt bỏ riêng, lia hết nhiễm diệt, tĩnh lặng dứt, ẩn chìm dứt hẳn. Các khổ khác không nối tiếp nhau, không nhận lấy, không sinh, sự tĩnh lặng cùng cực này, sự vi diệu cùng cực này, nghĩa là bỏ đi các nương tựa và tất cả ái tận lia nhiễm, diệt, gọi là Niết-bàn.

Lại thừa nhận thể Niết-bàn chỉ chẳng phải có, là vì khéo giải thích. Kinh nói dụ: Như ngọn đèn, tâm Niết-bàn giải thoát cũng vậy. Thuyết kia cho rằng, đây nói Niết-bàn như đèn chỉ ngọn đèn dứt, không có vật thể riêng.

Như thế, tâm Đức Thế Tôn được giải thoát, chỉ các uẩn diệt, lại không thật có!

Các sư Đối pháp đã thông suốt lời nói này, nghĩa là nói các khổ diệt, về nghĩa có hai cách hiểu:

1. Rời ngoài khổ, không thật có thể riêng.
2. Lia ngoài khổ, thật có thể riêng.

Đức Phật quán sát chúng sinh được hóa độ, ý họ ưa thích không đồng, nên nói về nghĩa của hai thứ diệt như đây, nghĩa là hoặc có chỗ nói không có tự thể riêng, như hai thứ Khế kinh đã dẫn, hoặc lại có chỗ nói có tự thể riêng, như thế kinh nói: nhất định có vô sinh. Lại Khế kinh nói: Có chỗ có lia. Lại có kinh nói: Ta quán thật có cú nghĩa vô vi, cái gọi là Niết-bàn.

Lại có kinh nói: Do năm thủ uẩn diệt, nên nói diệt, loại này rất nhiều, nên tông của ta không trái với Thánh giáo.

Lại, kinh nói về ngọn đèn, Niết-bàn. Vì lia đèn, có riêng tướng vô thường. Thí dụ ở đây, về nghĩa đâu có trái. Hoặc đèn, Niết-bàn dù không có tự thể riêng. Nhưng chẳng phải không có (phi hữu) các

hành đều là tánh vô thường, thể của chúng chẳng phải không có, dựa vào tánh vô thường này mà nói, cũng không có lỗi. Lại, chẳng phải do tánh vô thường này đã dẫn Khế kinh, có thể chứng minh thể Niết-bàn chỉ chẳng phải có. Kinh này chỉ căn cứ khi nhập bát Niết-bàn vô dư y mà tuyên nói, nghĩa là ở phần vị này, tất cả chỗ nương tựa còn lại, đều đoạn không còn sót, đều dứt bỏ riêng cho đến nói rộng, nên không trái nhau.

Có sư khác nói: Nói bất sinh, nghĩa là dựa vào vô sinh này, nên nói bất sinh.

Trong đây, Kinh chủ nói rằng: Chúng ta thấy tiếng chuyển thứ bảy này, đối với sự chứng diệt hữu đều không có công sức.

Vì sao nên nói dựa vào vô sinh này?

Nếu dựa vào lời này tức nghĩa là đã có, lẽ ra Niết-bàn vốn bất sanh là thường, nếu y theo lời này thì thuộc về nghĩa đã đắc thể thì nên chấp dựa vào đắc của đạo, vì thể chỉ dựa vào đạo, hoặc dựa vào đắc của đạo, để cho khổ không sinh. Ông nên tìn thọ! Chúng ta thấy tiếng, chuyển thứ bảy này, đối với chứng diệt hữu, rất có công sức. Vì đắc và đạo đều dựa vào diệt, do có Niết-bàn, mới cầu đắc của đạo. Nếu Niết-bàn này không có thì cầu đắc của đạo kia làm gì?

Lại, khổ không sinh, chẳng phải chỉ do đạo, hoặc lại do khi được nhãn tăng thượng đã được thù thắng, vì khổ không sinh. Lại, vì duyên thiếu, nên khổ cũng không sinh, Há không là Niết-bàn?! Như trước đã nói. Nếu cho rằng chủng tử chưa diệt thì đã phá như trước.

Trước đã phá như thế nào?

Mặc dù chủng tử chưa diệt, nhưng như đã diệt, rốt ráo sẽ không sinh, đâu khác với sau! Lại, nếu do đạo, hoặc lại do đắc, thì khổ không sinh, khi niệm đạo đầu tiên, đã không có hoặc khổ, lỗi như trước nói, thì an trụ đạo học, phiền não lẽ ra không có.

Nếu vì chủng tử phiền não chưa diệt, khi đạo đối trị sinh, sao chủng tử không diệt? Vì lúc ấy đang trái nhau, như bóng tối và ánh sáng. Lại, đối với Niết-bàn, được phần vị đang sinh, đối trị với hoặc khổ, mới gọi là diệt hẳn, nên sư kia nói: Vì dựa vào đây không có sinh, nên nói bất sinh. Tiếng chuyển thứ bảy, đối với chứng diệt, hữu rất có công sức. Nếu cho rằng: Nếu như thế thì Tu đạo Vô gián, lẽ ra không có công dụng: về lý cũng không đúng. Niết-bàn đang là quả của đạo này, nên nếu sát-na đầu tiên đối trị hoặc khổ, đã gọi là diệt hẳn, là tại sao quả của đạo, nên là đạo Giải thoát không có quả ly hệ, vì cùng lúc sinh với đắc của diệt.

Như thế, đã phá sự chê bai nhân của Kinh chủ, nhằm thành lập Niết-bàn, thể nó thật có.

Có sư khác nói: Không có Niết-bàn thật, vì chẳng phải nhân quả, nên như sừng thỏ v.v... Các hữu thật có thì, lấy nhân, quả làm chứng, Niết-bàn đã chẳng phải thuộc về tánh nhân, quả, nên nhất định không có thể chứng có nhân. Cho nên, Niết-bàn nhất định chẳng phải thật có.

Lời nói của sư kia phi lý, vì trước đã thành lập hư không vô vi, thể nó thật có, chẳng phải tánh nhân, quả. Niết-bàn này lẽ ra cũng như thế.

Lại chỉ có lời nói, Tông của sư kia thừa nhận có là tánh nhân, quả, vì chẳng phải thật có, nghĩa là chấp Niết-bàn, không phải có mà luận, thừa nhận vị lai là quả, quá khứ là nhân, mà không thừa nhận quá khứ, vị lai là tánh thật có, nên tánh nhân, quả không phải chứng minh có nhân. Nếu thừa nhận quá khứ, vị lai là thật có, thì thừa nhận thể Niết-bàn là quả, là nhân. Do thừa nhận Niết-bàn là quả Sa-môn, nên với pháp chánh sinh, vì làm nhân không chướng ngại, Người tu chánh hạnh, là nói quả Niết-bàn, gọi là chỗ làm chỗ làm là quả, Hoặc lẽ ra nói chỗ làm không phải quả là sao? Sao có tự thể thường, mà là nhân, quả?

Vấn đề này không nên vấn nạn. Vả lại, lẽ ra phải tự trách: Sao có nhân, quả mà thể thật có? Như một niệm khởi, lia nhân Đồng loại. Tất cả mọi nơi kia, về lý không có đồng thí dụ.

Có sư khác nói: Niết-bàn dù có mà giả chẳng phải thật.

Thuyết này cũng không đúng. Vì thể, chỗ dựa là giả không thể được. Nếu cho rằng các hành tức là chỗ nương tựa giả của Niết-bàn cũng không đúng, lẽ ra trở thành chỗ đoạn, là tánh vô thường hữu lậu nhiễm ô, nên chẳng phải lia chỗ dựa có trạch diệt giả để chấp. Mặc dù dùng chỗ đoạn: nhiễm ô hữu lậu vô thường làm chỗ nương tựa của trạch diệt giả kia mà chẳng phải chỗ đoạn để không nhiễm, vô lậu, thường trú làm tánh. Lại, vì trái nhau, nên chẳng phải dùng chỗ đoạn của pháp kia làm chỗ nương tựa của pháp này, như ánh sáng với bóng tối, không hề có pháp giả trái và chỗ dựa của chính nó.

Lại, thừa nhận Niết-bàn là các hành diệt, sao có thể nói các hành làm chủ thể nương tựa vì chưa thấy có ánh sáng, bóng tối làm chủ thể nương tựa. Lại, lúc hành có, vì diệt chưa có, người chưa lia dục, khi có tham v.v... không nên thừa nhận người kia diệt có tham v.v... là tham v.v... không có phần vị, mới chứng Niết-bàn, nên thuyết kia nói chẳng thuận với chánh lý.

Có sư khác lại nói: Trí, tất nhiên có cảnh, Niết-bàn không thật

có”. Người kia nói thế này: Duyên tuệ Niết-bàn, lấy danh làm cảnh. Về lý tất nhiên không đúng, vì hai kiến tà, chánh lẽ ra thành lập nhau, nghĩa là nếu chánh kiến hiểu rõ Niết-bàn vắng lặng thường trụ, nên thành kiến thủ, vì tất cả danh đều vô thường.

Nếu các tà kiến chê bai Niết-bàn là tánh vô thường, nên thành chánh kiến, vì gọi nghĩa thật mà sinh kiến giải.

Các luận giả nói Niết-bàn không có tự thể, rốt ráo không thừa nhận nói danh tức là không có. Các luận giả giảng nói về Niết-bàn có tự thể, sau cùng không thừa nhận nói danh tức Niết-bàn, nên lời luận giả nói cũng trái với chánh lý.

Lại, Thượng tọa bộ nói, như Đức Thế Tôn nói: Với cú nghĩa như thế, rất là khó thấy, nghĩa là tất cả sự nương tựa đều xả bỏ hẳn, sự tịch tĩnh tuyệt diệu, cho đến Niết-bàn.

Niết-bàn như thế, vì sao khó thấy?

Vì tự tánh của Niết-bàn kia thật khó thấy.

Vì sao chẳng phải có, có thể nói là tự tánh của Niết-bàn?

Vì tự chấp Niết-bàn không thật có, nên nếu cho rằng trạch diệt mặc dù không thật có, nhưng vì Tát-ca-da kiến là thật có, nên lìa kiến kia được diệt, gọi là tự tánh. Vì thế, nên Khế kinh nói: Như thế, giới diệt duyên Tát-ca-da kiến mà được hiểu rõ.

Sự hiểu biết này trái với chánh lý. Cõi diệt đã chấp với Tát-ca-da, chẳng phải tức, chẳng phải ly, sao có thể nói diệt có tự tánh? Nếu có tự tánh thì sao lại nói diệt không thật có?

Đã thừa nhận Niết-bàn chẳng phải thật có, nên tức không có tự tánh, thì đâu dùng sự lừa dối, mê hoặc, người không có trí để viết nói ngôn luận trái với trước, sau này! Lại, kinh chỉ nói về cõi diệt như thế, duyên Tát-ca-da mà được hiểu rõ. Làm sao nhất định biết diệt không thật có chỉ Tát-ca-da là vật thật có? Nhưng nói duyên nơi khác mà hiểu rõ, đều là vật thật có, đời đã cực thành, như duyên bóng tối v.v... ánh sáng v.v... được hiển lộ rõ. Duyên vật thật có, chẳng phải thật được hiển rõ, không hề có việc ấy, được đời công nhận, nên Tát-ca-da là vật thật có, cho rằng diệt không phải thật, chỉ là lời nói giả dối. Duyên Tát-ca-da, diệt hiểu rõ, nghĩa là nói vì nhân kia diệt, kiến lập diệt này, do nắm thủ uẩn diệt, nên nói là diệt, trong Khế kinh khác có nói rõ vấn đề này.

Lại, thuyết kia nói, dù trong các kinh đều có nói ba cõi, hai giới Niết-bàn, giới hữu vi, giới vô vi, giới có diệt, có sinh, có vô sinh, có khổ, diệt Thánh đế, ta hiện biết rõ là xứ yên ổn.

Các pháp như thế v.v... cũng không trái nhau, vì duyên Tát-ca-da mà kiến lập. Việc này cũng tuân theo như vậy, nói rằng: Ví như ba cõi v.v... duyên Tát-ca-da mà được kiến lập, đã không có nhân chứng, làm sao nhất định biết thể không thật có.

Lại nói: Vì duyên kia, đây rõ ràng, là vật thật có, ấy là cực thành, không có tự thể, không chấp nhận, do nơi khác được hiển rõ như ánh sáng v.v... duyên bóng tối v.v... mà được rõ.

Lại, thuyết kia đã nói: Trong Khế kinh nói: “Có giới diệt” cũng không trái nhau. Duyên lìa có thân mà được hiển bày. Có vô sinh, cũng không trái nhau, vì đối với thật có sinh, không chuyển lập, nên tức là nghĩa có sinh nối tiếp nhau đoạn.

Nghĩa này cũng phi lý, như trên nói: Duyên nơi khác được rõ: Là vì thật có, nên sinh và vô sinh, vì thể đều khác, nên chẳng phải có, không nên nói là có. Giả và thật có bên ngoài, lại không có riêng. Nếu chấp vô sinh, không phải giả mà thật có không nên gọi có, như trước đã nói. Sự sinh nối tiếp nhau đoạn, về nghĩa có hai thứ, tức là lìa có thân, không có riêng, mà có riêng. Căn cứ hai nghĩa khổ, diệt ở trước nên biết.

Làm sao nhất định nói chỉ sinh không chuyển, gọi nối tiếp nhau đoạn, chẳng phải có vật riêng? Thừa nhận có vật riêng, nói có vô sinh, có thể thành nghĩa có. Nếu không có vật khác, không nên gọi là có, nói lỗi như trước.

Lại, Đức Bạc-già-phạm, trong Khế kinh, chỉ nên nói: Có sinh không chuyển, không nên nói đây có nói vô sinh. Đức Thế Tôn không nên tạo ra thuyết mê lầm đối với thắng nghĩa đế, thật có, không thật có, vì đều cùng nói có, nên là lời nói mê lầm, vì sinh như vô sinh, nói là có. Thể của sinh kia chẳng phải thật, vì vô sinh như sinh nói là có, thể của nó là thật vì khiến sinh tâm mê lầm như thế. Lại, nối tiếp nhau đoạn đạo chưa sinh không có. Đạo sinh đã có, đạo thoái lui lại không có, vì các Thánh nhân thoái lui sinh hoặc nên nối tiếp nhau đoạn, nên chẳng phải vô vi.

Lại nói: Vì Niết-bàn chẳng phải thật có, nên tức vô sinh về lý cũng không đúng, chỉ có lập tông, vì không có nhân chứng, nghĩa là nhân nào chứng minh chẳng có thật, nên Niết-bàn vô sinh không phải vô sinh này. Vì thường trụ mà thể thật có. Lại thừa nhận chẳng phải thật, vì chứng minh vô sinh, nên tức các pháp giả, nên không có sinh. Lại, pháp giả cũng tức vô sinh.

Nếu vậy, tông của ông cho pháp sát-na là thật vì không thừa nhận

sinh, nên nối tiếp nhau là giả, vì cũng vô sinh, nên tức diệt với sinh của các ông, đều chẳng phải thật có, Lúc nào, các ông sẽ nhầm chán hoa đốm trong hư không, mà nay lại thành sự khác nhau của hoa đốm trong hư không. Lại, kinh kia nói, như Khế kinh nói: Tất cả pháp, nghĩa là mười hai xứ. Lại Khế kinh nói: Mười hai xứ này đều có hý luận, đều là vô thường.

Lại, Khế kinh nói: Mắt, sắc, nhãn thức, nói rộng cho đến ý, pháp, ý thức, đều là vô thường.

Nếu cho rằng Niết-bàn thật mà thường trụ, thì Đức Thế Tôn ở đây nên có phân biệt. Nói như thế, không xem xét, tư duy mong cầu, như nói: Đều là có nhiệt, não, nghĩa là kinh kia nói: Mười hai xứ này, đều có hý luận, đều là vô thường, đều có nhiệt, não, chẳng phải, thể của các Thánh đạo, là thuộc về phi xứ. Lại, bậc Thánh kia, nhất định không có nhiệt não như tham v.v... sao không phân biệt? Nhưng Khế kinh kia chỉ căn cứ vào thể của mười hai xứ hữu lậu, mật ý nói: Mười hai xứ này đều có nhiệt não, tức căn cứ ở thuyết này, đều có hý luận, đều có vô thường, không nên do đó mà chê bai thể Niết-bàn nói là chẳng phải thật có. Cho nên, nhất định phải là đạo lìa khổ, tập, có tự thể Niết-bàn, nghĩa thường, thật, được thành.

Nay nên tư duy lựa chọn thể của phi trạch diệt. Trong đây, Kinh chủ nói về tướng rằng: Là sức giản trạch, vì duyên thiếu, nên các pháp khác không sinh lại, gọi là phi trạch diệt, như uẩn còn lại của kẻ chết yếu trong chúng đồng phần.

Vả lại, nên vấn nạn người kia: Sao gọi là duyên thiếu? Nghĩa là duyên sinh của pháp. Nếu không hòa hợp, chẳng phải không hòa hợp, có một ít thể pháp, đâu thể làm chướng ngại, khiến pháp bất sinh.

Há không là thiếu duyên, gọi là duyên không đủ ở đây có pháp gì?

Quá khứ cũng đồng với trước. Nếu cho rằng duyên thiếu tức duyên chẳng phải có, cũng không đúng, vì chẳng phải có không thể chướng ngại có sinh. Do quyết định này, chẳng phải chỉ thiếu duyên, gọi là phi trạch diệt. Nhưng có riêng pháp được do thiếu duyên. Duyên này vượt hơn hay chướng ngại pháp có thể sinh, khiến không bao giờ khởi, gọi là phi trạch diệt. Nếu không có pháp riêng, có thể làm chướng ngại, chỉ do duyên thiếu, nên pháp không sinh, thì sau khi gặp duyên hạt giống loại duyên thiếu, được hòa hợp, pháp không sinh trước kia, đến nay sẽ khởi trở lại.

Há như thừa nhận có đặc của phi trạch diệt do duyên thiếu, chẳng

phải khi gặp loại duyên kia, hòa hợp, mà xả, đắc phi trạch diệt?

Như thế, chỉ thừa nhận vì thiếu duyên, nên các pháp bất sinh, không phải khi gặp loại kia, hòa hợp mà pháp nọ khởi trở lại.

Đã so sánh không bình đẳng, vì có, khác với không có, nghĩa là do duyên thiếu, được phi trạch diệt, gây chướng ngại cho pháp có thể sinh, làm cho không bao giờ sinh, cho đến đắc Niết-bàn quyết định nối tiếp nhau.

Giả nói khi gặp duyên giống như kia mà hòa hợp, cũng vẫn không thể bỏ chỗ đắc trước. Thiếu duyên, chỉ là duyên không có, vì không có pháp nào không có khả năng chướng ngại hữu vi.

Sau khi gặp hòa hợp duyên loại kia, pháp nào có thể ngăn dứt để cho pháp đó không khởi trở lại?

Nhưng nếu pháp trụ trong pháp bất sinh, thì pháp này tất nhiên sẽ không có lý sinh trở lại. Cho nên, nhất định có duyên có thể gây chướng ngại vĩnh viễn không phải chỉ duyên thiếu khiến cho không bao giờ khởi.

Há không là pháp của đạo lý duyên khởi hiển nhiên dựa vào đây không có, kia không có, đây diệt nên kia diệt, dùng đạo lý này trách phi trạch diệt trở nên luống uổng! Những lời nói đây có ý thú gì?

Biểu thị chỉ vì thiếu duyên, nên pháp bất sinh.

Trong đây, không thấy lời lẽ mang tính chất quyết định. Làm sao biết được, chỉ vì duyên thiếu?

Đã không nói có nhân không sinh khác, nên biết được pháp bất sinh, chỉ do duyên thiếu. Trong đây không nói nhân không sinh khác, vì phi trạch diệt chỉ do đắc của duyên thiếu, nên đắc phi trạch diệt, tức là dùng duyên thiếu này làm nhân. Không như vậy thì sẽ chẳng phải có, không có công năng làm nhân cho có, nên ở phần vị thiếu duyên, tùy theo tâm trụ được phi trạch diệt.

Như thế đắc của diệt tức nhân ở tâm phi trạch diệt, chẳng phải nhân thiếu duyên. Lại, y cứ như đạo lý duyên khởi đã nói, tức nhất định chứng biết có phi trạch diệt, vì thọ diệt, nên ái diệt, vì kinh Duyên Khởi đã nói.

Kinh này làm sao chứng minh có phi trạch diệt?

Vì lời nói diệt như thế, chẳng phải diệt khác. Vả lại diệt kia không thể là diệt vô thường, vì thấy khi thọ diệt, có ái sinh, nên khi phần vị phi ái chưa đến đã sinh, có thể làm chỗ diệt của tướng diệt vô thường. Lại, diệt kia không thể nói là trạch diệt, nói do ái đoạn, nên thọ được đoạn. Như Đức Thế Tôn nói: Các thầy đối với thọ phải dứt bật sự tham dục, vì

tham dục đã dứt nên thọ này liền dứt.

Trong kinh này, nói về thọ, ái, trạch diệt, với ý chỉ rõ thọ, ái dứt thì đều cùng lúc dứt. Trong kinh duyên khởi, nói về diệt theo thứ lớp, chẳng phải diệt thứ lớp các chi duyên khởi, mà có thể gọi trạch diệt vì đồng đối trị.

Do tiêu chuẩn này, mà biết được lia diệt vô thường và ngoài trạch diệt, có phi trạch diệt. Do ái sinh duyên thiếu mà đặc. Dựa vào mặt thuyết này, nói vì thọ diệt, nên ái diệt. Lại, kinh ấy nói có hai loại A-la-hán. Do tiêu chuẩn này, biết có phi trạch diệt, như Khế kinh nói: Các A-la-hán lược có hai loại, gọi là pháp thoái lui và pháp không thoái lui. Các A-la-hán, tất cả phiền não đều dứt trừ không còn mà Vô sanh trí có đặc, không đặc. Do tiêu chuẩn này mà biết, phải có pháp riêng. Nếu có đặc, nghĩa là phiền não bèn trụ trong pháp bất sinh, đặc Vô sanh trí. Pháp này chính là thể của phi trạch diệt. Nếu không đặc thì phiền não có thể sinh, bèn có thoái lui, không có Vô sanh trí.

Vì các căn thù thắng, nên phiền não không sinh đâu cần dùng chấp đây làm thể phi trạch diệt?

Căn cứ vào nghĩa nào để nói tên thù thắng của căn?

Nếu đây chỉ dựa vào vô sinh trí để nói thì ý của thuyết kia tức nói vì đặc vô sinh trí, được căn có thù thắng, nên phiền não không sinh. Điều này lại nên tư duy. Các A-la-hán đều do dứt trừ phiền não vì sao có đặc, không có đặc đối với căn, trí thù thắng này?

Nếu vượt qua pháp thoái thì gọi là căn có thù thắng, cũng không đúng. Người được căn này cũng có nghĩa thoái lui, sinh phiền não, nghĩa là tánh của pháp thoái lui, chuyển căn được thù thắng, cho đến có khả năng thấu đạt, cũng có khi gặp duyên thoái lui trụ địa vị Hữu học, khởi lên các phiền não. Nếu được căn vượt hơn thì phiền não sẽ không khởi, chuyển tánh pháp thoái, được căn của pháp tư, nên không sinh lại tất cả phiền não. Tuy nhiên, không như vậy, do đó nên biết, có A-la-hán do các phiền não sinh, vì duyên thiếu nên được phi trạch diệt. Do thế lực của phi trạch diệt này, có thể ngăn ngừa phiền não, khiến chúng không bao giờ sinh, được Vô sanh trí. Nếu có nghĩa lùi lại thì tất cả có thể như thế, mà vì lùi lại không thành, nên đều không như vậy. Về nghĩa lùi lại tất nhiên có, về sau, sẽ tư duy lựa chọn.

Lại, Luận Thi Thiết nói: Trong pháp bậc nhất vì các lời nói đều biểu thị có khá nhiều vô vi mà đủ hai loại trước, mới có thể trở thành nhiều, vì trừ vô vi này, không còn có vô vi khác. Lại, diệt và tận, tên khác mà thể đồng. Kinh nói: Dự lưu dứt ba đường ác, nên biết có thể

của phi trạch diệt riêng. Vì tận này nhất định chẳng phải thuộc về Diệt khác, nghĩa là trong Khế kinh nói: Hàng Dự lưu đã hết địa ngục, đã hết bàng sinh, đã hết ngã quý cho đến nói rộng, chẳng phải Dự lưu kia đã có thể đoạn các đường ác, vì họ chưa lìa tham cõi Dục, mà các đường ác, chủ yếu khi lìa tham dục, rốt ráo mới được gọi đoạn.

Có thuyết nói: Dự lưu duyên các đường ác, phiền não có thể sinh, nên chưa được gọi đoạn, vì nhân này chẳng phải chủ thể, sở duyên của các hữu đoạn, nên phiền não cũng có thể sinh, cũng chẳng phải nói là tận, chỉ rõ diệt vô thường, vì phiền não đã hết, đều chưa sinh. Do đó chứng biết nhất định có pháp riêng, gọi là phi trạch diệt. Vì được pháp này, khiến các đường ác, rốt ráo không sinh. Nếu chấp chỉ vì thiếu duyên sinh, nên phiền não kia không sinh, về lỗi, như trước đã nói. Nhưng Thượng tọa bộ nói: Phi trạch diệt được gọi là điều không hề nói trong các Thánh giáo, chỉ tà phân biệt, chấp ngang trái là có, không phải bậc Thánh nói, nên không đáng tin tưởng nương tựa.

Thuyết này cũng không đúng, vì Thánh đã nói. Vả lại, chỗ chấp của thuyết kia, xưa tùy theo vào giới v.v... như người cầm, ngọng nói năng trong mộng, đều không có tác dụng, chỉ vì khuyên dụ dẫn dắt người không có trí tin tưởng, sao cho họ vui vẻ ưa thích.

Đâu có Hiền Thánh nào nói lời như thế này: Sao trong lời dạy của Thánh, có một ít có thể được.

Cho nên, Thượng tọa bộ chớ đem tông mình làm chuẩn để so lường tông người khác, cũng không phải Thánh nói. Há không là trong các lời Thánh dạy kia... lìa lựa chọn, vô thường ngoài hai thứ diệt, chỗ nào cũng nói có tiếng diệt tận v.v... Thượng tọa bộ trong vấn đề này tại sao chấp nhận mà không chịu? Đối pháp thì nói có sử dụng năm chữ để ở vị lai, cũng được trạch diệt. Vì muốn đơn giản nghĩa kia, sao cho dễ dàng biết rõ, nên trong luận này, thêm chữ phi trạch. Ý luận giả nói: Đức Thế Tôn đã nói: Phi trạch là trước, ở đời vị lai vì thiếu duyên, nên được không bao giờ sinh, nên biết, không sinh này tức thể của phi trạch diệt, đâu chấp nhận cho rằng thể này chẳng phải do bậc Thánh nói.

Lại, sự khác cho rằng: Phi trạch diệt vì khác, nên được, không do duyên thiếu, căn cảnh làm duyên, các thức được khởi. Một căn và ý, khi chuyên một cảnh, thức khác sinh, duyên, căn, cảnh, đủ, nhưng đối với mỗi thức kia không được sinh.

Đây há là sinh duyên căn cảnh có thiếu, nhưng căn cảnh đủ, thức không cùng sinh, nên biết chỉ do được phi trạch diệt. Nếu cho rằng thiếu duyên đẳng vô gián thứ hai, nên duyên đẳng vô gián thứ hai này do đâu

nên thiếu?

Há không là vì các thức không đều sinh? Nên thiếu duyên đẳng vô gián thứ hai?

Lại vì sao thức không đều khởi?

Vì có lỗi, nên tất nhiên không thể nói các thức đều sinh, vì nếu nói là đều sinh, thì sẽ có lỗi nhiễm, tịnh, cùng sinh v.v... trước phải cùng sinh lỗi này, mới có thể có.

Há trước có lỗi, vì không là nhân đều sinh, nhưng vì thức không đều sinh, nên không có lỗi này. Vì được phi trạch diệt, nên thức không đều sinh.

Nói như thế, đều không đúng. Nếu đắc phi trạch diệt thì không do duyên thiếu. Được phi trạch diệt rồi lẽ ra lại có thể thoát lui. Mặc dù các thức không thể đều sinh, nhưng vẫn chấp nhận thời gian sau, lần lượt sinh. Nếu căn cứ năm thức để nói lời như thế, thì do cảnh là sở duyên đã dứt diệt, nên năng diệt các thức không bao giờ sinh, tức là giống với trước nói do thiếu duyên nên đắc phi trạch diệt, khiến cho không bao giờ sinh.

Do đó nên biết, thuyết trước là, nên phi trạch diệt nghĩa thật có được thành. Nhưng trong luận này nói pháp vô vi, gọi là không có sự: là nghĩa không có nhân. Vì sao? Vì sự có năm thứ:

1. Sự của tự tánh. Như có chỗ nói: Nếu đã được sự này, thì sự kia thành tự sự này.

2. Sự của sở duyên. Như có chỗ nói: Tất cả pháp, trí nơi đối tượng nhận biết đều tùy theo sự kia.

3. Sự của chỗ trói buộc. Như có chỗ nói: Nếu đối với sự này bị kết ái trói buộc, thì người kia đối với sự này, kết giận dữ có trói buộc.

4. Sự của đối tượng nhân. Như có chỗ nói: Pháp có sự là sao? Nghĩa là các pháp hữu vi.

5. Sự thuộc về. Như có chỗ nói: Việc ruộng, việc nhà, việc vợ, con v.v... nên, trong luận này, căn cứ ở sự thứ tư để nói vô vi không có sự. Không căn cứ ở sự tự tánh đầu tiên để nói vô vi không có sự.

