

ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

QUYỂN 9

Phẩm 7: PHÁ TƯỚNG HỮU VI

Lại nữa, đã phân biệt rõ về căn cảnh vô ngã, nay sẽ biện giải chung về tướng không của pháp hữu vi, đó là những sắc - tâm... của các pháp hữu vi, đều là sinh trụ diệt, trong ba tướng hữu vi. Vì sinh là đứng đầu nên trước sẽ phá trừ tướng sinh, tướng sinh đã mất thì trụ diệt theo đó sẽ không còn. Có nơi nói Thể của quả vốn không mà sinh, vì phá trừ lời ấy, nên nói tụng:

*Nhược bản vô nhi sinh
Tiên vô hà bất khởi
(Nếu vốn không mà sinh
Trước không sao chẳng khởi?).*

Luận nói: Các nhân của chủng tử đến lúc biến hoại, có thể dẫn dắt mầm mống của các quả khiến cho phát sinh. Nếu trong các nhân vốn không có các quả, vì sao các mầm mống đến lúc này mới phát sinh? Ở phần vị sau sẽ như phần vị trước thì quả phải không sinh khởi, ở phần vị trước giống như phần vị sau thì quả cũng sẽ phát sinh. Đồng thời từ nhân này sẽ sinh ra quả kia, hoặc sẽ từ nhân kia sinh ra quả này. Nếu nhân kia - đây không có quả đây - kia mà lại không sinh, thì lực của nhân kia - đây cũng sẽ không sinh vì đồng với không trước đó. Nếu vậy thì tất cả nhân quả đều không có, sẽ trái với nhân quả đã nói của chính ông chủ trương. Có nơi nói Thể của quả vốn có mà sinh, vì phá trừ lời nói đó, lại nói tụng:

*Bản hữu nhi sinh giả
Hậu hữu phục ứng sinh*

*(Vốn có mà sinh ra
Sau có lại sẽ sinh).*

Luận nói: Nếu trong các nhân vốn có các quả, vì sao các mầm mống về sau không thể tiếp tục sinh? Phần vị sau giống như bây giờ, thì quả sẽ tiếp tục phát khởi, phần vị bây giờ giống như phần vị sau, thì quả sẽ không thể sinh ra. Lại nữa, Thể của quả xưa nay có trong nhân, tại sao ở phần vị này mới có thể nói là sinh? Nếu nói đến lúc này mới được hiển bày, tức hiển bày không là Thể nên chẳng phải là không, ở phần vị bây giờ giống như trước đây cũng sẽ không hiển bày. Phần vị trước đồng với phần vị này nên hiển bày sẽ chẳng phải là không, hiển bày vốn chẳng phải là không mà nay lại hiển bày điều đó, thì phần vị sau sẽ tiếp tục hiển bày. Thế thì nghĩa vốn có và sinh không bao giờ cùng tận và sẽ trái ngược lẫn nhau. Nói quả vốn có, sinh chắc chắn không thành, đã không có sinh thì nghĩa của quả sẽ sai lạc, nghĩa của quả đã sai lạc thì nhân không có, thì trái với nghĩa có nhân quả của ông chủ trương.

Lại nữa, quả trước kia không còn lại gì nên nói như vậy: Quả hoặc trái với nhân, cho nên chẳng phải cùng có. Lời này phi lý, do đó tiếp theo tụng nói:

*Quả nhược năng vì nhân
Tiên vô bất ứng lý
(Nếu quả luôn trái nhân
Trước không chẳng hợp lý).*

Luận nói: Ngoại đạo Thắng luận nói: Quả hoặc trái với nhân, hoặc không trái với nhân. Quả trái với nhân thì tất cả trái ngược với nghiệp, tất cả quả về sau sẽ sinh, vì nghiệp trước đây đã diệt. Lại nữa, pháp trái ngược đại khái có hai loại: Một là có thể gây chướng ngại, hai là có thể tạo hoại diệt. Sau gọi là nghiệp nhân hoại diệt tất cả đức, đầu lương lớp lớp chướng ngại tất cả đức, khiến cho sự phát khởi đó không có các nghiệp rơi rụng. Như vậy tất cả đức không có Thể đó, sẽ không thể trái ngược với nghiệp đã phát khởi trước đây. Chưa hề thấy ở thế gian không có Thể mà có thể trái ngược, ông không nên nói: Tất cả đức và nghiệp giống như tù phạm và thịt thái nhỏ, đều có trái ngược nhau, chớ bảo trái ngược tự tông, nhân quả không song song. Nếu chấp nhận hai niệm đều là nghiệp và hợp, thì sau cũng sẽ như vậy, vì không sai biệt, sẽ trái với sự luận bàn của chính mình và các cùng biết của thế gian. Do đó không nên nói: Quả trước đây chẳng phải là có.

Lại nữa, quả trước có nên luận bàn nói như vậy: Trong tất cả nhân trước đây đã có Thể của quả. Điều này cũng phi lý, do đó tiếp theo tụng

nói:

*Quả lập nhân vô dụng
Tiên hữu diệc bất thành
(Quả lập nhân không dụng
Trước có cũng không thành).*

Luận nói: Ngoại đạo Số luận cho: Trong tất cả nhân trước đây đã có Thể của quả. Điều này cũng không đúng. Do sinh ra quả hiển bày quả, vì thế nói là nhân Thể của quả xưa nay đã sinh đã hiển bày thì nhân sẽ không có tác dụng, vì sao như vậy? Vì Thể cùng hiển bày sinh không hề lia xi'a nhau, nên giống như Thể đó từ xưa chẳng phải là không, xưa có hiển bày sinh thì nghĩa của nhân chẳng phải là có, vì nhân chẳng phải là có thì nghĩa của quả không thành, sẽ trái với chủ trương của chính mình là thiết lập có nhân quả.

Lại nữa, lúc các pháp có sinh ra thì nghĩa không thành, không nên nhất mực chấp là các pháp có sinh, vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

*Thử thời phi hữu sinh
Bỉ thời diệc vô sinh
Thử bỉ thời vô sinh
Hà thời đương hữu sinh.
(Lúc này chẳng có sinh
Lúc kia cũng không sinh
Lúc này kia không sinh
Lúc nào sẽ có sinh?).*

Luận nói: Lúc quả đã có, vì Thể đó có, như pháp vốn có, sẽ không gọi là sinh. Lúc quả chưa có, vì Thể đó không, như pháp chắc chắn không cũng không gọi là sinh. Lại nữa, pháp dụng phát khởi các quả gọi là sinh, Thể đó đã không có, dụng nương vào đâu mà thiết lập? Lại nữa, có thể sinh ra quả, cho nên nói là nhân, Thể của quả đã không có, nhân phát khởi từ đâu? Đã không có nhân phát khởi thì nghĩa không thành, nghĩa của nhân không thể tồn tại thì quả từ đâu xuất hiện? Ngoại trừ hai phần vị này lại không có lúc nào sinh, nên chắc chắn không sinh như những hư không. Lại nữa, nếu chấp Thể của pháp luôn luôn là có, chắc chắn không gọi là sinh, vì không có sự phát khởi. Dụng tuy có phát khởi, ở nơi vị lai này, không có nên chẳng phải sinh, hiện tại đã có, chủ trương của ông không chấp nhận. Trừ hai phần vị này không có lúc sinh nào riêng biệt, vì thế không sinh lý đó là chắc chắn.

Hoặc Thắng luận của ngoại đạo chấp nhiều thật làm nhân, tích tập

cùng sinh ra một quả hợp đức. Lúc thiếu các duyên thì hợp đức chưa có, do đó nên nói: Lúc này không có sinh. Lúc đủ các duyên thì hợp đức đã có, nên nói: Lúc kia không có sinh. Vì lúc ban đầu kết hợp thì Thể kết hợp nên có, sẽ như phần vị sau không được gọi là sinh, phần vị sau đã sinh, nên không tiếp tục sinh, có thể không gọi là sinh. Phần vị trước không như vậy, gọi là sinh, đâu có sai lầm. Phần vị sau nếu không sinh thì quả sẽ trái với thật, nhưng ông không chấp nhân, quả thật sự trái ngược với chướng ngại trái ngược với hợp đức ngược với nghiệp, không trái đối với thật, trước đã trình bày sơ lược, ngoại trừ lúc này lúc kia lại không có phần nào khác, nên hợp đức chắc chắn không sinh. Như thế các sắc nương nhờ vào thật nhân, lúc thật nhân chưa có Thể của quả chưa có, do đó nên nói: Lúc này không có sinh. Lúc thật nhân đã có thì Thể của quả đã có, do đó nên nói: Lúc kia không có sinh. Vì lúc ban đầu có nên các sắc có, sẽ như phần vị sau không được gọi là sinh, lia lúc này lúc kia lại không có phần vị nào khác, cho nên các sắc chắc chắn không sinh. Như thế hợp đức chướng ngại chồng chất, khiến cho nó không thể sinh thì rơi vào các nghiệp, Thể hay tạo chướng này lúc có lúc không, nghiệp kia không sinh, theo như trước nên nói: Là lúc có lúc không lại không có phần vị nào khác, do đó rơi vào các nghiệp chắc chắn không sinh. Hoặc Số luận của ngoại đạo chấp các nhân của sữa biến thành các quả của sữa đặc, nên nói là sinh. Lúc Thể của nhân là có thì tánh của nhân chưa thay đổi, do đó nên nói: Lúc này không có sinh. Nếu vào lúc ấy tánh của nhân đã thay đổi thì mất đi tánh của nhân, sẽ không gọi là nhân. Lúc Thể của quả thì nhân lập tức trở thành quả, do đó nên nói: Lúc kia không có sinh. Nếu vào bấy giờ Thể của quả sinh ra, sẽ phát khởi từ pháp khác, chẳng phải chính là nhân tạo thành. Ngoại trừ lúc này lúc kia lại không có phần vị nào khác, nên những quả của sữa đặc chắc chắn không sinh. Các nhân tự tánh trở thành các quả to lớn, dựa theo sự suy cứu này, đều chẳng phải là có sinh.

Lại nữa, đối tượng được sinh không có nên nghĩa của sinh không thành, vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

*Như sinh ư tự tánh
Sinh nghĩa ký vi vô
Ư tha tánh diệt nhiên
Sinh nghĩa hà thành hữu.
(Như sinh nơi tự tánh
Nghĩa sinh đã là không
Nơi tánh khác cũng vậy*

Nghĩa sinh đâu thành có?).

Luận nói: Nói thường có tức chủ tướng năm uẩn như sắc thọ tưởng... Số luận nơi ngoại đạo có ba đức khổ lạc si, vì lúc các pháp sinh không làm cho tự tánh có biến dị, nên nghĩa sinh không thành, vì lúc pháp chưa sinh thì tất cả dụng của sinh đều chưa có, nên nghĩa sinh không thành. Lúc các pháp sinh, vì không khiến tánh của vật khác có biến dị, nên nghĩa sinh không thành. Các pháp sinh rồi, vì tất cả dụng của sinh đều đã dừng lại, nên nghĩa sinh không thành. Không thể nói tướng dụng của sắc thọ tưởng... và khổ lạc... có thay đổi, nên gọi là sinh. Vì vào lúc sinh thì dụng của tánh và tướng, hoặc là một hoặc là khác đều sai lầm, trái với chủ tướng. Cũng không thể nói tự tánh của sắc thọ tưởng... và khổ lạc... có thay đổi nên gọi là sinh. Chớ bảo vào lúc sinh thì tự tánh các sắc thọ tưởng và các khổ lạc thay đổi trở thành các sắc thọ và các khổ lạc. Có nơi nói như vậy: Luận về quả trước là có, vì trước có là sai lầm, nghĩa sinh có thể là không. Quả trước luận là không, vì nhân duyên hòa hợp nên Thể của quả sẽ thành, nghĩa sinh sẽ có. Lúc quả sắp thành thì Thể của quả chưa có, làm sao nói quả từ duyên mà sinh. Vì biết nhân có khả năng sẽ trở thành Thể của quả như nói nấu cơm do đó nói là quả sinh. Nếu như vậy tên gọi của sinh sẽ là giả chẳng phải chân vì lúc sinh ra các sắc hãy còn chưa có. Như thế giả thuyết thì lý cũng không trái, vì lúc sinh không có nhưng về sau mới thấy. Nếu như vậy lúc thấy mới có thể gọi là sinh, vì vào lúc thấy mới nói là sinh, không hiểu rõ ngôn lý làm sao mà hỏi? Tuy nói lúc thấy, chẳng phải là lúc thấy sinh, vì nói nhân thấy sinh nhưng chẳng phải là nhân của sinh. Tại sao lúc sinh không có cái thấy này. Vì thấy là không. Biết lúc sinh là không, không biết nghĩa lý làm sao trả lời? Lẽ nào không phải thấy là không nên gọi là không có cái thấy. Sao có thể đem câu hỏi mà trả lời như thế được, nếu như vậy sẽ có sự hỏi đáp không bao giờ cùng, vì không có cái thấy và thấy không có nói không bao giờ hết. Lại cũng không thể nói không có là sinh, vì không tựa như hoa đốm nên trái với lý của sinh, đến phần vị hiện hữu cũng không gọi là sinh, vì có tựa như không là trái với lý của sinh. Do không có đối tượng sinh do đó nghĩa sinh không thành. Lại nữa, chấp có sinh, có người nói như vậy. Quả có ba thời, trước sau sai biệt sẽ trở thành tác dụng, và lúc cuối cùng hiển bày điều không thành tựu kia. Do đó tiếp theo tụng nói:

*Sơ trung hậu tam vị
Sinh tiền định bất thành
(Ba bậc đầu giữa sau*

Sinh trước chắc không thành).

Luận nói: Quả trước luận là không có, vào lúc chưa sinh thì ba phần vị không thành, vì không có không sai khác. Phần vị đầu - giữa - sau nương vào có mà nổi bật, lúc chưa sinh thì Thể là không làm sao có thể thiết lập? Hoặc sẽ chấp nhận là quả chưa phát khởi tức chẳng phải không có, vì thấy ba thời kia chỉ nương dựa vào có. Quả trước luận là có, vào lúc chưa sinh thì ba phần vị không thành, vì có - không sai khác. Thể của nó không sai khác nhưng tướng dụng chưa phát khởi, làm sao có thể nói ba thời có khác nhau? Vả lại, ba phần vị này đã không đồng thời thì sinh cũng không thành. Do đó tiếp theo tụng nói:

*Nhị nhị ký vi vô
Nhất nhất như hà hữu
(Hai - hai đã là không
Một một làm sao có?).*

Luận nói: Ba phần vị đầu giữa sau cần đến nhau mà thành tựu, hai - hai đã không có thì một một lẽ nào có sao? Cũng không thể nói ba phần vị là đồng thời (cùng lúc), vì tên gọi đầu giữa sau nương vào thời mà thiết lập. Lại không thể nói ba thời cùng có, chớ bảo có ba thời này là sai lầm lộn xộn lẫn nhau. Ông cũng không chấp nhận ba phần vị là đồng thời, cho nên một thời có thì hai thời kia chắc chắn chẳng phải có. Nếu nói giác tuệ đối với các sắc pháp, quán sát hai - hai thời lập nên mỗi mỗi phần vị, thế thì ba phần vị giả có mà chân thì không, trái với tôn chỉ của thầy ông là ba thời thật có, nên ba phần vị chỉ là giả chẳng phải chân, không khẳng khẳng chấp quả có ba phần vị.

Lại nữa, các pháp sắc, thanh chắc chắn không sinh, vì nhân duyên có thể sinh không thể thành lập. Sinh ấy chắc chắn từ tự, từ tha, từ đầy đủ nhân duyên nhưng cả ba đều không thể. Để hiển bày nghĩa này nên nói tụng:

*Phi ly ư tha tánh
Duy tùy tự tánh sinh
Phi tùy tha cập câu
Cố sinh định phi hữu.
(Chẳng lìa nơi tánh khác
Chỉ từ tự tánh sinh
Chẳng theo khác và cùng
Nên sinh chắc chẳng có).*

Luận nói: Một pháp một thời tự mình là nhân quả, nên lý không thành, vì chẳng phải thuận nơi tự mình sinh. Nếu trong một Thể có hai

tướng khác biệt, nói là nhân quả, nghĩa của tự không thành, tự ngôn che lấp tha, hiển bày quả của tự tướng thuận theo nhân mà khởi, cái gì gọi là tự sinh? Vả lại Thể như tướng thì sẽ không thành một, tướng như Thể đó thì sẽ không thành hai, nên đã nói một Thể hai tướng, nói là nhân quả, lý chắc chắn không thành. Lại nữa, nói tự sinh nương vào nghĩa sinh hay không nương vào nghĩa sinh ấy, tức chẳng phải tự sinh, không nương vào nghĩa sinh thì sẽ đồng với cây cối, âm thanh đâu có thể biểu hiện chắc chắn là các pháp tự sinh. Lại nữa, nói tự sinh nương vào tuệ sinh hay không nương vào tuệ sinh, tức là từ tha sinh, không nương vào tuệ sinh thì sẽ đồng với lời ngông cuồng mê muội không căn cứ, khó có thể tin tưởng, nương theo. Lại nữa, nói tự sinh, sinh tha giải (người khác hiểu được) hay không sinh tha giải ấy, sẽ trái với tự tông, tha giải không sinh thì sự phát ngôn không lợi ích, duyên vào đâu mà gắng thiết lập tự sinh luận? Hiện thấy pháp thế gian thuận theo duyên khởi, nói tự sinh cùng với đây trái ngược lẫn nhau. Lại nữa, nếu tự sinh thì sẽ trái với pháp thế gian, dao không thể tự cắt, kim không thể tự khâu. Lại nữa, nói tự sinh nương vào nữ sinh (ông sinh) hay không nương vào nữ sinh, chẳng gọi là tự sinh, không nương vào nữ sinh, sẽ chẳng phải ông nói. Xót thương thay ngu muội không biết tự nói! Vả lại nói tự sinh đồng với vô nhân luận, bác bỏ không có tất cả sinh quả nhân duyên. Có nơi nói như vậy: Tự không sinh ra tự (chính mình), vì lúc sinh không có, như đã hoại diệt không còn. Nếu nói lúc sinh thì Thể đó đã có, sẽ như hiện tại sinh nhân thành hoang đường, Thể hiển bày gọi là sinh, cũng không hợp lý. Hiển bày cả Thể khác nhau thì sẽ sai lạc với tự sinh, hiển bày và Thể đồng nhau thì Thể sẽ là vốn có. Hiển bày nếu vốn có thì sinh dụng sẽ không, vì nói tự sinh nhất định không đúng lý. Nói từ tha khởi, lý cũng không phải vậy, vì lúc pháp sinh thì tự Thể chưa có, đã không có tự thì ai đối lại gọi là tha, nhân duyên gọi là tha, đối với nơi tự quả, tự quả chưa có, tha nghĩa không thành. Nếu nói lúc sinh tự quả đã có, nhân duyên không công dụng chẳng gọi là tha sinh, hiển bày cho nên gọi là sinh, cũng không hợp lý, hiển bày không lìa Thể thì sẽ vốn chẳng phải không. Lại nữa, nhân gọi là tha vì đối lại với quả khác vì quả khác với nhân, nên cũng gọi là tha, nhân quả đều là tha thì sẽ không có tự, vì tự chẳng phải có, nên tha cũng sẽ không. Từ tha sinh mà nói thì nghĩa sẽ không có. Lại nữa, tuệ quán sát quả nói nhân là tha, thì quả cùng với nhân nhất định không đều là có. Lúc nhân không có quả, ai nhờ vào tha sinh, lúc quả không có nhân, thì do ai mà tha phát khởi? Lẽ nào không phải dùng tuệ quán sau quán trước? Nói từ

tha sinh không có sai lầm, nghĩa là quán xét quả hiện tại (đương quả), hoặc nghĩ đến nhân quá khứ (quá nhân), nhân quả đều thành giống như cha con, giả danh có thể như vậy, lý thật không phải như thế. Nhân quả khác thời - có không chẳng như nhau, làm sao có thể chấp thực sự từ tha sinh? Như nói cha con, cũng không hợp lý, vì cha con ở thế gian có nhiều sự đồng thời, tuy lại là một - không nhưng có thể giả thuyết, nhân quả không như vậy, pháp dự lẽ nào đồng? Nếu cho lúc ban đầu ở nơi Thế khác biệt của vật, dùng tuệ quán sát giữ lấy dị tướng đó, tiếp theo ở nơi nhân quả quán sát niệm cuối cùng trước ấy, kiến lập hai tướng sai biệt của tự tha. Sau lúc phát ngữ không tiếp xúc hai tướng trước kia, chỉ tùy theo tướng mà nói pháp từ tha sinh cho nên pháp dụ là đồng không có sai lầm trước đây. Biện biệt về nghĩa này phi lý, vì sao như vậy? Vì vật khác mà thời đồng không có nghĩa của nhân quả, nhân và quả chắc chắn không thể đồng thời, cha con không như vậy, đâu có thể làm dụ. Lại nữa, nếu là giả thuyết thì nghĩa này chẳng phải không có, ông chấp là chân, vì thế không hợp lý. Nếu nói vì sao nhầm nuốt hư không, hiện thấy nhân duyên có thể sinh ra quả, tướng của quả khác với cái kia, nói cái kia là tha, đâu mượn nhiều từ, kiên quyết nêu ra chất vấn lẫn nhau? Tùy ý chớ nói, tha và chẳng phải tha, tâm có chủ thể sinh, đối tượng sinh sai biệt, đầy đủ điều này là vui vẻ, đâu nhờ cây nhiều lời. Lời tùy theo ý muốn mà sinh, không nhọc công cật vấn đến cùng. Ông tự ý thường vui khi thông thuộc hay ngăn che lẫn nhau, vì buồn vui tự tâm vọng tưởng mà sinh. Ông nói chắc chắn có chủ thể sinh đối tượng sinh, là giả là chân tùy ý ông trả lời. Nếu nói là giả thì trái với chủ trương của ông, nếu nói là chân thì cật vấn đâu sai lầm. Đối tượng sinh chưa có thể làm cho chủ thể sinh hướng về đây, chủ thể sinh đã không thì đối tượng được sinh đâu phù hợp, vì thế dựa vào thắng nghĩa thì tha sinh không thành Nương theo thế tục luận bàn chỉ có lời nói vô ích, nổi lên tranh luận vì cái thấy không đồng, cả thế gian đều biết, đâu nhọc công luận bàn hời hợt, vì vậy không nên khẳng khẳng chấp là từ tha sinh. Tự và tha đều sinh, cũng không đúng với lý, như hai sai lầm trước đây, tích tập ở trong chủ trương của ông, riêng biệt đã không thành, tổng quát làm sao thiết lập? Do đó, các pháp chắc chắn không sinh, tự và tha cùng sinh đều là phi lý.

Lại nữa, chủ thể sinh đối tượng sinh trước sau và đồng thời, đều không hợp lý, vì thế chắc chắn không sinh, vì sao như vậy? Nên tiếp theo tụng nói:

Tiền hậu cập đồng thời

*Nhị câu bất khả thuyết
Cố sinh dữ bình đẳng
Duy giả hữu phi nhân.
(Trước sau và đồng thời
Cả hai không thể nói
Vì sinh cùng với bình
Chỉ giả có chẳng thật).*

Luận nói: Nếu pháp của đối tượng sinh ở trước chủ thể sinh, đã lìa chủ thể sinh thì đối tượng sinh đâu có. Pháp của đối tượng sinh này giả sử lìa bỏ chủ thể sinh, thế thì chủ thể sinh sẽ là vô dụng. Nếu pháp của đối tượng sinh ở sau chủ thể sinh, không có nơi nào dựa nương thì đâu có chủ thể sinh, giả sử lìa bỏ đối tượng sinh thì chủ thể sinh đâu có tác dụng. Lại nữa, hai pháp này nếu không đồng thời, thì chủ thể là ai và đối tượng là cái gì? Nếu pháp của đối tượng sinh cùng với chủ thể sinh là một, thì sinh đã đồng thời sẽ không cần đến nhau, như bò hai sừng không cùng nương cậy lẫn nhau, nên không có chủ thể sinh đối tượng sinh sai biệt. Đối tượng sinh chưa có thì chủ thể sinh cũng không, lúc đối tượng sinh có thì chủ thể sinh đâu ích gì? Hai pháp trước sau đồng thời như thế, lý đều không thành, do đó sinh chẳng phải có, tùy theo thế tục mà nói là có chủ thể sinh đối tượng sinh, không thể suy cứu chứng minh thời phần đồng dị. Lại nữa, chấp quả có sinh cần phải nương vào mới - cũ, mới - cũ không có vì vậy sinh không thể thành tựu được, vì cả hai chẳng phải tự tướng của pháp, trái ngược lẫn nhau nhất định không thể đồng thời. Giả sử chấp nhận đồng thời thì sẽ lìa bỏ pháp có. Nếu lìa bỏ pháp có thì ai cũ ai mới? Ông không nên nói là biểu hiện Thể tướng khác nhau, hiện tại thấy ngoài pháp không có cũ không có mới, cũng không nên nói là đồng Thể cùng có, vì càng trái ngược nhau, như tâm thiện ác trước sau cũng sai. Do đó tiếp theo tụng nói:

*Cựu nhược tại tân tiền
Tiền sinh bất ứng lý
Cựu nhược cư tân hậu
Hậu sinh lý bất thành.
(Cũ nếu ở trước mới
Sinh trước không hợp lý
Cũ nếu ở sau mới
Sinh sau lý không thành).*

Luận nói: Hiện thấy ở thế gian mới trước cũ sau, không nên che đậy chấp là cũ trước mới sau. Cần phải trước có mới về sau chuyển

thành cũ, nếu cũ có trước mới tức là không, vì tên mới sinh trước tên cũ sinh sau, nếu mới là không thì cũ cũng sẽ chẳng có, mới cũ đã không có thì sinh nương vào đâu mà có? Cũ ở sau mới, lý cũng không đúng. Vì lúc pháp mới khởi đã không có cũ, vì thể không sai biệt, sau cũng sẽ không. Nếu nói về sau phân biệt sinh ra Thể cũ, thể thì mới khởi, cái gì gọi là cũ sinh? Trẻ thơ sau khi sinh màu đỏ chưa đổi thay, lại gọi là già lão (kỳ cựu), lý chắc chắn không thành. Nếu pháp sơ sinh lại gọi là kỳ cựu, thì tất cả các pháp rốt cuộc không có mới, mới đã là không thì cũ cũng chẳng có, vì chắc chắn cũ lấy mới làm tiền đạo. Nếu cho các pháp riêng biệt sinh trong từng niệm, thì luôn luôn gọi là mới, hoàn toàn không có cũ ấy. Cũ đã chẳng có thì mới cũng sẽ không. Chọn cũ gọi là mới thì cũ không có gì để chọn, vì cái để chọn không có, nên chủ thể chọn cũng không, cho nên không thể chấp là có mới - cũ. Đã không có mới - cũ thì sinh lẽ nào thành tựu được? Nhưng ở khắp thế gian thấy pháp hữu vi, tướng tự tướng tục cho là một thể, trước thịnh sau suy nói là mới cũ, bậc Thánh tùy theo sau đó nói là có cũ có mới, nương vào đây mà thiết lập sinh là giả chẳng phải thật.

Lại nữa, Thể của quả nếu là sinh, cần phải nương vào thể của nhân quá khứ, vị lai, hiện tại mà sinh, như vậy đều không thành, do đó tiếp theo tụng nói:

*Hiện phi nhân hiện khởi
Diệt phi nhân khứ lai
Vị lai diệt bất nhân
Khứ lai kim thể khởi.
(Hiện chẳng nhân hiện khởi
Cũng chẳng nhân khứ lai
Vị lai cũng không nhân
Khứ lai đời nay khởi).*

Luận nói: Quả pháp hiện tại chẳng phải nhân hiện tại sinh ra, vì nhân quả đồng thời nên lý không thành. Tuy các hình ảnh của nhân quả là đồng thời, nhưng là giả chẳng phải chân thật chỉ tùy theo thế tục mà nói. Hai đời quá khứ, vị lai đã diệt chưa sinh, Thể tướng là không nên dụng của nhân chẳng phải có. Vả lại, thể tướng của pháp hiện tại đã thành, lẽ nào lại nhờ vào nhân của ba đời khác mà khởi? Quả của pháp vị lai không thể là nhân của khứ lai, vì đã diệt - chưa sinh thì nhân dụng không có, lẽ nào không phải là lúc hiện tại sắp sửa hoại diệt? Thể có là nhân sinh ra quả vị lai, Thể vị lai không có thì sinh nương vào nơi nào? Nếu nói lúc vị lai sinh có Thể nên gọi là hiện tại, thì cái gì gọi là vị lai?

Ông không nên nói sinh tức là có, cũng không thể nói có tức là sinh. Có nếu chính là sinh, thì sinh sẽ là hiện tại, sinh nếu chính là có, thì có sẽ là vị lai. Có ở vị lai thì vị lai sẽ là hiện tại, sinh nếu là hiện tại thì hiện tại sẽ là vị lai, tức là trái với khuôn mẫu quy định về tướng thế gian mà ông đã chủ trương, cũng trái với lời ông nói là sinh ở vị lai. Vì thế không thể nói hiện tại sắp diệt, vì nhân dẫn khởi nên sinh ra quả vị lai, lúc sinh có - không đều có những sai lầm.

Lại nữa, có nơi nói: Thể tướng vị lai vốn có, do sinh dụng này có thể có chỗ dựa, sinh chuyển đến vị lai khiến hòa nhập với hiện tại, diệt chuyển đến hiện tại khiến hòa nhập với quá khứ, vì phá bỏ lời đó, nên nói tụng:

*Nhược cụ tức vô lai
Lý diệt ưng phi vãng
[Nếu đủ tức không đến (lai)
Đã diệt nên chẳng đi (vãng)].*

Luận nói: Giống như hiện tại, vì thể tướng chân thật, nên vị lai không thể hòa nhập với hiện tại. Hoặc sẽ là vị lai, vì chẳng phải những gì là hiện tại, thể tướng không vốn có, giống như hoa đốm. Lại sẽ là vị lai vì chẳng phải hiện tại, giống như quá khứ không hòa nhập với hiện tại. Vả lại, nếu thể tướng của vị lai đã đầy đủ, sẽ không có sinh dụng, giống như hiện tại, hoặc sinh dụng của đời vị lai sẽ không có, vì chẳng phải hiện tại thì giống như quá khứ. Sắc thanh của các pháp tuy ở nơi hiện tại, nhưng vì chắc chắn sẽ hoại diệt, cũng gọi là diệt. Pháp hiện tại này không hưởng đến quá khứ, vì thời chắc chắn khác nhau, giống như vị lai. Lại nữa, pháp hiện tại sẽ như quá khứ, không hưởng đến quá khứ, vì chẳng phải vị lai, vì thuộc về đời kiếp, hiện tại cũng chẳng phải nơi vị lai hòa nhập, vì thuộc về đời kiếp, giống như vị lai, vì quá khứ vị lai chẳng phải là những hiện tại, sẽ như sừng thỏ nên thể tướng đều không có. Thể vị lai không có thì sinh nương vào đâu mà có? Vì thế không nên chấp quả sinh ra các sắc. Sinh đã là không thì diệt cũng chẳng có, chỉ tùy theo thế tục mà nói có diệt có sinh, tựa như có mà lại không, giống như các huyền thuật. Để hiển bày nghĩa này, lại nói tụng:

*Pháp thể tướng như thị
Huyền đẳng dụ phi hư
(Thể tướng pháp như vậy
Các dụ huyền chẳng hư).*

Luận nói: Sắc thanh của các pháp, thời gian trước sau đều không, hiện tại không dừng lại, giống như những huyền thuật. Lại nữa, các sắc

pháp nếu từ duyên sinh, giống như những sự việc huyền ảo, đều chẳng phải thật có. Chẳng phải duyên sinh, đều tựa như hoa đốm, tánh tướng đều không, không nên nói là có. Pháp đã chẳng có thì những gì sinh chắc chắn là không, làm sao có thể nói: Sinh chuyển đến vị lai khiến cho hòa nhập với hiện tại, diệt chuyển đến hiện tại khiến cho hòa nhập với quá khứ.

Lại nữa, tướng sinh - trụ - diệt, trước sau và đồng thời, lý đều không thành, do đó không nên chấp. Vì sao như vậy? Vì tiếp theo tụng nói:

*Sinh trụ diệt tam tướng
 Đồng thời hữu bất thành
 Tiền hậu diệt vi vô
 Như hà chấp vi hữu.
 (Ba tướng sinh trụ diệt
 Đồng thời có không thành
 Trước sau cũng là không
 Làm sao chấp là có?).*

Luận nói: Một thể một thời có rất nhiều tướng, trái ngược lẫn nhau nên lý chắc chắn không thành. Nếu chấp đồng thời thì thể sẽ đều khác nhau, đã chấp thể là một thì sẽ không đồng thời, chấp không đồng thời, cũng không hợp lý. Thể tướng đã là một làm sao khác thời lúc pháp thể thì trụ diệt chưa có, đến phần vị trụ diệt thì sinh tướng đã không còn, nhưng lại nói là thể đồng thì thật là mê lầm. Nếu nói trước sau tướng khác mà thể đồng, thì thể của thiện ác sắc tâm sẽ là một, nhưng lúc phát khởi xả bỏ tướng trước tướng sau, thì Thể và tướng đều không, sẽ có thể xả bỏ, làm sao có thể chấp thể trước sau là đồng? Ba Thể không đồng, cũng không hợp lý, vì sinh trụ diệt có mặt khắp nơi các pháp hữu vi, ba thể làm sao đều chỉ có một tướng? Chấp nhận đều cùng một tướng, lý cũng không đúng, vì thể diệt không sinh sẽ chẳng phải là nhân phát khởi, thể sinh không diệt thì tánh sẽ là thường còn, trụ không diệt không sinh thì sẽ chẳng phải thuộc về uẩn. Nếu chấp nhận là mỗi một, lại có ba tướng, có sai lầm giống như trước, hoặc lại không cũng tận, đồng thời - trước - sau, ba tướng không thành tựu, càng không khác nhau, làm sao chấp là có?

Lại nữa, nếu lìa các thứ tướng có các sinh riêng biệt, sẽ như các sắc có các tướng sinh, thì các tướng sinh sẽ không khác với thể, vì sao như vậy? Do đó tiếp theo tụng nói:

Nhược sinh đẳng chư tướng

*Phục biệt hữu sinh đẳng
 Ứng trụ diệt như sinh
 Nhược sinh trụ như diệt.
 (Nếu các tướng của sinh
 Lại có các sinh khác
 Thì trụ diệt như sinh
 Hoặc sinh trụ như diệt).*

Luận nói: Nếu tướng của sinh tự có cùng chỗ dựa như từ chỗ dựa có các sinh riêng biệt, thì các tướng sinh này đã đồng nêu lên dấu hiệu, thể đó làm sao xoay vẫn có khác nhau? Nếu nói các tướng sinh giống như pháp của các sắc, tuy cùng là tướng sinh nhưng thể có sai khác. Tướng chướng ngại riêng biệt nên thể khác nhau có thể đúng, tướng các sinh là đồng thì thể làm sao khác biệt? Tác dụng của tướng sinh đã có sai biệt không thể ví dụ là đồng, dụng của các căn nhãn nhĩ khác nhau nhưng thời giống nhau nên thể là một, dụng của các tướng sai biệt mà thời khác nhau nên thể là một, dụng của các tướng sinh sai biệt mà thời khác nhau nên thể có nhiều, các tướng sinh duyên vào đâu mà dụng thời có khác nhau? Tự thể cùng khởi không cần đến thời khác nhau thì tác dụng làm sao chờ đợi thời có sai khác? Hai tướng trụ diệt ban đầu đã không có dụng, về sau cũng sẽ như thế, vì thể không khác biệt. Hoặc lại vì các tướng sinh đồng thời với các pháp đều có tướng sinh, nên nương tựa lẫn nhau, mỗi mỗi đều có tác dụng khác. Hoặc tự tác dụng mỗi mỗi đều không, cho nên không thể có các tướng sinh riêng biệt.

Lại nữa, các pháp sắc tâm và tướng của các sinh, thể đó là khác hay là không khác? Khác tạm thời không phải vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

*Sở tướng dị năng tướng
 Hà vi thể phi thường
 (Sở tướng khác năng tướng
 Vì sao Thể chẳng thường?).*

Luận nói: Các pháp sắc tâm nếu khác với các tướng sinh, như những trạch diệt sẽ không sinh diệt, không nên quán xét những điều đó đều là vô thường, quán xét sự vô thường kia sẽ trở thành điên đảo. Nếu nói sắc tâm hòa hợp cùng với tướng sinh, tuy quán vô thường nhưng chẳng phải điên đảo, như tên gọi gậy, sừng dùng làm người ngựa. Điều này không thể như vậy vì các tướng sinh khác nhau, sẽ tựa như vô si, chẳng phải kết hợp cùng các tướng sinh. Các sắc tâm các tướng sinh, thể tướng nếu khác biệt, làm sao dùng một tâm tuệ mà quán sát, gọi là sắc

tâm sinh, sắc tâm trụ diệt? Vì vậy các pháp sắc tâm chẳng khác với sinh trụ diệt, không khác cũng chẳng phải, do đó tiếp theo tụng nói:

*Bất dị tứ ưng đồng
Hoặc phục toàn phi hữu
Không khác bốn nên đồng
Lại hoặc toàn chẳng có).*

Luận nói: Nếu pháp sắc tâm không khác sinh trụ diệt, sẽ như sinh trụ diệt phân tích một thành ba, sinh trụ diệt sẽ trộn lẫn ba thành một, nên không khác so với thể của các pháp sắc tâm. Hoặc tướng sinh trụ diệt sẽ đều mất đi tự thể, vì thể không khác so với những tướng trụ diệt đó. Sắc tâm cũng như vậy sẽ mất đi tự thể. Vì thể là một pháp cùng với sinh trụ diệt đó. Thế thì sắc tâm sẽ không có đối tượng tướng, đối tượng tướng không có nên chủ thể tạo tướng cũng không, tức không có hữu vi, vô vi cũng như vậy, vì cần đến nhau mà lập thành. Tất cả sẽ không có, nên các pháp sắc tâm chẳng khác sinh trụ diệt.

Lại nữa, nhân quả có - không đều không thể thiết lập, vì sinh nương vào nơi đó, cũng không thể thành tựu. Vì sao như vậy? Vì như tiếp theo tụng nói:

*Hữu bất sinh hữu pháp
Hữu bất sinh vô pháp
Vô bất sinh hữu pháp
Vô bất sinh vô pháp.
(Có chẳng sinh pháp có
Có chẳng sinh pháp không
Không chẳng sinh pháp có
Không chẳng sinh pháp không).*

Luận nói: Có sinh pháp có, nghĩa không thể thành tựu, như cả hai không trước đó nên chẳng phải nhân quả. Hoặc cả hai pháp không nên nhân quả không thành, như cuối cùng không có vì chẳng phải nhân quả. Như vậy đã phá bỏ nhân quả khác với thể, vì phá trừ đồng thể, lại nói tụng:

*Hữu bất thành hữu pháp
Hữu bất thành vô pháp
Vô bất thành hữu pháp
Vô bất thành vô pháp.
(Có chẳng thành pháp có
Có chẳng thành pháp không
Không chẳng thành pháp có*

Không chẳng thành pháp không).

Luận nói: Có trở thành pháp có, lý đó không thành tự, pháp có đã thành nên thành không còn dụng. Thành trở lại thành như thế, thì thành tức là vô cùng tận. Nếu thành tướng khác thì thể đó sẽ riêng biệt, tướng khác mà thể chỉ một, lý chắc chắn không đúng, vì tướng và thể đó không lia bỏ nhau. Có trở thành pháp không, lý cũng không thành tự, vì tướng đó khác nhau, như những khổ lạc. Hoặc lại có - không sẽ không sai biệt, thể có - không chỉ là một, so với lý trái ngược nhau. Không trở thành pháp có, nghĩa cũng không thành tự, như có - không trước đây nên tướng thành ra sai lầm. Hoặc lại là không ấy, tức là tự tánh mà ngoại đạo Số luận vốn chấp, không nương vào nơi khác mà thành, tuy có khả năng ẩn giấu nhưng không hiển bày thể, nương vào cái chấp kia nên nói là không. Như vậy có - không nhân quả đồng dị, đều không thành tự, chắc chắn không sinh.

Lại nữa, đã sinh - chưa sinh, vì sinh dụng đã diệt và chưa thành tự, đều không có sinh. Ngoại trừ đã sinh - chưa sinh, lúc có sinh thì thể không thể biết được, cũng không có sinh. Nếu nói lúc sinh hai nửa làm thể, nghĩa là nửa phần là sinh, nửa phần là chưa sinh. Điều này cũng không đúng, nên tiếp theo tụng nói:

*Bán sinh bán vị sinh
Phi nhất sinh thời thể
Hoặc dĩ vị sinh vị
Ứng diệt thị sinh thời.
(Nửa sinh nửa chưa sinh
Lúc sinh thể chẳng một
Hoặc lúc đã - chưa sinh
Cũng sẽ là lúc sinh).*

Luận nói: Nửa sinh nửa chưa sinh chẳng phải thể của lúc sinh, vì sinh chưa sinh, như đã sinh - chưa sinh, như đã sinh - chưa sinh có hai tướng khác biệt chẳng phải là thể của lúc sinh, lúc sinh cũng như vậy. Có sinh - chưa sinh hai loại khác biệt lẫn nhau, làm sao có thể thiết lập làm một lúc sinh? Hoặc sẽ là lúc đã sinh và lúc chưa sinh, cũng cùng kết hợp nói là một lúc sinh, vì hai tướng có sinh - chưa sinh khác biệt, như ông vốn chấp nửa sinh nửa chưa sinh, ở đây hiển bày phần vị đã sinh - chưa sinh của sinh thời, đều mất đi tự tánh, do đó chắc chắn không sinh, lẽ nào không phải lúc sinh có đủ hai tướng, nửa phần đã sinh nửa phần chưa sinh? Đã sinh - chưa sinh đều có một tướng, làm sao có thể chấp vấn khiến cho thành tự lẫn nhau? Mỗi mỗi riêng biệt quán sát có

thể sinh thời khác nhau, nhưng tổng quát mà quán sát hai tướng lẽ nào khác nhau với sinh thời? Nếu nói sinh thời là một thể mà hai tướng, thì phần vị đã sinh - chưa sinh là một thể nhưng hai tướng khác nhau, do đó đã sinh chưa sinh khác nhau với sinh thời, làm sao thể là một mà hai tướng trái ngược nhau? Tướng đã không đồng thì thể sẽ thành ra hai, chẳng phải một phần có sinh ra từ hai phần, chớ bảo là trái với sinh thời, thể của hai nửa là không. Nếu nửa đã khởi gọi là sinh thời, nửa đã chưa sinh gọi là chưa khởi. Và lại nửa sinh rồi thì dụng của sinh đã không còn, nửa tiếp tục chưa sinh thì sinh dụng chưa có, làm sao hai nửa kết hợp lại để thiết lập sinh thời? Nếu dụng của sinh không còn gọi là sinh thời, thì phần vị đã sinh - chưa sinh sẽ gọi là sinh thời, sẽ mất đi ba phần vị sai biệt của tự tông, vì vậy lia hai phần vị không có sinh thời riêng biệt. Sinh thời đã không thì hai phần vị chẳng có, cho nên các pháp chắc chắn không sinh.

Tiếp theo sẽ hỏi: Chỉ có mê mờ sinh thời, tự tánh là nhân duyên khởi hay là tự nhiên? Đầu tiên tạm thời không như vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

*Sinh thời nhược thị quả
 Thể tức phi sinh thời
 (Sinh thời nếu là quả
 Thể tức chẳng sinh thời).*

Luận nói: Nếu thể của sinh thời tự nhân duyên mà sinh, tức chẳng phải sinh thời, vì đã có thể, vị lai sắp khởi nên gọi là sinh thời, thể của vị lai là không thì nói cái gì là quả? Nếu nói phần vị này quán sát chờ đợi vị lai đến lúc hiện tại gọi là quả ấy cũng sẽ là nói cận kề, đâu thiết lập tên gọi xa xôi. Như vậy sinh thời chẳng phải đã sinh, như phần vị lai chẳng phải thật sự sinh thời. Lại nữa, vì sinh thời này thuộc về thời gian lâu dài, như phần vị đã diệt thì cái gì gọi là sinh thời? Nếu nói thể của sinh thời tuy chưa có, vì các duyên hội tụ đã được gọi là cận kề, đồng là vị lai nên thể đều chẳng phải có, duyên đâu sai biệt kia xa đây gần? Cũng trái với chủ trương của ông là quá khứ vị lai đều xa xôi, vì thế cái chấp của ông chỉ có hư ngôn. Về sau cũng không như vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

*Sinh thời nhược tự nhiên
 Ứng thất sinh thời tánh
 (Sinh thời nếu tự nhiên
 Sẽ mất tánh sinh thời).*

Luận nói: Nếu Thể của sinh thời chẳng phải là nhân duyên sinh,

thì sẽ là vô vi, nên mất đi tánh của sinh thời. Nếu chẳng phải là duyên khởi mà được gọi là sinh thời thì tất cả vô vi sẽ thuộc về sinh thời. Vả lại chẳng phải duyên khởi thì sẽ giống như hoa đốm, Thể đã là không, lẽ nào thuộc về sinh thời. Nếu Thể chẳng phải là có mà gọi là sinh thời, tức tất cả không có, sẽ thuộc về sinh thời, nên các pháp thật sự không có sinh thời.

Lại nữa, có nơi nói như vậy: Nếu không có sinh thời, thì đã sinh - chưa sinh cũng sẽ chẳng có, sinh thời đã qua chưa đến sinh thời, kiến lập hai phần vị đã sinh - chưa sinh, nhưng sinh thời chưa có thì hai phần vị cũng không. Lại nữa, không có sinh thời thì hai phần vị sẽ hòa hợp, cho nên hai phần vị ở giữa là sinh thời. Để phá bỏ lời nói ấy, nên tiếp theo tụng nói:

*Dĩ sinh dị vị sinh
Biệt hữu trung gian vị
Sinh thời dị nhị vị
Ứng biệt hữu trung gian.
(Đã sinh khác chưa sinh
Riêng có nơi trung gian
Sinh thời khác hai nơi
Nên riêng có trung gian).*

Luận nói: Nếu cho đã sinh - chưa sinh không hòa hợp, do phần vị sinh thời ngăn cách ở trung gian. Nếu không có sinh thời thì hai phần vị sẽ hòa hợp, như hai đầu biên cương cần phải có ranh giới phân định, nên sinh thời chắc chắn sẽ có như vậy. Hai phần vị và sinh thời sẽ có trung gian, chưa sinh - sinh thời, sinh thời - đã sinh, vì thế lại khác biệt lẫn nhau. Như vậy trung gian lại có trung gian, xoay vần tăng thêm có những sai lầm không cùng tận. Vì sai lầm không cùng tận, nên khó thiết lập sinh thời. Vả lại, vì chủng loại đã sinh - chưa sinh sai khác, như những sắc thanh không có trung gian riêng biệt, đã không có trung gian thì sinh thời nào có. Lại nữa, phần vị sinh thời nếu ở vị lai, thì gọi là chưa sinh, vì thuộc về vị lai, nếu ở hiện tại, thì gọi là đã sinh, vì thuộc về hiện tại. Nếu chẳng phải hiện tại và vị lai thì không gọi là sinh thời, như phần vị quá khứ. Do đó các pháp không có sinh thời riêng biệt.

Lại nữa, giả như chấp nhận ba phần vị sinh thời - đã sinh và chưa sinh đều riêng biệt, nhưng xét kỹ suy cứu, là xả bỏ sinh thời để được phần vị đã sinh, hay là không xả bỏ sẽ được phần vị sinh thời? Điều đầu tiên không thể như vậy, do đó tiếp theo tụng nói:

Nhược vị sinh thời xả

*Phương đắc dĩ sinh thời
Thị tắc ưng hữu dư
Đắc thời nhi khả kiến.
(Nếu là bỏ sinh thời
Mới được thời đã sinh
Thế thì phải có khác
Thời được có thể thấy).*

Luận nói: Nếu xả bỏ sinh thời để đạt được phần vị đã sinh, trung gian của hai phần vị đã được - chưa được, sẽ có lúc được như phần vị sinh thời. Nếu chấp nhận như vậy thì cái khác lại có cái khác, như sinh thời ở trước có sai lầm không cùng tận, vì sai lầm không cùng tận nên khó thiết lập được thời. Nếu xả bỏ sinh thời để được phần vị đã sinh, thì lia hai phần vị này không đạt được thời riêng biệt, từ chưa sinh - sinh thời đến phần vị đã sinh, lia hai phần vị này sẽ không đạt được thời riêng biệt. Và lại, xả bỏ sinh thời đạt được phần vị đã sinh thì thế có sai khác, chẳng phải một pháp sinh ra. Điều sau đó cũng không như vậy, cho nên tiếp theo tụng nói:

*Nhược chí dĩ sinh vị
Lý tất vô sinh thời
Dĩ sinh hữu sinh thời
Vân hà tòng bỉ khởi.
(Nếu đến nơi đã sinh
Lý tất không sinh thời
Đã sinh có sinh thời
Vì sao từ kia khởi?).*

Luận nói: Đã sinh - sinh thời chắc chắn không thể cùng có, vì thời phần khác nhau, giống như quá khứ và vị lai. Nếu phần vị đã sinh có sinh thời, hoặc sẽ là đồng thể, hoặc đều khác biệt thể, thì đã sinh chẳng phải từ sinh thời mà khởi. Tự từ nơi tự mà khởi, thế gian hiện thấy trái ngược nhau, cùng có chẳng phải nhân, như bò hai sừng. Nếu nói một thể mà hai tướng không đồng, có thể nói là nhân thì không có lỗi ấy. Thể của hai tướng trước sau không thể đồng, hai tướng đồng thời sẽ chẳng phải là nhân quả. Lại nữa, nếu sinh thời - đã sinh là đồng một thể thì đối với tự tánh - tha tánh sẽ mất đi sẽ được, tướng không lia bỏ thể, như thể sẽ đồng, thể không lia xa tướng, như tướng sẽ khác. Thể đồng mà tướng khác, lý chắc chắn không đúng. Thể của pháp và thời không có khác nhau, do đó không thể nói là thời khác nhau mà pháp đồng. Một pháp một thời có đồng có khác, nên nói là nhân quả, lý nhất định không

thành. Như từ sinh thời có đồng có khác, nên nói là nhân quả, lý nhất định không thành. Như từ sinh thời đến phần vị đã sinh, tiến thối trưng cầu tra hỏi biết bao điều chất vấn sai lầm. Từ lúc chưa sinh đến phần vị sinh thời, nghiên cứu đối chiếu cật vấn như lý cần phải suy tư. Vì vậy sinh thời chẳng phải thật có riêng biệt.

Tiếp theo thiết lập có sinh thời và phần vị đã sinh riêng biệt. Điều này không nghĩa thật, chỉ có hư ngôn. Vì sao như vậy? Vì như tiếp theo tiếp theo tụng nói:

*Vị chí dĩ sinh vị
 Nhược lập vị sinh thời
 Hà bất vị vô bình
 Vị sinh vô biệt cố.
 (Chưa đến vị đã sinh
 Nếu lập làm sinh thời
 Sao không gọi không bình
 Vì chưa sinh không khác).*

Luận nói: Nếu thiết lập sinh thời chẳng phải là phần vị đã sinh, sắp đến phần vị này nên gọi là sinh thời, bình gọi là đã sinh, sinh thời chưa đến vì phần vị đã sinh, nên thể của bình chắc chắn không có. Thể của bình đã là không, sinh nương vào pháp nào? Không thể không có pháp mà gọi là sinh thời, chớ bảo tất cả không đều gọi là phần vị của sinh, vì thế phải đối với có mà thiết lập tên gọi sinh thời. Nếu cho thể của sinh thời đã có nên không phải lỗi ấy, điều này cũng không đúng. Vì chưa đến đã sinh mà phần vị chưa sinh không hề sai biệt, nghĩa có không thể thành tựu. Nếu cho sinh thời là đời vị lai, nên phần vị sau cuối chẳng phải là thể hoàn toàn không có. Điều này không hợp lý. Vì đồng thuộc về vị lai cùng chẳng phải đã sinh, nên không có trước sau. Nếu đời vị lai, nửa phần có nửa phần không, có đồng với đã sinh, đời kiếp sẽ hỗn loạn, cho nên phần vị sinh thời chỉ có hư ngôn. Sinh thời đã không thì sinh cũng chẳng có.

Tiếp tục nếu cho thể của sinh thời tuy chưa đầy đủ, nhưng dụng phát khởi nên chẳng phải là hoàn toàn không có, chẳng phải có chẳng phải không nên không đồng với hai phần vị, do đó các pháp có sinh thời riêng biệt. Điều này cũng không đúng, vì thế tiếp theo tụng nói:

*Phi sinh thời hữu dụng
 Năng giản vị sinh thời
 Diệc phi thể vị viên
 Biệt ư dĩ sinh vị.*

*(Chẳng có dụng sinh thời
Thường chọn thời chưa sinh
Cũng trái thể chưa tròn
Khác với nơi đã sinh).*

Luận nói: Chưa sinh - sinh thời - không dụng - có dụng, hai phần vị sai khác, lý không thể như vậy. Thể của sinh thời là không, thì dụng sẽ chẳng có, thể của sinh thời là có, thì là đã sinh. Giả sử chấp nhận sinh thời có khả năng phát khởi dụng, nhưng thể chưa có, sẽ gọi là chưa sinh, chẳng phải riêng có pháp nào gọi là chưa sinh, nhưng ngăn che đã phát khởi gọi là lúc chưa sinh, đã gọi là chưa sinh, sao có thể chọn lấy điều đó? Nếu thể có đôi chút, sẽ gọi là đã sinh, đã chẳng phải đã sinh, sẽ không một chút thể, không thể nào một pháp mà lại nửa có nửa không, có và không trái ngược nhau nên thể không đồng. Nếu chấp nhận thể là riêng biệt, thì có tức là đã sinh, không tức là chưa sinh, sinh thời lẽ nào có? Vì vậy lìa bỏ hai phần vị không có sinh thời riêng biệt.

Lại nữa, hoặc sinh thời sẽ chính là phần vị đã sinh, vì chẳng phải không có như lúc đã sinh. Để hiển bày nhân này, nên nói tụng:

*Tiền vị sinh thời vô
Hậu vị phượng ngôn hữu
Kiêm thành dĩ sinh vị
Cố thử vị phi vô.
(Nơi trước sinh thời không
Nơi sau mới nói có
Cùng thành nơi đã sinh
Nên nơi này chẳng không).*

Luận nói: Lúc chưa khởi dụng gọi là phần vị trước, ở phần vị trước này chưa có sinh thời. Đang lúc khởi dụng gọi là phần vị sau, ở phần vị sau này mới có sinh thời, thế thì sinh thời trở thành phần vị đã sinh, vì có khác với phần vị trước, như lúc đã sinh, thể chẳng phải hoàn toàn không, có thể khác biệt so với trước. Nói là bao gồm, nghĩa là xả bỏ cái hoàn toàn không, tức là lúc chưa sinh, gọi là phần vị hoàn toàn không, sinh thời xả bỏ phần vị kia, là có chẳng phải không, do đó bao gồm phần vị trước trở thành phần vị đã sinh. Nếu xả bỏ phần vị không cần phải đến lúc có, có tức là đã sinh phần vị khác ở trong không, nương vào đâu mà thiết lập có sinh thời riêng biệt? Cho nên sinh thời tức là phần vị đã sinh, vì chẳng phải không có, như lúc đã sinh. Vả lại, sinh thời này sẽ chấp nhận thể là có, nếu thể không có thì sinh dụng sẽ không, Thể dụng điều không, sinh thời lẽ nào có? Nếu thể và dụng đều không mà có sinh

thời, thì mọi cái không đều sẽ phát khởi lập tức, vì không chẳng sai khác, như sinh thời này. Lại nếu sinh thời chẳng có thể - dụng, thì nhân duyên hòa hợp sẽ không làm được gì, vì có không thể sinh ra không có, như đã nói ở trước, do đó phần vị sinh thời là có chẳng phải không có. Có tức là đã sinh, phần vị này không khác biệt, cho nên không thể thiết lập có sinh thời riêng biệt.

Lại nữa, nên tin nhận lý sinh thời không riêng biệt. Ngu si hãy còn cố chấp đại khái tiếp tục suy cứu nêu hỏi, sinh thời như vậy là không hay là có? Có tức là đã khởi, không tức là chưa sinh, ngoài điều này ra thì cái gì là thể của phần vị sinh thời? Để hiển bày lý ấy, lại nói tụng:

*Hữu thời danh dĩ sinh
Vô thời danh vị khởi
Trừ tư hữu vô vị
Thùy phục vị sinh thời.
(Lúc có gọi đã sinh
Lúc không có chưa khởi
Trừ nơi có không ấy
Ai lại gọi sinh thời?).*

Luận nói: Chấp vào sinh thời suy cứu nêu hỏi về tánh, không ngoài hai loại, đó là có và không. Như vậy thuộc về hai phần vị có - không, ngoài trừ điều đó không có trung gian sinh thời riêng biệt, các ông duyên vào đâu mà chấp trước ngang ngược phi lý? Điều này hết sức thô thiển, ông hãy còn mê muội, hướng là vi tế sâu xa mà ông có thể suy nghiệm được chăng? Vì vậy nên tin nhận không có sinh thời riêng biệt! Sinh thời đã không thì sinh làm sao có? Do đó lý thật sự là các pháp không sinh. Sinh đã thật sự là không, trụ diệt cũng như vậy. Vì sinh là đầu tiên mà chẳng có nghĩa gì thành tựu, vì vậy không thể riêng biệt ngăn trở hai tướng trụ diệt.

Lại nữa, quả trước hết có - không đã riêng biệt phá trừ rộng, để tóm lược những che lấp về quả trước có - không, nên cuối phẩm, lại nói tụng:

*Chư hữu chấp ly nhân
Vô biệt sở thành quả
Chuyển sinh cập chuyển diệt
Lý giai bất khả thành.
(Nhiều người chấp lìa nhân
Không khác quả được thành
Chuyển sinh và chuyển diệt*

Lý đều không thể thành).

Luận nói: Số luận chấp quả không lia nhân, quả đồng với nhân, Thể vốn thật có. Như vậy thể sinh diệt của quả không đúng, vì quả không lia nhân - đồng với nhân nên thường còn, Thể của nhân quả là một lý không hề sai biệt, tánh của các pháp là thường không tăng không giảm. Thế thì những việc đã làm giả sử công lao đó là rỗng không, cái gì có đôi chút thì sẽ trái với tự luận, có không thể diệt đi - không không thể sinh ra, các đại cũng sẽ không có nghĩa sinh diệt, vì chính là tự tánh, như khổ lạc si. Vả lại, đại không thể từ tự tánh mà khởi, tự có thể phát khởi tự, thế gian hiện thấy trái ngược nhau, thế thì nhân quả hiện thấy ở thế gian, tất cả tác dụng của sinh diệt đều là không. Thế gian hiện tại cùng biết, ông hãy còn phỉ báng, hướng là nghĩa sâu xa ngấm kín mà có thể tin nhận được chăng? Như thế, quán xét sinh hoàn toàn chẳng phải thật có, vì sinh không thật, nên diệt cũng thật sự không, chỉ tùy thế gian mà nói có sinh diệt. Tùy thế gian mà nói là tục chẳng phải chân, trong thẳng nghĩa, lý không sinh không diệt, tất cả pháp tánh chẳng phải đoạn chẳng phải thường, sinh diệt đã không, pháp sẽ thường trụ, như trước đã phá trừ rỗng, tánh thường trụ thật sự không. Nếu vậy sẽ không có tất cả pháp tánh, không như vậy thì tôi nói pháp thế tục chẳng phải không, lẽ nào không phải tôi chủ trương nói tự tánh là một, vì lực chuyển biến nên không có điều gì không xảy ra. Tuy có những việc làm nhưng không có sai lầm về những sinh diệt đoạn thường, vì sao như vậy? Vì quả phát khởi không sinh do tánh thay đổi mà thành, quả rơi rụng không diệt nên quay về bản tánh, quả tánh chẳng phải thường nên trước kia đổi thành diệt, quả tánh chẳng phải đoạn nên sau đó trở thành sinh, chuyển biến chẳng thường hằng nên chẳng phải nhất định có, tự tánh không biến dịch nên chẳng phải nhất định không. Điều này cũng không đúng. Vì lý sinh diệt của các pháp đã không thiết lập, ông chủ trương chấp là chuyển biến lẽ nào tồn tại? Vả lại, nói về chuyển biến và những tự tánh, trước đây đã phá trừ rỗng, không nên trở lại chấp, do đó lý ông đã nói chắc chắn không đúng. Có người nói như vậy: Những kinh bộ (kinh lượng bộ) của tôi nói nhân duyên hòa hợp không gián đoạn nên quả sinh, quả phát khởi đáp lại nhân tiếp tục có thể sinh về sau, xoay vòng như thế từ vô thủy đến nay, nhân quả liên tục tiếp nối không dứt, không có sai lầm về những sinh diệt đoạn thường. Vì sao như vậy? Vì tiếp nối nhau từ vô thủy, nên không có sinh, chưa đối trị được sự tiếp nối bất tận, nên không có diệt, tiếp nối đổi thay, nên chẳng phải thường, tiếp nối liên tục, nên chẳng phải đoạn, chẳng phải một tánh nên cũng

chẳng phải chuyển biến. Điều này cũng không đúng. Nếu có sinh diệt thì có thể có tiếp nối, sinh diệt đã không, tiếp nối nào có? Nghĩa sinh diệt không có, trước đây đã luận bàn rộng, tiếp nối có kết thúc, thì đó là đoạn, tiếp nối không bắt đầu, thì đó là thường, thể tiếp nối là một, tức là có chuyển biến, vì vậy thiết lập sự tiếp nối (tương tục) là vô cùng sai lầm. Có người nói như vậy: Tôi nói các pháp thường có. Tất cả hữu vi, từ xưa đến nay thật có tánh tướng, đáp lại trước phát khởi sau chuyển dịch qua ba đời, không có sai lầm về những đoạn thường sinh diệt. Vì sao như vậy? Vì thể luôn luôn có, không sinh không diệt, hòa hợp với tướng hữu vi, cho nên chẳng phải thường, quả phát khởi đáp lại nhân, nên chẳng phải đoạn, vì niệm niệm riêng biệt, chẳng biến chuyển chẳng tiếp nối. Điều này cũng không đúng. Vì nói đến chủ trương thường có thì trước đây đã phá trừ, thể của các pháp sắc thanh nếu là thường có, sẽ tựa như vô vi lìa tướng hữu vi, thì đồng với tất cả điều thường của ngoại đạo Số luận. Không thể nói dụng có sinh diệt, dụng không lìa thể thì sẽ đồng với thể là thường, thể không lìa dụng thì sẽ không phải thường có. Nếu dụng là vốn có thì sẽ không gọi là sinh, nếu dụng là vốn không thì sẽ chẳng thể nào phát khởi, dụng ở phần vị chưa sinh thì sinh dụng chưa có, không thể gọi là sinh, dụng ở phần vị đã sinh dụng đã ngừng lại, cũng không gọi là sinh. Ngoại trừ hai phần vị này không có sinh thời riêng biệt. Trước đây đã giải thích rộng, nên không thể chấp, dụng sinh các pháp, sinh đã là không thì diệt cũng chẳng có. Lại nữa, nếu sắc thanh kết hợp với tướng hữu vi, nên là vô thường. Nếu nói tướng này kết hợp cùng với tướng khác, thể thì không cùng tận. Nếu nói pháp hữu vi có tướng đại tiểu, tướng và tướng xoay vòng chẳng phải không cùng tận, điều này cũng không đúng, vì như pháp sắc thanh kết hợp với những tướng khác thì không gọi là chủ thể của tướng, sinh trụ diệt cũng như vậy, kết hợp cùng với những tướng khác, sẽ chẳng phải là chủ thể của tướng. Vả lại, như tướng đại, không lấy các pháp sắc thanh của đối tượng nêu tướng làm chủ thể tướng của nó, tướng tiểu cũng thế, không thể lấy các pháp sinh trụ diệt của đối tượng nêu tướng đại để làm chủ thể của tướng. Nếu có tướng riêng biệt thì sẽ vô cùng tận, nếu không có tướng riêng biệt thì sẽ trở thành thường trụ. Vả lại tướng hữu vi chắc chắn chẳng phải thật có, nếu là thật có thì trái ngược so với lý, vì sao như vậy? Vì như pháp vô vi có tướng vô vi, lìa pháp thật sự không có, ở đây cũng sẽ như vậy, vì ba tướng đồng nên vô vi thật có, trước đây đã ngăn cản nhiều. Tất cả hữu vi cũng chẳng phải thật có, vì dùng tuệ phân tích thì sẽ quay trở về không. Hơn nữa đối với vô vi thiết lập pháp

hữu vi, vì vô vi không có thì hữu vi cũng không có. Hữu vi, vô vi nếu từ duyên mà khởi, tức là đồng với sự huyễn, nếu không nhờ duyên thì sẽ tựa như hoa đốm, nên không thể chấp cho là thật có. Như Khế kinh nói: Hữu vi, vô vi đều là thế tục, phân biệt giả lập thế đó đều không, ngoại trừ là vô vi. Hơn nữa không có pháp riêng biệt, giả sử lại nói là có, chỉ là hư ngôn. Hữu vi, vô vi thâm tóm tất cả pháp, vì hai cái không này nên các pháp đều là không, trong không hoàn toàn không có phân biệt lý luận, hư thông vô ngại tức là tuệ minh của bậc Thánh. Vì thế Khế kinh nói: Tất cả các pháp từ xưa đến nay đều là không, không tức là vô tánh, vì vô tánh, chính là Bát nhã Ba-la-mật đà, trong đó hoàn toàn không một pháp nào có thể nói, là sinh là diệt, là đoạn là thường, là nhất là dị, là lai là khứ. Thiên Đế nên biết: Nếu có những người thiện nam hoặc người thiện nữ nào tín tâm thanh tịnh, có thể nói như vậy: Không hủy báng Bát nhã Ba-la-mật đà, khác với người nói như vậy, đều gọi là hủy báng. Nếu nói thường không thì sẽ rơi vào đoạn diệt, vì ngăn che thường có, không rơi vào bên này, chấp thường không thể không thì sẽ rơi vào đoạn diệt, vì thường không có nhân quả gọi là đoạn diệt. Những điều tôi đã nói đều là lời ngăn cản, ngăn cản nghĩa là ngăn cản người khác chấp về những sinh diệt đoạn thường..., không sinh chẳng phải diệt, chỉ là ngăn cản sinh, không diệt chẳng phải sinh, chỉ là ngăn cản diệt, chẳng phải đoạn thường... tương tự nên biết như thế. Tuy lúc đạt Niết-bàn thì sinh tử đoạn diệt, phương tiện nói như vậy là giả chẳng phải chân, như nói trong cõi trời có những thường lạc, là tùy thế tục mà nói, chẳng phải là lời chân thật, nên lấy các văn cú chê trách đã nói ở trước, tùy theo những điều đó phá trừ những vọng chấp. Chúng ta đều là vọng thì người nào lại là chân? Đó gọi là cuối cùng không tâm, ngôn ngữ dứt bật, hý luận phân biệt đều không thể thực hiện được, chỉ có các bậc Hiền Thánh đã chứng đạt nội trí. Cho nên người trí cần phải đích thực siêng năng tu tập, chứng đạt chân không này xả bỏ vọng chấp kia!
