

TRUNG QUÁN LUẬN SỚ

QUYỂN 5 (Phần 2)

PHẨM BA TƯỚNG (KẾ LÀ) THỨ BẢY

Hỏi: “Nay, môn tụ tán tìm ba tướng không được. Kinh Đại, Tiểu thừa Phật vì nói tụ hay vì nói tán?”

Đáp: “Xưa, khi Pháp sư La-thập chưa đến, chưa có chánh nhân và chánh pháp. Khi La-thập đến, thì “nhân”, “pháp” đã đến. Những người tài giỏi ở các nơi, đều nhóm họp, riêng Pháp sư khuông Sơn Viễn không đến, sai sứ hỏi La-thập về nghĩa ba tướng hợp tan v.v.... Pháp sư La-thập đáp: “Phật nói thẳng về sinh, già, bệnh, chết trong thân, niệm niệm không ngừng; vạn vật bên ngoài, úa vàng, tàn, rụng cũng chẳng phải thường có đã khiến cho người không khởi chấp “thường”, chán đời, tu đạo.” Thật ra không nói cùng lúc, khác thời điểm. Khác lúc, cùng lúc, đây là ý của Chiên-Diên v.v..., sao lại đem nghĩa đã bị phá ra đây để hỏi ư?”

Nay, lại trách lời này rằng: “Kinh Vô Lượng Nghĩa dùng ba lớp nói bốn tướng:

Đầu tiên, nói thẳng bốn tướng. Kế là, nói niệm niệm không dừng. Sau, nói tức thời sinh, trụ, diệt. Tịnh Danh cũng nói: “Tức thời sinh, già, bệnh, chết”, đây là Phật nói bốn tướng cùng lúc, sao La-thập lại nói chẳng phải Phật nói?”

Đáp: “Kinh Phật nói sinh, trụ, diệt cùng lúc, nghĩa là cũng không lập bốn tướng đều khởi cùng một lúc, chỉ vì phá tâm bảo thủ thường của chúng sinh, nếu chúng sinh nghe nói một niệm tạm dừng lại, thì tức là một niệm “thường”, liền chấp tâm thường không tận diệt. Nay, nói không có một niệm dừng liền chấp tâm thường cùng tận. Cho nên, nói sinh, diệt cùng lúc. Ý Phật đã nói không có thường, thì đâu có vô thường ư? tức làm cho thể ngộ chẳng phải thường, chẳng phải vô thường, hai chấp dứt hẳn.

Lại, đã nói không có một niệm dừng, tức là nói nghĩa vô sinh. Hễ

nói có một niệm dừng thì có vật. Đã không có một niệm dừng lại, tức không có vật. Không có vật thể tức rốt ráo không, nên nói rằng bất sinh, không diệt, là nghĩa vô thường, tức trong một lời Phật nói thường, vô thường đều phá. Người căn cơ bậc thượng nghe liền đắc đạo; kẻ không thấu triệt, bèn cho là bốn tướng cùng một lúc, thế nên bị Luận chủ phá. Lại, Luận chủ phá, tức là lời trình bày một niệm không dừng, làm cho các bộ đều hiểu ý kinh Phật.

Nửa bài kệ trên, nhắc lại và đều bác bỏ; nửa bài kệ dưới, là vấn nạn, giải thích.

Phá tụ họp, chính là phá nghĩa của Tát-bà-đa, vì hữu vi, tất nhiên vì ba tướng cùng khởi.

Phá ly tán phá ba sát-na của Thí dụ bộ, lập nghĩa của ba tướng.

Lại, một kệ này đều phá Tỳ-đàm. Sư Tỳ-đàm nêu ra hai thuyết:

1) “Thế đồng thời, dụng trước sau. Dụng trước sau là tán; thế đồng thời là tụ, họp.

2) Rằng, thế, dụng đồng thời điếm, chỉ lúc sẽ sinh tác dụng, sinh tác dụng tức miễn cưỡng, tác dụng của tướng khác yếu, nên kệ này phá đủ.

“Thế nào là đối với một xứ để giải thích nghĩa tán trên?”. Một xứ, nghĩa là pháp xứ của tướng đối tượng, không được ba tướng sinh ra trước, sau.

Nếu ba tướng của pháp xứ tướng đối tượng sinh trước sau, thì sẽ có lỗi không đủ ba tướng. Như pháp một niệm, hoặc khi có “sinh”, chưa có tác dụng “diệt”, mà phát sinh tác dụng; hoặc phế bỏ, tức pháp một niệm bèn bỏ. Phải biết rằng, pháp một niệm này chỉ có ở nơi “sinh”, tức không trải qua “trụ”, “diệt”, nên pháp một niệm này không đủ ba tướng. Tuy nhiên, pháp hữu vi phải đủ ba tướng, mà nay, vì không đủ, nên chẳng phải hữu vi. Lại, “thế” của pháp niệm trước, đều cùng phế bỏ với “sinh”. Niệm sau diệt, khởi, liền không có đối tượng diệt, đã không có pháp của đối tượng “diệt”, thì làm sao có tướng của chủ thể “diệt” ư? Lại, ý chính là phá ba tướng của ngoại đạo kia không đủ nghĩa của ba tướng, ngay một sát-na chỉ có “sinh”, tức tướng sinh này không đủ ba tướng. Nhưng pháp hữu vi không có không đủ ba tướng. “Sinh” của ông là hữu vi, làm sao không đủ ba ư? Nếu ba tướng cùng lúc, thì chúng sẽ trái nhau, đều không có ba.

Lại, nếu “thế” đồng thời khởi thì sẽ được nghĩa nâng đỡ lẫn nhau, mà rơi vào trái nhau. Nếu “sinh” trước, sau, thì sẽ tránh khỏi lỗi trái nhau, mà phạm lỗi ba tướng không đủ của pháp thế, cũng tiến lùi rơi

vào thua thiệt.”

Hỏi: “Sư Số Luận nói rằng: “Vì thể đồng thời, nên tránh khỏi không đủ ba tướng, vì dụng trước, sau, nên lìa lỗi trái nhau. Đủ hai môn này mới thành nghĩa ba tướng kia, làm sao phá ư? Nay xin hỏi:

Hỏi: “Thể đồng thời vì có ba tướng khởi hay là chưa khởi? Nếu đã khởi, thì lẽ ra đã trái? Nếu chưa trái nhau, thì tức lẽ ra chưa khởi. Nếu nói “thể” đã khởi mà dụng chưa khởi; thì lẽ ra cũng thể trái mà dụng chưa trái. Lại hỏi:

Hỏi: “Lúc “thể” khởi là đã đến hiện tại hay chưa đến hiện tại? Nếu đã đến hiện tại, thì là có công dụng, sao gọi là “thể”? Nếu chưa đến hiện tại, thì “sinh” là hiện tại; “diệt” là vị lai, sao gọi là đồng thời?”
Lại hỏi:

“Đã là thời gian của một sát-na, thì làm sao có “thể” đã khởi mà dụng chưa khởi? Đây là ba sát-na, sao gọi là một?”. Người kia đáp:

“Trong một sát-na có ba phần: phần đầu là sinh; phần kế là trụ; và phần sau là diệt, nên được làm ba tướng.”

Hỏi: “Sát-na đầu gọi là sinh; phần đầu có giữa, sau là chưa có ư? Nếu phần đầu chưa có, mà giữa, sau đã sinh, thì bấy giờ, sẽ không có trụ, diệt, sao nói là pháp của ba hữu vi đều hiện tại ư? Nếu đều hiện tại, tức đều ban đầu. Nếu không đều là ban đầu, thì không là hiện tại. Lại, không có trụ, diệt, thì không có giữa, sau; không có giữa, sau, tức không có ban đầu. Lại, nếu phần đầu là sinh, mà giữa, sau chẳng phải sinh, thì lẽ ra cũng đều “có”, mà giữa, sau chẳng có.

Lại, ba tướng không khác thời, thì vì sao sinh trước diệt sau, không nói rằng diệt trước sinh sau?

Lại, tướng “diệt” của ông đã có thể nâng đỡ “sinh”, thì lẽ ra đã có thể diệt “sinh”; nếu chưa thể diệt, thì chưa có năng lực nâng đỡ.

Lại, có thể diệt “sinh”, mới có diệt; chưa thể diệt “sinh”, thì không có “diệt”. Luận Như Thập nhị môn nói: “Nếu biết được thì có thức; nếu không biết được thì sẽ không có thức. Vì có sức nóng nên có lửa, không có sức nóng thì sẽ không có lửa.”

Văn xuôi giải thích một xứ: “Thế nào là đối với một xứ? Hoặc có tướng “có”, hoặc có tướng “không”.”

Hỏi: “Bộ Thí dụ lập ra ba tướng trước sau, sẽ không tránh khỏi lời trách cứ này. Vì sao có lỗi?”

Đáp: “Trong kệ đã biểu thị rõ một ý xong. Nhưng Tát-bà-đa lập ba tướng thịnh hành ở Thiên Trúc. Năm trăm vị La-hán phê bình mà vẫn áp dụng ba tướng.

Sở dĩ lập một thời điểm là vì người ngoài kia nói: "Pháp hữu vi không có khởi riêng một mình, mà cần phải có sự giúp đỡ nhau", nên Tạp Tâm nói: "Đến cuối cùng không có chủ thể "sinh" ra công dụng, vì lìa bạn v.v...." Lại, phần nhiều tương ứng với kinh Phật: Kinh Tịnh Danh nói: "Nay ông cùng lúc vừa sinh, vừa già, vừa chết." kinh Vô Lượng Nghĩa nói: "Bồ-tát lại quán tất cả pháp cùng lúc sinh, trụ, di, diệt." Thành Thật cũng nói: "Ba Pháp hữu vi đều ở hiện tại, tức biết ba tướng là nghĩa đồng thời. Nay, mượn đồng thời để phá trước, sau: "Nếu ông nói "ba tướng có trước, sau", thì ngay lúc sinh không có trụ, diệt, đâu được kinh nói: "Lúc "sinh", thì có "trụ", "diệt" ư? Vì trái với kinh Đại, Tiểu thừa, tức là phá ! Lại, nếu có thời gian trước sau, thì làm sao được giúp đỡ nhau để khởi ư?"

Kệ thứ ba thì cùng, vô cùng đều phá: Ba câu tạo ra "vô cùng" để phá; một câu tạo ra có cùng:

Thể của pháp là hữu vi, tất nhiên đã đủ ba tướng là hữu vi, lẽ ra cũng lại có ba tướng nữa, như thế là vô cùng, mà vô cùng tức phá người Nhất thiết trí, vì không thấy điểm bắt đầu của người kia là đã phá nhất thiết trí, tức phá đủ tất cả pháp thế gian, xuất thế gian. Nếu ba tướng không có ba tướng, thì sẽ tránh khỏi lỗi vô cùng (vô cực) mà rơi vào lỗi "chẳng phải hữu vi", bởi thể của pháp chẳng có ba tướng; thể pháp là vô vi. Ba tướng không đủ ba tức ba tướng chẳng phải hữu vi, nên tức là vô cùng!, cùng tức vô vi, tiến lùi không có lời giải đáp!"

Hỏi: "Đây là vô cùng nào?"

Đáp: "Là tìm tòi trái với vô cùng. Thể của pháp không thể tự khởi, mà phải do tướng "sinh" mới khởi. "Sinh" không thể tự khởi, lại phải do "sinh" khởi. Nếu sau cùng có thể tự khởi, thì cũng thể của pháp có thể tự khởi.

Xưa, nêu thí dụ người bệnh, người bệnh đầu tiên không thể tự mình đứng dậy, mà phải nhờ người bệnh thứ hai đỡ đứng dậy; người bệnh thứ hai không thể tự đứng dậy, vì cần phải nhờ người thứ ba đỡ đứng dậy, cho nên vô cùng. Nếu người bệnh sau cùng có thể tự đứng dậy, tức người bệnh đầu tiên cũng có thể tự đứng dậy."

Khai Thiện lập nghĩa vô cùng; Trang Nghiêm lập ra nghĩa có cùng tận, đều che lấp một kệ này. Khai Thiện nói: "Dùng mười phương phân tích 1 hạt bụi, hạt bụi trong mười phương lại có mười phương. Cứ như thế, phân tích hạt bụi đến không cùng tận. Dùng sát-na để phân tích một niệm, trong sát-na lại có sát-na, là cũng phân tích vô cùng, tức phá Nhất Thiết Trí, vì Đức Phật không thấy thấu suốt bờ mé của sát-na

kia.”

Trang Nghiêm nói: “Phân tích hạt bụi tức tận cùng đến sắc lân hư, thời gian cùng tận đến sát-na. Nay, nói các pháp này là trái với lời Luận chủ đã nói.”

Luận Trí Độ nói: “Nếu có phần vị của mười phương, thì không gọi là cực vi. Nếu không có phần vị mười phương, thì không gọi là sắc, sao không có mười phương, mà có sắc lân hư?”

Hỏi: “Cùng, vô cùng của sư Thành Thật đã như vậy, trách tất cả Đại, Tiểu nội, ngoại đều không thông suốt.”

“Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phá riêng ba tướng, tức ba. Trong phá “sinh” lại có ba:

1) Phá xoay vần sinh nhau, phá Tát-bà-đa.

2) Kế là phá không xoay vần sinh nhau, phá Tăng kỳ, Thành Thật.

3) Phá tạp nhập chấp, là chấp khác của năm trăm bộ.

Ba môn trên, là phá khắp các sư. Nay, ba môn cũng phá cùng khắp tất cả, đủ ba môn này, tức không có “sinh” nào không phá.

Sở dĩ trước kia đã phá “sinh” xoay vần, là vì dù có năm trăm bộ mà năm bộ thịnh hành. Tát-bà-đa trong năm bộ, phần nhiều phục hưng nghiêng về ở đời. Lại, chính là chướng ngại vô sinh. Vả lại, kinh Đại, Tiểu thừa thường có thuyết này. Như kinh Niết-bàn nói: “”Sinh” không tự sinh, vì nhờ sinh nên sinh, thành ra phá “sinh” trước.

- Văn, chia làm bốn:

1) Lập

2) Phá

3) Bào chữa

4) Phá bào chữa.

Phần lập này bào chữa chung sáu quan điểm trên. Riêng, chính là gắng sức nêu lên hai vấn nạn: cùng, vô cùng.

Văn xuôi hợp với kệ, chia làm ba:

Một, là nhắc lại vô cùng của Luận chủ.

“Việc này không đúng v.v... trở xuống, là phần thứ hai, bác bỏ chung.

“Dù ba tướng là hữu vi v.v... trở xuống, phần thứ ba, chính là lập hai nghĩa để giải thích chỗ sai.

Văn, chia làm ba:

1) Tiêu biểu hai nghĩa

2) Kệ và văn xuôi, giải thích hai nghĩa.

3) Cuối văn xuôi, kết hai nghĩa.

Nay, trước nêu hai nghĩa: Dù là hữu vi, thông qua vấn nạn vô vi thứ hai, mà chẳng phải vô cùng thông qua vấn nạn vô cùng.

“Vì sao? v.v... trở xuống, là kệ thứ hai, lập giải thích hai nghĩa, kệ giải thích tóm tắt; văn xuôi giải thích rộng.

Nửa bài kệ trên, lập Tiểu sinh Đại, chung cho vấn nạn vô vi. Tiểu bất sinh đại, tức đại rơi vào vô vi. Vì tiểu sinh đại, nên đại là hữu vi.

Nửa bài kệ dưới, lập đại sinh tiểu, chung cho vấn nạn vô cùng. Tiểu lại cần tiểu, có thể là vô cùng, vì đại lại sinh tiểu, nên không rơi vào lỗi vô cùng.”

Hỏi: “Vì sao người ngoài lại tạo ra lập này?”

Đáp: “Vì họ lập nghĩa Nhân Duyên không tự sinh: Đại không tự “sinh”, do tiểu nên “sinh”; Tiểu không tự “sinh”, do đại nên “sinh”, thế nên là môn Nhân Duyên trong bốn duyên, là “nhân cộng hữu” trong 6 nhân.”

Hỏi: “Vì sao bản kệ nói rằng: “Đối tượng sinh của sinh sinh, “đối tượng sinh” do cái gì sinh?”

Đáp: “Sinh sinh là đối tượng sinh của nhà đại sinh, nên nói “đối tượng sinh của sinh sinh. Cách giải thích này là khéo. Lại, “sinh sinh” là chủ thể “sinh”.”

Đối tượng sinh: “Đây là nói dụng của “tiểu sinh”, vì có thể có đối tượng sinh, nên gọi là dụng. Như tay năng có tác dụng. “Sinh” đối với “bản sinh”, kia chính là nói về công dụng.”

Thứ hai, văn xuôi giải thích rộng. Nay lại, nói về tông chỉ của nhà Đại sinh.

Thể của pháp và tướng đều có đủ bốn tướng. Vì đều có đủ bốn tướng, nên đều là hữu vi. Thể của pháp là đại, vì bị đời đời bởi bốn tướng, nên có đủ bốn tướng.

Đại sinh có đủ bốn tướng: vì tiểu sinh sinh, nên là tướng sinh, tướng của ba đại còn lại, vì bị đời đời, nên đủ bốn tướng.

Tiểu sinh đủ bốn tướng: Vì được sinh bởi Đại sinh, nên có tướng “sinh”; tướng của ba đại còn lại vì bị đời đời, nên có ba tướng. Thể của pháp đủ bốn với tướng chủ thể có đủ bốn nghĩa, tức không đồng.”

Hỏi: “Vì sao tướng chủ thể và thể của pháp có bốn tướng ư?”

Đáp: “Thể của pháp là hữu vi, vì có tánh để “sinh”, nên “sinh” có thể sinh, cho đến vì có tánh “diệt”, nên “diệt” có thể diệt, sở dĩ đủ bốn tướng. Vì bốn tướng này in ở thể của pháp, nên gọi là tướng. vì thể của vô vi không có khởi, diệt, vì thế không có tướng này, cho nên gọi vô vi.

Đại sinh cũng là hữu vi, có tánh để sinh tiểu sinh, sinh cho đến có tánh “diệt” đại diệt, mà Diệt Tiểu sinh cũng vậy; nên đều đủ bốn tướng.

Hỏi: “Vì sao tám tướng và thể của pháp đồng thời khởi trong một sát-na?”

Đáp: “Thể của pháp không thể tự khởi, mà phải có đại sinh, sinh nên pháp mới khởi được. Đại sinh này không thể tự khởi, mà vì cần tiểu sinh, sinh, nên đại được khởi. Tiểu sinh lại không thể tự khởi, mà phải có đại sinh, sinh nên tiểu sinh, liền khởi. Đại sinh, sinh thể của pháp, mà trong thể của pháp, đã có tánh của “trụ”, “dị”, “diệt”. Thể của pháp đã khởi lên, tướng của ba đại liền khởi. Tướng của ba đại lại có tánh của “trụ”, “dị” và “diệt”, phải có ba tướng để làm tướng tiểu lại cần tướng của ba đại để làm tướng. Tướng đại đã khởi thì tiểu lại khởi, nên cùng một lúc, chín pháp khởi chung.”

Hỏi: “Vì sao gọi tiểu sinh, đại sinh?”

Đáp: “Vì đại sinh có khả năng sinh ra sáu pháp, nên gọi là đại; tiểu sinh chỉ có thể sinh ra một pháp đại sinh, nên gọi là tiểu.”

Hỏi: “Tiểu sinh có thể sinh ra đại sinh, đã gọi sinh sinh; đại sinh cũng có thể sinh ra tiểu sinh, vì sao không gọi sinh sinh?”

Đáp: “Vì tiểu sinh chỉ có thể sinh ra đại sinh, nên gọi là sinh sinh; đại sinh chẳng phải chỉ sinh ra tiểu sinh, mà còn có khả năng sinh ra sáu pháp nên không chỉ được gọi là sinh sinh.”

Hỏi: “Vì sao gọi là bản sinh?”

Đáp: “Thể của pháp hữu vi vốn có lý của “sinh” này, nên gọi là bản sinh. Lại, vì gần với thể của pháp, nên gọi là “bản”.

Vấn xuôi, đầu tiên nói bảy số. Kế là, nêu bảy danh.

“Bản sinh trừ “thể” của mình v.v... trở xuống, là nói về dụng của tướng, tức giải thích về danh từ sinh của đại, tiểu.”

Hỏi: “Trong văn nói rằng: “Bản sinh có thể sinh ra “sinh sinh”, lời này dường như rườm rà.

Trên, đã nói “bản sinh”, năng sinh ra sáu pháp, tức là nói sinh ra tiểu sinh rồi. Nay, vì sao nói lại?”

Đáp: “Trên, nói chung sinh ra sáu pháp. Nay, muốn nói riêng đại, tiểu sinh lẫn nhau, kết thành hai nghĩa. Vì thông suốt qua hai lời trách cứ trước, nên nói riêng.

Lại, tám tướng có hai nghĩa:

1) Thể đồng thời, dụng trước sau.

2) Thể, dụng đều cùng đồng thời. Nếu đại sinh, sinh ra tướng ba đại và tướng ba tiểu, thì thể đồng thời, dụng trước sau. Nếu đại sinh,

sinh tiểu sinh, thì thể, dụng đều đồng thời.

Trên, đã nói sinh sáu pháp, e rằng tiểu sinh và tướng khác đều là thể đồng thời, dụng trước sau. Nay, giản biệt phát ra, nói về thể, dụng của hai tướng này là cùng một lúc.

“Cho nên, dù ba tướng là hữu vi v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kết thành hai nghĩa.

“Đáp rằng: v.v... trở xuống, hai bài kệ được chia làm hai:

1) Kệ đầu, phá tiểu sinh, sinh ra đại, phá nửa bài kệ trên, tức nghĩa hữu vi hoại.

2) Kệ tiếp theo là, phá đại sinh, sinh ra tiểu, phá nửa bài kệ dưới, tức là phá hữu cùng bất thành, nên lại rơi vào hai vấn nạn.

Bài kệ đầu, là nhắc lại nửa kệ trên, tức dùng nửa bài kệ dưới để vấn nạn.

Bài kệ thứ hai, nhắc lại nửa bài kệ dưới, tức dùng nửa bài kệ trên để vấn nạn.

Đại ý vấn nạn của bài kệ đầu, là nói về tâm La-hán của Tiểu thừa là thô, bất giác nói lời tự hại nhau. Hễ luận về khả năng sinh ra cái khác, thì không từ cái khác. Nếu từ cái khác, thì không có năng lực sinh cái khác. Hai nghĩa không đều, mà người Tiểu thừa lại cho rằng, chủ thể sinh cái khác, lại từ cái khác sinh. Cho nên bất giác hại nhau.

Nay, nắm lấy “từ cái khác” kia, để sinh ra cái khác, người Tiểu thừa: đã từ đại sinh, sinh, tức không thể sinh ra đại, vì nếu có thể sinh ra đại, thì tức không từ đại. Lại nói: “Nếu tiểu sinh đủ ba nghĩa, thì có khả năng sinh ra đại sinh:

1) Tiểu sinh tự có “thể”.

2) Ở trước đại sinh

3) Không do đại sinh mà có.

Nếu hội đủ ba nghĩa này, thì có thể cho tiểu có thể sinh đại, nhưng tiểu sinh: 1/ Không thể tự có. 2/ Không ở trước đại sinh. 3/ Do đại sinh mà có. Thiếu ba nghĩa này, thì đâu thể sinh ra đại sinh ư?”

Văn xuôi chép rằng: “Pháp sinh sinh lẽ ra sinh ra bản sinh: 1/ Có tên của sinh trùng; 1/ Không có tên trùng, có tên trùng hợp, còn bất sinh, hướng chi không có tên trùng hợp ư?

2) Tiểu sinh sinh ra đại sinh; đại sinh sinh ra tiểu sinh, nghĩa này là đồng, nay đã phá tiểu không thể sinh ra Đại, tức là phá đại bất sinh ra tiểu. Ông đã biết tiểu bất sinh đại, sao lại nói đại có thể sinh tiểu?

3) Tiểu là gốc của đại sinh, đáng lẽ sinh ra đại. Nay, tiểu còn không thể sinh ra đại mà đại là ngọn, thì làm sao sinh ra tiểu?

4) “Sinh sinh” từ “bản sinh” mà sinh, tức vì chưa có tự thể, nên không thể sinh đại, đại há có thể sinh tiểu ư? Sau, là ý chính.”

Hỏi: “Đã nói: “Pháp sinh sinh lẽ ra sinh “bản sinh”, khi kết, lẽ ra nói “sinh sinh” này không thể sinh “bản sinh”. Do đâu mà nói rằng “bản sinh” không thể sinh ra “sinh sinh”?”

Đáp: “Chỉ vì “sinh sinh” không thể sinh ra “bản sinh”, nên không có “bản sinh”. Đã không có “bản sinh” thì đem cái gì để sinh ra “sinh sinh”? Nên nói: “Bản sinh” không thể sinh ra “sinh sinh”.”

Hỏi: “Vì sao Luận chủ phá sinh sinh ư?”

Đáp: “Xưa, Pháp sư La-thập đến quan ải, đầu tiên dịch Luận Trí Độ xong, chưa có người soạn lời tựa. Bấy giờ, Thiên tử Giao Hưng gửi thơ thỉnh Pháp sư khuông Sơn Viễn đề tựa. Trước đó, Pháp sư Viễn đã sao luận Trí Độ thành hai mươi quyển, tên là Vấn luận, rồi soạn tựa luận. Cuối cùng, Pháp sư Tăng Duệ soạn lời tựa rằng: Luận về gốc của vạn hoá, là ở sinh sinh, mà sinh sinh nghĩa là vô sinh; biến hoá, được bắt đầu từ sự vật, mà bắt đầu của bắt đầu, là vô thí. Vô sinh, vô thí vì là tánh của vật, chúng sinh. Lời nói này phá đủ nghĩa của hai nhà. Tiểu thừa cho “sinh sinh” là gốc của vạn vật. Do “sinh sinh”, nên có đại sinh. Vì có đại sinh nên có hữu vi. Nay, vì tìm “sinh sinh” không thể được, nên nói “sinh sinh”, nghĩa là vô sinh.

Già chết cho rằng “không có” là bắt đầu của vạn vật. Có danh là mẹ của vạn vật, nên dùng cái “có” bắt đầu làm gốc của vạn vật.

Nay, vì phá nghĩa này, nên nói rằng bắt đầu của bắt đầu, nghĩa là vô thí. Vô sinh, vô thí, rốt ráo là không, chính là thật thể của các pháp. Nay, Luận chủ muốn nói về thật thể của các pháp, nhằm phá chấp ngang trái của Tiểu thừa, cho nên phá sinh sinh”.

“Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, bào chữa. Người ngoài nói: tám tướng có hai phần:

1) Sinh đối với sáu tướng, đây là thể đồng thời, dụng trước sau.

2) Hai sinh đại, tiểu có thể đồng thời, dụng cũng đồng thời, chỉ trong một sát-na, lúc đại sinh, sinh ra tiểu sinh, tiểu sinh tức sinh ra đại sinh. Cũng như ngoại đạo lập ra ba gốc: chống, chi, bình, khởi chung một lúc, làm nhân quả lẫn nhau.

Pháp nội nói: “Cũng như bố trúc cũng cùng lúc mà có. Lại, kinh Niết-bàn nói gần một lúc. Kệ đầu, ông đã nói trước có đại sinh, sau có tiểu sinh, nên tiểu không thể sinh đại. Kệ tiếp theo là, nói: trước có tiểu sinh, sau có đại sinh, nên đại không thể sinh tiểu, đây chẳng phải vấn nạn. Trước sau, tự là điều bị quở trách, không đợi Luận chủ phá. Vì đại

sinh ở trước, được năng mà mất chỗ từ. Tiểu sinh ở sau, được chỗ từ mà mất năng, nên trước sau đều bị hai phá khuấy phục. Nay, tiểu sinh từ đại sinh, lúc sinh, thì có thể sinh đại, nên tiểu sinh đủ năng từ hai nghĩa. Đại sinh cũng vậy. Đây là nắm lấy nghĩa rất khẩn cấp để nói rất tinh tường.”

“Đáp: v.v... trở xuống, là phần thứ tư, phá bào chữa:

Kệ đầu, là phá tiểu sinh ra đại của người ngoài.

Kệ tiếp theo là, phá đại sinh ra tiểu của người ngoài.

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại nửa kệ dưới là phá. Nửa kệ trên nhắc lại hai nghĩa: Nếu khi “sinh sinh”, sinh ra. Đây là nhắc lại lúc tiểu sinh từ đại sinh sinh ra, đây là nói về “thể” của tiểu sinh.

Năng sinh ra “bản sinh”: Đây là nhắc lại tiểu sinh, chủ thể sinh ra đại sinh, tức dụng của tiểu sinh. Đại ý nói: Ngay khi tiểu sinh từ đại sinh, sinh, đã có khả năng sinh ra đại sinh; nên từ cái khác sinh, khả năng sinh cái khác, cùng lúc mà có, đủ năng lực từ hai nghĩa.

Nửa bài kệ dưới cũng có hai câu: “sinh sinh” còn chưa có: Đây là nắm lấy tiểu sinh đầu tiên của người ngoài, sinh từ đại sinh, đâu thể sinh ra “bản sinh”, phá chủ thể sinh đại sinh của câu thứ hai kia. Ý phá rằng:

Nếu tiểu sinh có tự thể, thì sẽ không từ đại. Tiểu sinh kia đã từ đại, thì chưa có tự thể. Còn chưa có tự thể thì đâu thể có công dụng sinh ra đại sinh ư? Văn chính là như vậy; tức là đủ, không rườm rà, lại để vào ý khác, mà ký thác văn lai có vấn nạn riêng: Gồm, lý sinh nhau, tất nhiên, chủ thể sinh là “có”, đối tượng sinh là “không”. Nếu cả hai đều “có” tức đều là chủ thể sinh, không có đối tượng sinh. Nếu cả hai đều là “không” thì đều là đối tượng sinh, không có chủ thể sinh. Nếu có chủ thể sinh, đối tượng sinh thì một “có”, một “không”. Nếu được cùng lúc, thì mất chủ thể, đối tượng; được chủ thể, đối tượng, thì sẽ mất cùng lúc. Ông nói cùng lúc này lại có chủ thể, đối tượng, việc này không đúng. Lại hỏi:

“Vì “có” rồi luận về sinh nhau, sinh nhau sau mới “có”. Nếu cả hai pháp đã có rồi, thì không cần sinh nhau. Nếu sau sinh nhau sau mới “có”, thì chưa sinh, chưa có. Tiểu sinh đã được đại sinh sinh thì biết là chưa có, làm sao có thể sinh đại ư? Lại hỏi:

“Tiểu sinh sinh ra đại là vì có “thể” cho nên sinh ra đại, hay vì “thể” không có, nên sinh đại? Nếu vì có “thể” nên sinh đại, thì đối với nghĩa năng sinh sẽ trở thành nghĩa bị sinh hư hoại. Nếu không có tự “thể” mà sinh ra đại, thì tức đối với nghĩa bị sinh, sẽ thành nghĩa chủ

thể sinh bị hoại.

Lại, phá chung rằng: "Đại, tiểu sinh nhau của ông, tức chủ thể, đối tượng không có nhất định, vì chủ thể là đối tượng, tức năng sở không nhất định, vì đối tượng là chủ thể, tức đối tượng không nhất định đối tượng, vì sở là năng tức sở không nhất định là sở vì không nhất định nên tức là không thật có. Phẩm Nhiên, Khả Nhiên chép; nếu pháp có đối đãi, sẽ thành kệ. Cũng như Bách Luận nói: "'Sinh" khả sinh, không thể sinh." Lại, tên gọi đại, tiểu, nghĩa này không lập. Vì sao? Vì trái với tiểu là đại, đại vẫn thành tiểu, vì đại có thể sinh ra tiểu. Nay, tiểu có thể sinh đại này, há không là năng lực vượt qua đại ư?"

Hỏi: "Như đèn có thể tự soi v.v... trở xuống, là phần thứ nhất ở trước, phá xoay vẫn sinh nhau đã xong.

Nay, là phần thứ hai, phá không xoay vẫn sinh nhau. Lại, trước kia, căn cứ môn Pháp Thuyết để phá "sinh". Nay dựa vào môn Thí Thuyết để phá "sinh", tức tất cả sinh tận.

Lại, đầu tiên, chỉ phá "sinh", môn sau, phá cả sáng, tối và "giải", "hoặc" v.v....

Văn, chia làm hai: Kệ đầu là lập; bốn kệ sau, là phá.

Trong lập, nửa bài kệ trên là thí dụ; nửa bài kệ dưới là hợp.

Có lập này, có thể đủ hai nghĩa:

1) Đối tông chỉ. Trên, là phá: "Tiểu đã từ đại sinh, tức không có khả năng sinh đại. Nếu Tiểu kia sinh đại, thì không từ đại sinh. Nay, nói tiểu không do đại mà có thể sinh đại, cho nên lẽ ra có nghĩa sinh nhau.

2) Người này không còn lập đại, tiểu sinh nhau, chỉ nói thể của pháp do tướng "sinh" mà sinh, tướng sinh không lại từ cái khác mà có. Đây là nghĩa của Sa-môn Tức pháp, Tăng-kỳ, Luận Thành Thật, lại là đối tượng mà ngoại đạo lập. Như Bách Luận nói: "Tốt lành tự tốt lành, lại có khả năng làm cho người khác tốt lành. Như đèn tự chiếu sáng, cũng có thể chiếu sáng cái khác.

Trong phần đáp, chỉ phá Thí thuyết mà Pháp thuyết tự mất. Lại, pháp thuyết, sẽ phá sau.

Lại, phá đèn, tức được phá khắp thế gian, ngoại đạo, Đại thừa, Tiểu thừa, phá tự sinh, sinh người khác, chỉ phá nghiêng về một nhà.

Sở dĩ phá đèn, là phá khắp các sư, là vì tất cả mọi người đều thấy có đèn, tức là chấp "có", chấp "có" khởi chấp mắc ở đèn, chiêu cảm nghiệp khổ. Nay, muốn cho chúng sinh thể ngộ đèn rớt ráo "không", tức ái, kiến dứt, sẽ được giải thoát.

Lại, tức khiến chúng sinh thấy Phật tánh, như kinh nói: "Minh và

vô minh, người ngu cho là hai. Người trí rõ biết tánh của chúng không hai. Tánh không hai tức là thật tánh. Nay, vì thể ngộ ánh sáng, bóng tối không hai, nên thấy thật tánh, thật tánh tức Trung đạo, trong nhân phát quán.

Bốn kệ được chia làm hai:

Hai bài kệ đầu, phá ánh sáng đến bóng tối, mà phá được tối.

Hai bài kệ tiếp theo là, phá ánh sáng không đến bóng tối, mà phá được bóng tối.

Hai môn đều có hai: Môn đầu hai:

1) Phá đã trở thành đèn, không thấy bóng tối. Vì không thấy bóng tối, nên không phá tối.

2) Phá đèn mới phát ánh sáng đầu tiên, vì không thấy bóng tối, nên không phá tối.

Lại, kệ đầu, phá chung ánh sáng, vì đèn không thấy bóng tối, nên không phá tối.

Kế là, phá riêng: đầu tiên, là nói vì không thấy bóng tối, nên không phá tối.

Căn cứ bài kệ đầu, chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, nói về hai chỗ: mình và người, đều không có bóng tối của đối tượng phá.

Nửa bài kệ dưới, là kết không có ánh sáng của chủ thể phá. Trong đây, trong ngọn lửa đèn là tự; ngoài ngọn lửa đèn là tha, hai chỗ tự, tha này đều không có bóng tối. Không có bóng tối, thì không có ánh sáng.

Nhà xoay vẫn ở trước, đã được “từ sinh”, tức mất chủ thể sinh; được chủ thể sinh, tức mất “từ sinh”. Tự, tha của nhà không xoay vẫn này đều có lỗi.

“Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phần thứ hai, lập đầu tiên phát ra ánh sáng, có nghĩa soi. Hỏi có hai ý: đầu tiên, chẳng phải hai quan hệ đã sinh, chưa sinh: chưa sinh, thì đã có bóng tối của đối tượng chiếu, không có ánh sáng của chủ thể chiếu. Đã sinh, thì có ánh sáng của chủ thể chiếu, không có bóng tối của đối tượng chiếu. Hai thứ này đều không có nghĩa chiếu.

Chỉ ánh sáng có thể tự chiếu, chiếu cái khác: lập đèn phát ánh sáng đầu tiên. Lúc đèn phát ánh sáng đầu tiên, vì thể ánh sáng chưa đủ, nên bên trong ngọn lửa đèn có bóng tối, ngoài ngọn đèn cũng mờ tối, nên chỗ của tự, tha đều có bóng tối.

Đã có bóng tối của hai chỗ là đối tượng phá, tức có ánh sáng của hai nơi là chủ thể phá, vì thế, nên nghĩa tự chiếu, chiếu cái khác được

thành lập trở lại, mà người ngoài đã lập hai nghĩa của đèn mới phát ánh sáng đầu tiên đều thành. Vì ánh sáng đầu tiên phát ra có thể phá bóng tối dày đặc của hai chỗ: mình, và người. Về sau, ánh sáng khuếch đại, có thể phá tan bóng tối mỏng của hai vị trí mình, người tức là trí thượng thượng dứt “hoặc” hạ hạ; trí hạ hạ dứt trừ “hoặc” thượng thượng. Lúc chưa có chút ánh sáng, đã có bóng tối dày đặc của hai chỗ: mình, người khác, tức là có nghĩa bóng tối. Nếu ánh sáng nhỏ, yếu ớt phát ra, thì bóng tối dày đặc của hai chỗ: mình và người khác tức không có, đây là có nghĩa chiếu của hai chỗ: mình, người khác. Khi ánh sáng rực rỡ chưa sinh, thì đã có bóng tối mỏng của hai chỗ mình, và người khác. Nếu ánh sáng rực rỡ sinh, thì sẽ phá tan bóng tối mỏng của hai chỗ, đây là có nghĩa chiếu sáng, nên lập hai nghĩa của đèn phát ánh sáng đầu tiên đều thành:

1) Đã có thể phá bóng tối dày đặc.

2) Cũng có bóng tối (yếu), đối đãi với ánh sáng sau để phá bóng tối trước.

Lại, bào chữa thẳng bóng tối trước, ông nói: “Vì sao không có bóng tối ư?” Chính vì ánh sáng sanh thì bóng tối diệt. Đây là vì phá, nên nói “không” thôi, chứ chẳng phải không có bóng tối đáng phá!

Trong phần đáp, nửa bài kệ trên, nói đều bác bỏ; nửa bài kệ dưới, chính là phá giải thích chẳng phải.

Dựa vào luận Trí Độ, tạo ra môn “có”, “không” để phá đèn đầu tiên phát ra ánh sáng, tức phá hai nghĩa của người ngoài kia. Đèn đầu tiên, vì không có bóng tối dày đặc, nên không có đối tượng phá, với bóng tối yếu, dừng lại chung, lại vì không thể phá, nên hai nghĩa hỏng!

Kệ nay, nói nghiêng về một bên, vì không thấy bóng tối dày đặc nên không có đối tượng phá.

“Nếu nói là đèn dù không đến bóng tối v.v... trở xuống, là phần thứ hai, hai bài kệ phá nghĩa không đến bóng tối, ánh sáng có thể phá bóng tối.

Sở dĩ có hai kệ này là vì Luận chủ ở trên đã có hai vấn nạn:

1) Nói hai đèn không thấy hai bóng tối.

2) Vì không thấy thì không phá. Người ngoài bị trách là không thấy, mà không bị vấn nạn là không phá, vì tính chất của ánh sáng, bóng tối cách ly, về lý, thì không gặp nhau, dù không gặp nhau, nhưng vẫn có thể phá nhau.

Hai bài kệ được chia làm hai:

Đầu tiên, là tướng, gần, xa quyết định phá. Kế là, sáng, tối, so

sánh đều phá.

Trong mỗi thứ gần, xa, sáng, tối đều có bốn vấn nạn:

Bốn thứ Đầu tiên là:

1) Lấy xa từ gần, không thấy gần mà có thể phá gần, cũng không thấy xa, lẽ ra có thể xa phá.

2) Lấy gần từ xa, không thấy xa, không xa phá, nghĩa là không thấy gần, cũng không phá gần.

3) Trách diên đảo nghĩa không thấy bằng nhau, mà phá gần, không xa phá, thì lẽ ra cũng xa phá không phá gần.

4) Ánh sáng trái với gần, bóng tối cũng trái với xa?

Nếu đều trái thì lẽ ra đều phá. Nếu có phá, không phá, thì lẽ ra có trái không trái. Trong đây, tức gồm phá trí phản chiếu của người thường và nghĩa tự giác ngộ, giác ngộ người. Sự hiểu biết của người thường trái với nghĩa chiếu không đồng: Một rằng, lia một chủ thể chiếu đối với trí, gọi là trí phản chiếu. Nếu phát ra riêng một trí là trí phản chiếu ấy, thì đây là trí chiếu riêng ở trí, chứ không cho là trí phản chiếu. Vì thế, nên như đầu ngón tay tự chạm đầu ngón tay, gọi là phản xúc. Như một con dao tự chặt, thì dao này được gọi là dao tự chặt, đâu được dùng hai con dao phá nhau, gọi là dao tự chặt ư? Nên tạo ra nghĩa của trí phản chiếu không thành.

Lại, trí ban đầu không thể tự biết, đâu gọi là Nhất thiết trí ư? Kế là, nói rằng, tự biết thể của trí, gọi là trí phản chiếu.

Hỏi: “Đã nói tự biết thể của trí, gọi là trí phản chiếu, thì lẽ ra phải có chủ thể chiếu, đối tượng chiếu, tức sẽ trở thành hai thể cảnh, trí. Nếu không có hai chủ thể, đối tượng thì sao gọi là trí phản chiếu ư? Nên nghĩa phản chiếu thành, thì rơi vào hai thể; tránh khỏi hai thể, thì sẽ không có phản chiếu.

Lại, phá nghĩa thường rằng: “Nếu đèn tự chiếu, chiếu người kia thì dẫn đạo, lẽ ra cũng tự dẫn, dẫn người; “giải” cũng đáng lẽ tự đoạn, đoạn người; thức lẽ ra tự nhận thức, nhận thức cái kia.

Lại, người Tỳ-đàm nói có tám cực vi thường đi chung, dù đều có chung, nhưng mỗi cực vi đều tự giữ lấy tánh riêng. Nay, hỏi:

“Lửa không thể làm cho vật thể khác trở thành nóng, lẽ ra cũng không thể đốt vật khác. Lại, nếu sắc không nóng, mà làm cho nóng, thì tánh của sắc chẳng phải “duyên”, lẽ ra làm cho thành “duyên”.

Lại nữa, đèn không nên tự chiếu sáng, chiếu sáng người kia. Đây là sinh ra bài kệ thứ hai, nói về ánh sáng, bóng tối đều quyết định phá, cũng có bốn vấn nạn.

1) “Ánh sáng không thấy bóng tối, mà có thể xa phá bóng tối, lẽ ra cũng bóng tối không thấy ánh sáng mà có thể xa phá ánh sáng.

2) “Bóng tối không thấy ánh sáng, không thể xa phá ánh sáng. Cũng ánh sáng không thấy bóng tối, cũng không thể xa phá bóng tối.

3) Vấn nạn điên đảo: Nghĩa không thấy bằng nhau, mà ánh sáng có thể phá bóng tối; bóng tối không phá ánh sáng, lẽ ra cũng bóng tối có thể phá ánh sáng, ánh sáng không phá bóng tối.

4) Có phá, không phá, tức có trái, không trái. Ý văn của bốn kệ này chứa đựng nhiều. Nay, lại nêu lên đại ý của bốn kệ đó.

Bài kệ đầu, nói ánh sáng sau vì không thấy bóng tối (yếu ớt), nên không thể phá bóng tối.

Bài kệ tiếp theo nói về ánh sáng ban đầu vì không thấy bóng tối thô, nên không thể phá bóng tối thô.

Ý kệ thứ ba, nếu ánh sáng không bắt kịp bóng tối thô, tế, xa, thì không thể xa phá, cũng không thể bắt kịp bóng tối thô, tế gần, cũng không phá gần.

Bài kệ thứ tư, vì bóng tối không gặp ánh sáng, nên không thể phá ánh sáng, tức ánh sáng không gặp bóng tối, cũng không phá bóng tối; tức bốn bài kệ đầu phân biệt ánh sáng không phá bóng tối. Ánh sáng không phá bóng tối, tức không tự chiếu, chiếu sáng vật khác, nên không có nghĩa tự sinh, sinh ra cái khác.

Lại, hai kệ đầu là đoạt phá, vì hai kệ đầu, sau đều nói đã không thấy bóng tối, tức không phá bóng tối. Một bài kệ thứ ba, gọi là phá tung. Nếu ánh sáng có thể phá bóng tối, thì lẽ ra phá tất cả bóng tối xa gần. Bài kệ thứ tư dù nói phá được tối thì lẽ ra tối cũng phá được sáng, nên hai kệ đầu là đoạt phá.

Hai bài kệ sau, cũng phá.

Lại, ba kệ đầu, đều y cứ ánh sáng để nói ánh sáng không thể phá bóng tối. Một bài kệ sau, là nêu bóng tối, để nói nghĩa ánh sáng không phá bóng tối.

Lại, hai bài kệ sau là ý: kệ đầu, nếu ánh sáng phá bóng tối, thì lẽ ra phá khắp tất cả bóng tối. Kệ thứ hai, đoạt bóng tối đã không có lý phá một mảy may ánh sáng, tức ánh sáng đều không có lý phá một mảy may bóng tối.”

Hỏi: “Vì sao phá nghĩa ánh sáng, bóng tối của người ngoài?”

Đáp: “Vì nội, ngoại, đại, tiểu thừa đều nói ánh sáng có thể phá bóng tối, thành hai kiến “hoặc”, giải sáng, tối.

Nay, vì muốn chúng sinh dứt 2, để thể ngộ không hai, nên nhờ

môn Phá “sinh” để phá ánh sáng, bóng tối mà thôi.

Nhân Duyên phá sinh chưa tường tận: phần thứ ba, phá các sự chấp “sinh”, vì người ngoài chấp “sinh” đã nhiều, nên phải lại phá. Hai là, lại chia ra các môn quán phá “sinh”, để cho chúng sinh được thể ngộ vô sinh. Vì dùng môn quán chưa hết, nên gọi chưa tận. Lại ở trên, lược phá “sinh”, nay vì rộng phá “sinh”, nên nói là chưa tận. Lại, vì bệnh chưa hết, nên nói chưa tận. Lại, gần thì tiếp phá đèn sinh: Trên, chỉ phá “thí dụ”, vẫn chưa phá “pháp”, nên nói chưa tận.

- Chín bài kệ được chia ra thành bảy môn:

- 1) Kệ đầu, môn đã sinh, chưa sinh.
- 2) Môn ba thời.
- 3) Môn tịch diệt
- 4) Môn ba đời
- 5) Môn đều quyết định
- 6) Môn “có”, “không”
- 7) Môn diệt, bất diệt.

Bảy môn này y cứ chủ thể phá để đặt tên. Nếu y cứ đối tượng phá để đặt tên, thì môn đầu, phá đã sinh, chưa sinh, cho đến môn thứ bảy, phá diệt, bất diệt sinh.

Nửa trên của kệ đầu, là phá “chưa sinh” nửa bài kệ dưới, là phá môn “đã sinh”. Kệ này phá “tự sinh”, chưa phá sinh” cái khác”. “Tự sinh” là “thể”, “sinh cái khác” là “dụng”, còn không có “tự thể”, đâu có ‘dụng’ ư? Nhưng tự, tha có hai, theo Thập nhị môn, thì dùng “tiểu sinh” tự khởi là “tự”, chủ thể sinh “đại sinh”, “đại sinh” là “tha”. Theo luận Thành Thật v.v...: Thì tướng “sinh” tự khởi là “tự”; thể của pháp từ tướng “sinh” sinh là “tha”. Đã có tự thể, thì không cần “sinh”; chưa có tự thể, thì không thể “sinh”.

- Văn xuôi chia làm sáu đôi:

- 1) Đôi nhắc lại lập.
- 2) Đôi định
- 3) Đôi vấn nạn.
- 4) Đôi kết.
- 5) Đôi quở
- 6) Đôi so sánh.

Chỗ văn, dễ biết.

“Sinh”; chẳng phải sinh; đã sinh: là phần thứ hai, môn ba thời phá.

Sở dĩ có kệ này, là vì gồm có hai nghĩa:

1) Trên dù đã phá môn đã sinh, chưa sinh nhưng e rằng, người ngoài quyết định không chịu, cho rằng, lúc sinh sinh, cho nên, kệ này chia ra đủ ba môn, để trách vô sinh.

2) Vì chỉ bày môn quán thông suốt, người ngoài đối với phẩm ‘khứ lai đã hiểu ba thời không có “đi”, nhưng vẫn chưa biết ba thời là vô “sinh”.

Nay, nói sinh và đi đều là pháp hữu vi. Đã ba thời “không”, “đi”, “sinh” cũng như thế, tức dẫn chứng sự tỏ ngộ ở trước của người ngoài chưa thông suốt, nên chỉ phá “đến” ‘đi”.

Phẩm khứ lai, Lục tình” dùng ba thời để: phá thể của pháp. Nay, dùng ba thời để phá tướng. Kệ được chia làm ba phần:

1) Một chữ “sinh” là nhắc lại.

2) Dùng ba môn để chỉ rõ sai.

3) Chỉ cho phẩm trước.

- Trên, đã nói, nay bác bỏ thẳng.

- Văn xuôi giải thích ba chương, tức ba:

1) Giải thích chữ “sinh” ở trên.

2) Giải thích ba môn, để phá.

3) Giải thích chỉ cho phẩm trước.

“Sinh”, gọi các duyên hoà hợp mà “có”, là giải thích chữ “sinh”. Nói “sinh” này là Nhân Duyên giả gọi là bất sinh, sinh, chứ chẳng phải như “sinh” có tánh nhất định của ông.

“Trong “đã sinh” vì không có tạo tác, nên v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích môn ba thời của kệ. Lại, chia ra làm ba:

1) Phá tóm tắt

2) Phá rộng

3) Kết phá, cũng là nêu, giải thích kết.

Lìa pháp sinh, lúc sinh không thể được: người ngoài cho rằng, pháp dựa vào thời gian mà “sinh”. Nếu thời gian và pháp có hai thể khác nhau, thì có thể được pháp sẽ nhờ vào thời gian, mà thời gian thì không có tự “thể” riêng, thì làm sao nhờ được. Đây là phá “nhân”, “pháp” ý lại vào thời gian của người Số luận. Lại, Số luận chỉ biết nhân “pháp” có thời gian, thời gian không có tự “thể” riêng. Không biết nhờ “thời gian” mà có “pháp”, pháp không có tự thể riêng, nên nay bị Luận chủ đả phá.

Lại, phá Khai Thiện rằng: “Nếu “sinh” là thời gian, thì thời gian không có tự thể, là không có “sinh”. Lại, thời gian dùng “pháp” làm “thể”, “pháp” lại dùng cái gì làm “thể”? Nếu pháp lại có “thể” nữa, thì

vô cùng! Nếu đã vô cùng, thì không có tự “thể”.

“Pháp đã sinh” bất sinh v.v... trở xuống, phần thứ ba, phá rộng ba thời, tức ba môn đầu lại có ba, đó là nêu, giải thích, kết.

“Vì sao? v.v... trở xuống, là giải thích. Gồm có ba vấn nạn:

- 1) Vô cùng
- 2) Không nhất định
- 3) Đoạt lý

Vô cùng: Một vật trải qua vô cùng quả “sinh” gọi là không có tận cùng. Nhưng vật “đã sinh”, không nên lại sinh, ông bèn nói là vật thể “đã sinh”, lại sinh nữa, nghĩa là đã được hai “sinh”, thì lẽ ra sẽ có ba, bốn “sinh”, nên “sinh” không có lúc nào dứt. Nếu sau cùng mới dứt, thì người sau cùng cũng chấm dứt.

“Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá không nhất định, y cứ vẫn chia làm năm:

- 1) Nhắc lại
- 2) Nhất định
- 3) Vấn nạn
- 4) Giải thích
- 5) Kết

Đầu tiên là nhắc lại. Dùng pháp nào sinh? Là nhất định thứ hai.

Sở dĩ có pháp này, gồm có hai nghĩa:

1) Chấp ngược với ý người ngoài. Người ngoài nói: “Tôi nói “sinh” rồi sinh nữa, là từ xưa chưa sinh, nay mới sinh rồi thì gọi là “sinh”, chứ chẳng phải sinh rồi lại sinh. Đây là chưa sinh mà sinh, đâu có vô cùng và lỗi đều so sánh ư?” Vì thế, nên nhắc lại tông chỉ gốc để quyết định: “Ông đối với đã sinh chưa sinh, nhất định lấy pháp “sinh” nào để sinh? Nếu ông nói xưa chưa trải qua sinh, đến nay sinh rồi thì gọi là sinh, thì “sinh” này chính là “chưa sinh mà sinh, là trái với tông chỉ gốc của ông! Nếu muốn dựa vào tông chỉ gốc: “Sinh rồi lại sinh” của ông, thì sẽ rơi vào tội lỗi vô cùng! Nên nói tiến lùi trở thành lỗi.

2) Ý nói: “Phải trải qua một lần “sinh” đầu, gọi là sinh rồi, lại “sinh” lần thứ hai, gọi là sinh rồi sinh. Nay, chỉ trách ở “sinh” lần đầu sinh lần đầu này là “chưa sinh” mà sinh, hay “sinh rồi” sinh ư? Nếu đầu tiên “chưa sinh” mà sinh, thì về sau, cũng “chưa sinh” mà sinh. Nếu về sau “sinh rồi” mà sinh, đương nhiên lần sinh ban đầu lẽ ra cũng thế, mà ông đã lập “đầu tiên chưa sinh mà sinh”, và về sau là “sinh rồi mà sinh”, tức ông tự trái trong một lời nói. Lại, sinh lần đầu cũng không nhất định, vì ông lập sinh lần đầu, sau cùng là “đã sinh” rồi sinh. Xét

ra, “sinh” lần đầu này vốn chưa từng sinh, nay mới sinh, tức là vì chưa sinh mà sinh, nên không nhất định. Lại, đưa ra một thứ trách thẳng: “Vì là “đã” sinh mà sinh hay chẳng phải “đã” sinh mà sinh? Nếu “đã” sinh mà sinh, thì thuộc vô cùng!, nếu chẳng phải “đã” sinh, mà sinh thì sẽ rơi vào “chưa sinh” mà sinh.”

Hỏi: “Người nào chấp “đã sinh” mà sinh ư?”

Đáp: “Tỳ-đàm chép rằng: “Tánh của vị lai là “có”, tức là tánh “sinh rồi” khác với “không”, tức là “đã sinh”, mà còn vị lai, hiện tại nữa, tức là “đã”, nghĩa là vì lại sinh, nên gọi “đã sinh” sinh sinh, nay chính là phá nghĩa này.

“Lại nữa, như đốt v.v... trở xuống, phần thứ ba, đoạt phá. Trước tưng, (thả) tức để cho lỗi vô cùng sinh. Nay, đoạt, tức đều không có “sinh”.

“Như thế v.v... v.v... trở xuống, là phần thứ ba, tổng kết “đã sinh” bất sinh. “Pháp chưa sinh cũng bất sinh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá “chưa sinh” mà sinh.

Lại, chia ra ba thứ khác nhau:

- 1) Phá
- 2) Bào chữa
- 3) Phá bào chữa

- Trong phá có ba:

- 1) Xướng chung bất sinh.

“Vì sao? v.v... trở xuống, là giải thích bất sinh.

“Cho nên v.v... trở xuống, là kết phá pháp bất sinh bất sinh.

- Trong giải thích có ba:

- 1) Dùng “duyên” để gạt hỏi quả.
- 2) Nương danh để trách cứ.
- 3) Vấn nạn trái ngược rộng, dùng “duyên” để gạt hỏi quả:

“Quả đã “chưa sinh” tức “duyên” chưa hợp; “duyên” chưa hợp thì quả làm sao sinh? đây là phá đoạt. Nếu pháp chưa hoà hợp với duyên “sinh v.v... trở xuống, phần thứ hai, nương danh để trách, tức buông mở ra. Nếu gọi “chưa sinh” tức là “sinh”, thì lẽ ra cũng không có “đi” tức là “đi”; không có si, tức là si, vì “chưa” tức là tên khác của “không”, nên lập ra cách phá này.

“Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ ba, nêu rộng, đều so sánh. Đầu tiên, y cứ môn Đại thừa để vấn nạn.

“Không phá hoại La hán v.v... trở xuống, là căn cứ môn Tiểu thừa để vấn nạn. Thở v.v... không có sừng, là y cứ môn thế gian để vấn

nạn.

Ba môn này gồm thấu chung tất cả sự; ba môn này khác: một môn đầu, làm cho người đương sinh, tức thời hiện sinh; hai môn sau, cuối cùng người bất sinh làm cho họ sinh”.

“Hỏi rằng: v.v... trở xuống, là phần thứ hai, bào chữa, được chia làm hai:

1) Tông chánh nghĩa chung cho hai vấn nạn trước của Luận chủ.

2) Kết quả, thông qua phần thứ ba, đều so sánh vấn nạn của Luận chủ.

“Ta nói về pháp “chưa sinh” không được tức “sinh” mà phải chờ đợi duyên hợp, “chưa sinh” mới “sinh”, vì sao trước kia vấn nạn rằng: “Duyên chưa hợp, làm cho quả tức “sinh” ư? Chung cho vấn nạn thứ hai rằng: “Ta không nói “chưa sinh” tức là “sinh”, thì đâu được nói rằng không có “đi”, pháp “đi”, không có si, pháp si ư? đợi duyên “sinh” mới sinh, cũng đợi duyên “đi” hợp mới “đi”. Cho nên, “nếu nói v.v... trở xuống, là phần thứ hai, quả, Luận chủ thông qua vấn nạn thứ ba. Pháp “chưa sinh” có hai thứ:

1) Có duyên hợp tức là sinh, như Bồ-đề v.v... của phàm phu.

2) Pháp chưa sinh, vì không có duyên hợp, nên không được sinh. Như không hoại La hán và sừng hổ v.v..., nên biết pháp “chưa sinh”, “có sinh”, có “bất sinh”, thành thử ông không nên nói: “Tất cả pháp “chưa sinh”, lẽ ra đều sinh.”, cũng không nên nói: “Tất cả pháp đều bất sinh”.”

Hỏi: “Pháp “chưa sinh”, được duyên hợp mới sinh. Đây là nghĩa gì?”

Đáp: “Như Luận Thành Thật nói: “Vị lai sẽ có, nếu được duyên hợp mới khởi, cũng như người Số luận nói: “Tánh “có” sẽ có ở vị lai, đợi duyên hiện tại hoà hợp mới sinh. Hoặc là Pháp sư Linh Vị nói: “Thể của pháp thân “đã có”, chỉ “dụng” chưa viên mãn. Nếu dứt trừ hết phiền não, đều giải thoát, thì Ba-Nhã mới viên mãn.” Lại, như Địa Luận nói: “Thể dụng đầy đủ, vì vọng che lấp, nên không thấy, trừ vọng, sẽ thấy.”

Quang Trạch nói: “Vốn có, như bảy báu dưới giếng, hoàn toàn đồng với Địa Luận.”

Đáp rằng: v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá bào chữa. Dù có đợi duyên hợp mà sinh, lại chia ra ba môn để trách, dễ thấy. Lại, vấn nạn nghĩa xưa rằng: “”Sinh” của ông phải đợi duyên hợp mới có, chưa hợp chưa có. Thể cũng chờ đợi duyên hợp mới có, chưa hợp, lẽ ra chưa

có. Nếu “thể” không đợi duyên mà vốn có, thì “sinh” lẽ ra cũng thể.

“Cho nên, sinh rồi bất sinh”, phần thứ hai, tổng kết “đã”, sinh, “chưa” sanh là vô sinh, tức muốn gồm thấu thời gian “sinh” không là “đã”, sanh chưa sinh. “Đã” sinh “chưa” chưa đã vô sinh, thì lúc sinh, cũng “không” sinh.

“Lúc sinh cũng bất sinh v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá lúc sinh, sinh cũng có bốn vấn nạn:

- 1) Chỉ cho phá trước.
- 2) Phá không có thể.
- 3) Phá hai pháp.
- 4) Phá không có nương tựa.

Một vấn nạn đầu tiên là đoạt, nghĩa là không có lúc sinh, lại đồng với “đã”, sinh “chưa” sinh, tức kệ đầu tiên trong phẩm khứ lai. Đã nêu ra “không” tức thuộc “đã”; chưa nêu ra “không”, thì thuộc “chưa”. Đã nhập “có” thuộc về “đã”; chưa nhập có, thì thuộc “chưa”, nên không có lúc sinh.

“Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá không có tự “thể”: Nếu thời có tự “thể”, thì “pháp” có thể nhờ vào thời gian mà sinh. Nay, nhờ pháp “sinh” nên có thời, thì thời gian không có tự thể, “pháp” sẽ nhờ vào đâu? Đồng với phá không có “thể” của bài kệ thứ hai trong phẩm khứ lai.

“Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá hai pháp v.v... Đã nói là, lúc sinh, thì sinh tức dùng một pháp làm thể của thời; một pháp nhờ vào thời mà sinh, tức rơi vào hai pháp, nên tránh không có tự “thể” trên, tức rơi vào hai thể, đồng với phá hai pháp của phẩm khứ lai.

“Lại nữa, pháp “sinh” chưa phát v.v... trở xuống, là phần thứ tư phá không có nương tựa. Phá không có nương tựa, nghĩa là nếu tránh hai “sinh”, nói là thời gian vô sinh ở trước, tức thời gian không có đối tượng nương tựa. Thời gian không có đối tượng nương tựa, tức không có thời gian. Đã không có thời gian, thì thời gian “sinh” sau lại nương dựa vào đâu? Thành ra tránh hai “sinh”, vẫn rơi vào lỗi “vô sinh”, đồng với phẩm khứ lai, phá kệ phát ra ban đầu. Văn này ít hai phá của phẩm khứ lai.

- 1) Đi một mình.

2) Điều quyết định, mà dẫn đến chấp phá phát ra ban đầu, phá không có đối tượng nương tựa.”

Hỏi: “Vì sao phá kệ phát ra ban đầu để phá ư?”

Đáp: “Bình luận về hai quan điểm của bốn vấn nạn trong đấy, ba

quan điểm trước nói nhờ pháp mà có thời, thời gian không có tự thể, tức không có thời gian, nên không được sinh. Về sau, không nhờ “pháp” mà có thời, cũng là “không” không có thời cho nên không được sinh. Hai cách phá này gồm thấu hết tất cả cách phá, nên chia làm hai.

“Tìm câu như thế”, là phần thứ ba, tổng kết. Phần tổng kết được chia làm bốn:

- 1) Kết pháp vô “sinh” (vô sinh).
- 2) So sánh với trụ, diệt.
- 3) So sánh “thể” của pháp.
- 4) Nêu kệ nhờ cậy.

Hỏi rằng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá Nhân Duyên sinh, tức phá môn vắng lặng. Trước hỏi; kế là đáp.

Hỏi: “Vì tránh ba thời trước, nên lập Nhân Duyên sinh, như Trung giả sư hiện nay v.v..., đã nghe ba luận lập ra môn ba thời để phá, nên trách ba thời mà lập có “sinh”. Cái có khác đã được người Đại, Tiểu thừa lập ra “sinh”, chỉ lập ba thời không bắt kịp nghĩa lập của người ngoài hiện nay?”

Đáp rằng v.v... trở xuống, là hai bài kệ được chia làm hai: Kệ đầu, là phá đoạt; kệ tiếp theo là, phá tủng.

Nửa trên của kệ đầu, là nêu ở trước; nửa bài kệ dưới, là so sánh với sau. Gồm có năm ý:

1) Quở chung người ngoài: “Các thứ lập “sinh” của ông không thành, nay không nên lập lại.

2) Lời nói mê: “Ông lập các duyên hợp với thời có “sinh”, vẫn là thời gian thứ ba. Vì sao tránh ba thời gian ư?”

3) Nhân Duyên không lia ba thời, phá ba thời xong, tức phá Nhân Duyên xong, vì sao lại lập?

4) Ông tránh khỏi ba thời, thì rơi vào vô vi, vì trong vô vi không có “sinh”.

5) Ông muốn tránh ba thời mà “sinh”, tức “sinh” không có ba thời. Vì thời là không, há có pháp?

Văn xuôi nói: “Đầy đủ, không đầy đủ: Đầy đủ là “đã có”; chưa đầy đủ là chưa có. Đầy đủ là thời sinh; không đầy đủ là thời chưa sinh, cho nên lại phá đồng với sinh.

“Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ hai, phá tủng. Phá tủng, nghĩa là trên đoạt không cho có Nhân Duyên sinh, nay dẫn cho ông có Nhân Duyên sinh, thì cũng rơi vào vắng lặng. Lại, trên đã là lời nói mê, nay là nghĩa mê, nghĩa Nhân Duyên không như ông đã nói. Đại, Tiểu,

nội ngoại nếu nghe Nhân Duyên liền nói, là không có tự tánh, mà chấp có “sinh” hư giả này. Nay, theo sự giải thích của Chư Phật, Bồ-tát thì không như vậy. Nếu xưng Nhân Duyên sinh, tức vô sinh vô sinh, bất sinh; vô chân, không chân; không có trung, bất trung, nên không có dấu vết, không có xứ sở, tức trình bày chánh Nhân Duyên, phá tà Nhân Duyên. Một bài kệ này là tông chỉ lớn của Phật pháp, cần phải lưu tâm. Nay, nêu lên đại ý, nghĩa là nếu ông hiểu pháp Phật là Nhân Duyên, thì phải biết Nhân Duyên sinh rốt ráo vắng lặng. Nếu không như vậy thì không biết nghĩa Nhân Duyên. Đây là lời nói tiến lùi nhằm quyết định được, mất của Phật pháp.

Kệ chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, là nói về nhân quả vắng lặng.

Nửa bài kệ dưới, là nói về thời gian, pháp vắng lặng.”

Hỏi: “Nhân Duyên sinh làm sao vắng lặng?”

Đáp: “Người khác nói: “Nhân Duyên sinh là thế đế, vắng lặng là chân đế. Trong Nhân Duyên vắng lặng, lại khởi hai chấp chân, tục.” Nay, nói Nhân Duyên sinh rõ ràng mà thường vắng lặng. Như nhờ năm ngón tay mà có nắm tay, nắm tay không có tự tánh. Nếu có tự tánh thì không nên nhờ các ngón tay. Nắm tay kia đã do các ngón tay, tức vô tự tánh. Nếu có nắm tay tự có thể có nắm tay, thì người khác dùng nắm tay đối với nắm tay là tự, tức là chỉ cho nhà người khác. Đã không có nắm tay thì tự cũng không có nắm tay của người khác, hợp mình, người khác làm chung. Nhưng vì mình, và người là “không”, nên chung tức là “không”.

Ba thí dụ này nói nắm tay không được có nhân. Nay, nhờ các ngón tay có nắm tay, thì sao lại là vô nhân? Nên biết nắm tay này không là mình, không là người, không chung, không phải không có nhân, tức nắm tay rốt ráo là không. Vốn không thấy nắm tay là “có”, vì sao lại nói là không, thêm bốn quan điểm này, tức biết nắm tay rõ ràng mà bốn quan điểm dứt; bốn quan điểm dứt mà nắm tay rõ ràng, nên nói pháp do Nhân Duyên sinh, tức là tánh vắng lặng.

Nửa bài kệ dưới nói về thời gian, và pháp vắng lặng: nửa bài kệ trên là nói “thể” của pháp đối tượng sinh là vắng lặng; thể của pháp lại nhờ tướng “sinh” kiêm nhờ thời gian, nên một pháp sinh, phải có đủ ba.

Là vì nửa bài kệ dưới nói tướng “sinh” và thời gian cũng vắng lặng. Vắng lặng, nghĩa là nhân tướng đối tượng, nên có tướng chủ thể là Nhân Duyên, vì Nhân Duyên nên vắng lặng. Nhờ pháp nên có thời,

thời tức là vắng lặng.

Vấn xuôi có ba: Đầu tiên, là giải thích nửa bài kệ trên, “cho nên trong kệ v.v... trở xuống, là giải thích nửa bài kệ dưới, so sánh đồng với nửa bài kệ trên.”

“Dù ông v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kết quả.

Giải thích nửa bài kệ trên, chia làm bốn:

Đầu tiên, chính là giải thích:

“Như nhờ chỉ v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nêu việc để làm, thứ ba, là dẫn giả dụ đốt cháy có thể đốt cháy để biểu thị rõ.

“Cho nên v.v... trở xuống, là phần thứ tư, tổng kết.

Đây đã là tông chỉ lớn của Phật pháp, nay y cứ trên thân để làm, khiến cho phiền não được thanh tịnh, tức được đạo quả, và thông suốt khắp tất cả kinh Đại thừa. Như Nhân Duyên của năm ấm vì hoà hợp nên có chúng sinh. Nếu chúng sinh có tự thể thì tức là không nhờ năm ấm mà thành. Đã nhờ năm ấm mà thành, tức không có tự thể. Vì không có tự thể, nên chúng sinh tức rốt ráo “không”. Nhưng vì vốn đối với chúng sinh “có”, nên nói chúng sinh “không”. Chúng sinh chưa từng “có” thì đâu được nói chúng sinh “không”. Nếu nói chúng sinh là “không”, là “có”, thì có thể nói chẳng phải “không”, chẳng phải “có”. Cuối cùng không hề có hai, làm sao có hai thứ chẳng phải, nên biết Nhân Duyên chúng sinh xưa nay bốn quan điểm dứt, đây là cảnh dứt. Có chúng sinh “có” thì có thể sinh tâm có “ngã”. Chúng sinh chưa từng có, làm sao sinh tâm “có” ư? Cho đến chúng sinh chưa từng bốn quan điểm, thì đâu khởi tâm của bốn quan điểm, tức biết ngoài không có tướng bốn quan điểm; trong không có tâm của bốn quan điểm. Ngoài không có tâm của bốn quan điểm mà trong số luận không có, ở ngoài không có tâm bên tướng của số luận, ở tâm kia đã vắng lặng, bao la, rộng lớn, tức là Niết-bàn. Nên, chúng sinh Nhân Duyên rõ ràng tức là đại Niết-bàn.

Kinh Pháp Hoa nói các pháp từ xưa đến nay vắng lặng, tức là Niết-bàn, ngày nay cũng vậy.

Như thế, trải khắp tất cả pháp, tức là pháp không thể chỉ bày, vì tướng mạo ngôn từ vắng lặng. Nhưng tức Diệu Pháp Liên Hoa chỉ có nhất cực này, gọi là nhất đạo thành tịnh. Chư Phật dùng đạo này làm thân, nên gọi là pháp thân, tức thân không có sinh, diệt, bậc chí nhân dùng đạo này làm tuổi thọ, tuổi thọ không có tử chung, tức một bộ Pháp Hoa. Vì mất một đạo thanh tịnh này, nên có sáu đường lằng lằng. Vì chúng sinh mất gốc, từ đây lưu truyền ra tất cả giáo, gọi là kinh Vô lượng Nghĩa, lại tức là luận Trung quán. Chúng sinh rõ ràng vắng lặng,

tức là Trung; thể ngộ chúng sinh xưa nay vắng lặng tức là Quán, vì chúng sinh mà giảng nói, tức là Luận. Lại, tức ba Ba-Nhã, chúng sinh vốn vắng lặng, tức là thật tướng Ba-Nhã. Như đây mà thể ngộ, nghĩa là quán chiếu Ba-Nhã. Vì chúng sinh nói tức văn tự Ba-Nhã. Lại, là năm tánh Niết-bàn, chúng sinh rõ ràng xưa nay vắng lặng, tức Phật tánh của cảnh quả. Như đây mà thể ngộ, nghĩa là tánh của quán trí, liễu đạt đầy đủ, tức tánh quả Bồ-đề. Lụy phiền đều vắng lặng, tức là quả tánh của quả. Đã gọi vắng lặng, tức là nói vắng lặng, quên lo nghĩ, đâu có cảnh, trí, và trí đoạn, tức chánh tánh trung đạo. Lại, là bốn trí của Pháp Hoa, chúng sinh rõ ràng, xưa nay vắng lặng, tức Như lai trí. Chúng sinh vắng lặng rõ ràng, tức là Phật trí; nhậm vận mà biết, gọi là tự nhiên trí. Không từ thầy được, tức vô sư trí. Lại là cha mẹ của pháp thân. Hiểu rõ chúng sinh vắng lặng, tức là mẹ Ba-Nhã, chúng sinh vắng lặng, tức cha Phương tiện. Phật ba đời do Ba-Nhã này mà sinh. Một câu nhân thức Nhân Duyên, chung khắp tất cả Phật pháp.”

Hỏi: “Văn xuôi nói: “Vắng lặng, gọi không có đây, không có kia, vô tướng, là thế nào?”

Đáp: “Chúng sinh đã không có tự thể, rốt ráo “không”, thì đối với ai là người kia? Nếu có chúng sinh, thì chúng sinh ở đây có thể đối với người khác là kia!, nên nói “không có đây, không có kia”. Vì không thể dùng lời nói để miêu tả tướng mạo của chúng sinh, nên nói vô tướng.

Dứt đường ngôn ngữ: Chúng sinh dứt bốn quan điểm, không thể dùng bốn quan điểm để nói chúng sinh. Diệt các hí luận: chúng sinh đã dứt bốn quan điểm. Bốn quan điểm ái luận, và bốn quan điểm kiến luận không được sinh, tức là dứt “hoặc” và nghĩa đại sám hối.

Lại, ái kiến tức là Nhân Duyên, cũng là bốn dứt xưa nay, từ chỗ nào sinh ư?

Hỏi: “Nhân Duyên đã như vậy, vì sao không nói ngay”

Đáp: “Luận này nêu phẩm Nhân Duyên. Luận Thập Nhị môn, đầu tiên, nêu môn Nhân Duyên, ý ở đây. Lại hỏi:

“Phẩm này, đầu tiên sao không nói ngay?”

Đáp: “Vì trước phải phá các chấp thật tánh xoay vần và không xoay vần của người ngoài, rốt ráo không sót, mới được lược chỉ bày tướng Nhân Duyên. Niền hiệu Đại nguyện năm thứ tư lại soạn một thể để giải thích. Như nhờ năm ngón tay có nắm tay, nắm tay không có tự thể, nếu có tự thể, tức không nên nhờ các ngón tay, nhờ các ngón tay mà có nắm tay, nắm tay không có tự thể, tức không có nắm tay, nên nắm tay rốt ráo “không”. “Không” này tức là Nhân Duyên “không”.

“Không” có tự thể, không nên nhờ nhân mà có. Vì nhân có cho nên “không”, “không” có tự thể; vì không có tự thể, nên không có “không”. Nhân vì “không”, “hữu”, nên có “vừa không”, “vừa hữu”. Như nhờ “không”, mà có, có vô Tự thể nhờ có nên không không vô tự thể, tức vô “không”, vô hữu, do “không”, mà có nên phi “không”, phi “hữu”. Nếu không nhân đúng há được có sai? nên chẳng phải không có tự thể, “đúng thì không sai, nên Nhân Duyên nắm tay xưa nay bắt “không”, có bốn quan điểm. Bốn quan điểm bắt tức bốn tâm đoạn, bốn ngôn diệt. Phật không thể đi, Phật không thể đến. Trong không có danh tướng, vì chúng sinh tùy nơi chốn để nói. Hoặc tạo ra thật tướng, pháp thân, trung đạo, Ba-Nhã v.v....

Đại Sư Hưng Hoàng thường dùng Nhân Duyên để kiến lập lời nói làm đầu. Nay, lại gặp việc, phải nhận thức Nhân Duyên, thì gặp việc đều vắng lặng, tức gặp việc đều là đạo, đạo xa vời lắm thay!” Nên vẫn xuôi nêu chỉ, vải, quần áo rõ ràng mà không có một sợi chỉ nào để mặc. Ngủ trên chiếu rõ ràng mà không có một cọng lác nào để nằm. Việc người xúc chạm, đều tương ứng với thật tướng.”

Hỏi: “Nhất định có sự khác nhau giữa ba đời: là thứ tư, phá “sinh” của ba đời. Người ngoài vì đã nghe nói Nhân Duyên sinh là vắng lặng, nên không nắm bắt nữa, lại lập có tánh. Người ngoài đầu tiên lập tánh, phá tánh xong, bèn lập Nhân Duyên.

Trên, đã phá Nhân Duyên. Nay lại lập tánh. Đến ba pháp này, vì quay về tông chỉ, nên tất cả lập nghĩa không lìa tánh, giả. Vả lại, về mặt đạo lý, lẽ ra, trước phá tánh, sau phá giả, mà đây trước phá giả, sau phá tánh, đủ chứng tỏ bệnh điên đảo không có thứ lớp căn bản!

Người ngoài tranh luận với Luận chủ về Nhân Duyên. Luận chủ nói:

“Nhân Duyên sinh là tánh vắng lặng.” Người ngoài nói:

“Nhân Duyên sinh chẳng phải tánh vắng lặng, nên vị lai có tánh, mà vì Nhân Duyên giả nên “sinh”, há là vắng lặng, là rốt ráo “không”. Đã rốt ráo “không”, thì làm sao có thể sinh? nên biết có tánh sinh, sau đó nhờ duyên sinh. Lại, căn bản có tánh, về sau mới nhờ duyên, nên nay lại lập căn bản. Kinh Niết-bàn cũng có lời nói này nên nói “pháp hữu lậu vì có tánh “sinh”, nên “sinh” có thể sinh pháp vô lậu, vì vốn không có tánh “sinh”, nên “sinh” không thể sinh.

Nhất định có sự khác nhau giữa ba đời: Nếu rốt ráo vô “sinh” thì lẽ ra không có sự khác nhau giữa ba đời. Đã có sự khác nhau giữa ba đời, thì có “sinh”, có “chưa sinh”, vị lai là “chưa sinh”; duyên hợp thì

có “sinh”.

Người Số luận nói: Tánh của vị lai “có”; việc hiện tại “có”, thì thâm chế phục quá khứ “có”.

Luận Thành Thật: “Thể của “đến”, “đi” là “không”, mà có nghĩa “từng”, “sẽ”. Hiện tại là hiện đang có, mà có nghĩa sẽ “không”.

Kệ được chia làm hai:

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại nửa bài kệ dưới là phá: “Vị lai đã khác, “không” đã có ra “hữu”, tức “đã” là “sinh” xong, đâu cần hiện tại lại sinh ư? Nếu vị lai khác, “không” vị lai có ra “hữu”, tức là nghĩa hai đời “không” lại mất đi tông nghĩa. Nếu cho là “không”, “không” há có thể sinh ư?”

Người Số luận phá người Luận Thành Thật: “Nếu “thể” vị lai là “không” thì “đã sinh” ở nghĩa mà “thể” bất sinh. Sau cùng, một có tự sinh; một là vô chung bất sinh. Nếu đều sinh, tức là đều “có”, “có” thì vô “sinh”.

Văn xuôi hỏi rằng: “Vị lai dù “có”, nhưng chẳng phải như tướng hiện tại, nghĩa là nói vị lai là có tánh, không như việc hiện tại có, vì tướng hiện tại, nên nói “sinh”: Vì việc chánh kiến hiện tại là có, nên nói là “sinh”, tức biết tánh vị lai là “có”, không được nói “sinh”?”

Đáp: “Tướng hiện tại “không” trong vị lai: Đây là nói rất ráo không có tướng hiện tại trong vị lai, đây tức là xưa “không”, nay “có” là “sinh”, sao lại nói: “Vị lai là “có”, nên được “sinh” ư? Nếu có tướng hiện tại trong vị lai, thì không gọi vị lai, lại hỏi:

“Nếu trong gỗ đã có tánh lửa, tánh là nghĩa không sửa đổi được, xưa nay thường có, thì làm sao thay đổi tánh thành sự? Nếu không thể thay đổi ở duyên, thì cho dù có hợp, sau cùng vẫn không thành sự. Lại trong gỗ không có sự lửa, trong nước cũng “không”, tức lẽ ra đều sinh, đều không sinh?”. Lại hỏi:

“Đã có tánh lửa, lẽ ra cũng có tánh duyên. Nếu dùng duyên sự phát ra lửa sự, thì lẽ ra cũng dùng tánh duyên để phát ra lửa tánh. Lại, sự nhân nơi tánh, tánh lại nhân gì? “Lại, nữa, ông cho rằng v.v... trở xuống, là thứ năm, lại phá tự sinh, sinh cái khác. Sở dĩ có cách phá này, là vì có bốn nghĩa:

1) Trên chỉ phá tự sinh của người ngoài kia, chưa phá sinh cái khác. Trong phá tự sinh mà có các bài kệ, nghĩa là đầu tiên, dùng môn “đã”, sinh chưa sinh để phá tự, không thọ “đã” sinh, “chưa sinh”, nghĩa là vì lúc sinh, sinh, nên y cứ môn ba thời để phá. Môn ba thời, phá không lập, tức là nêu Nhân Duyên để bào chữa. Giữ chắc Nhân Duyên

không lập, lại giữ lấy nghĩa tánh của ba đời để bào chữa. Đến đây là phá ba đời của người ngoài kia, khởi đầu là phá nghĩa tự sinh đã xong, nên nay, kế là, phá tha sinh.

2) Tự sinh, sinh cái khác là nghĩa của Đại Chúng bộ, nên trong Bà sa chép: “Tăng-kỳ nói: “như đèn tự chiếu sáng, chiếu sáng cái khác. Thể của tâm tự biết, biết người khác; tướng “sinh” tự sinh, sinh cái khác, cho nên, nay phải lại phá.

3) Sư Thành Thật nói: “Tướng “sinh” không lại là tướng giả, nên là tự sinh, mà vì thể của pháp năng sinh, nên là sinh cái khác, cho nên phá lần nữa.

4) Vì muốn biểu thị rõ vì điên đảo rối loạn khởi, nên phải phá rối loạn.

- Hai bài kệ được chia làm hai:

1) Bài kệ đầu, nhắc lại mà trách

2) Kệ thứ hai, lập hai quan hệ để vấn nạn.

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại nửa bài kệ dưới, chính là trách tướng “sinh”. Tướng “sinh” đã là thể của pháp năng sinh, thì cái gì lại sinh ra tướng sinh ư?

Nửa trên của kệ thứ hai, cho là tướng pháp theo nhau “tức” là rơi vào vô cùng. Nửa bài kệ dưới, đem tướng của pháp “theo”, pháp “tức”, rơi vào tự nhiên, cho nên lập ra hai quan hệ này để phá: Chính là dùng nghĩa tự trái nhau của người ngoài, tướng “sinh”, có thể tự sinh pháp, không thể tự sinh, nên gây ra hai lỗi này. Lại nữa, môn thứ sáu, pháp “có” không nên sinh, dùng môn “có”, “không” này để phá, tức là phá chung tất cả, lại lại phá tự sinh, sinh cái khác.

“Lại nữa v.v... trở xuống, là phần thứ bảy, dùng môn diệt, bất diệt để phá.

Từ trước đến đây đã y cứ vào môn “sinh” để phá sinh. Nay, dựa vào môn “diệt” để phá sinh, cũng lại phá tự sinh, sinh cái khác.

Nửa bài kệ trên, y cứ “không” sinh của nghĩa diệt để phá bốn tướng đồng thời của người Số luận.

Nửa bài kệ dưới phá bất diệt, có sinh, phá bốn tướng khác thời, tức là nghĩa của thí dụ bộ.

Lại, nửa bài kệ trên, phá thể đồng thời của người Số luận; nửa bài kệ dưới, là phá dụng trước, sau.

“Nếu nói ngay khi sinh dụng, chưa có dụng “diệt”, tức ngay lúc sinh chưa có tướng “diệt”.

Nếu ngay khi “sinh” đã có tướng “diệt”, thì ngay lúc sinh đã có

“dụng” diệt. Ông nói “diệt” nâng đỡ tướng sinh, tạo nên sự giúp đỡ cho sinh. Nay, thấy tướng “diệt”, chính là sức của nhà “sinh”, vì hại “sinh”, nên nói không có pháp bất diệt: khi Thể của pháp ông khởi, thì thường đi chung với tướng “diệt”, đâu có pháp bất diệt ư?”

Hỏi: “Nếu không có sinh thì lẽ ra có trụ v.v... trở xuống, phần thứ hai, phá trụ, trước hỏi; kế là đáp. Hỏi có ba nghĩa:

1) Đã không cho có “sinh”, thì lẽ ra có trụ.

2) Đây là đối với vô mà lập “có”, bởi “sinh” đã là “vô sinh nên lẽ ra là “có”.

3) Trên đã y cứ “sinh” để bào chữa cho “sinh”. Nay, nêu trụ, để bào chữa cho “sinh”. Phá cũng vậy.

Trên, đã y cứ vào môn “sinh” để phá sinh. Nay, y cứ môn “trụ” để phá “sinh”.

Đáp: “Có bốn kệ, được chia làm ba:

1) Môn ba thời

2) Kệ y cứ “diệt”, “bất diệt”.

3) Môn tự, tha.

Sở dĩ kệ có ba môn, là vì đầu tiên, ngay nơi “trụ” mà phá “trụ”; kế là, y cứ “diệt” để phá “trụ”; thứ ba, y cứ vào môn “sinh” để phá “trụ”.

Ba chỗ tìm “trụ” không thể được, tức sự trụ đã dứt hết. Không có “sinh”, làm sao có “trụ”? có bốn nghĩa:

1) Dùng môn đối đãi nhau để phá: “Đã không có “sinh” để đối đãi thì làm sao nói “trụ”?”

2) Phá “trụ” vì chứng tỏ không có “sinh”, nên vô “sinh”, tức vô “trụ”.

3) Y cứ trong ba đời để tìm “trụ”, “sinh” không thể được, tức là không có “sinh”, vì người ngoài nói có tướng “trụ” từ vị lai đến hiện tại, vì tướng “sinh” sinh ra “trụ” này, nên “trụ” là đối tượng sinh. Dưới không có sinh, làm sao “diệt” cũng vậy?

4) Tìm “sinh” không được “sinh”, tức là “như”; tìm “trụ” không được “trụ”, tức là “như”. Vì “như” không có hai, nên “sinh”, “trụ” không khác. “Như” chúng sinh, “như” Phật, vì “như” không có khác nhau, nên chúng sinh, và Phật không khác.

Kế là, hai kệ nói “diệt”, “bất diệt” để phá “trụ”, được chia làm hai:

1) Y cứ “diệt”, “bất diệt” để phá.

2) Bài kệ giải thích nghiêng về.

Nửa dưới của bài kệ đầu, nói không có pháp bất diệt, làm sao pháp không “diệt” mà được “trụ”? Kệ đầu dễ hiểu.

Kệ thứ hai rằng: “Tất cả pháp đều là tướng già chết: Già là tướng “dị”; tử là tướng “diệt”. Lúc có hai tướng “sinh”, “trụ”, thì có hai tướng “dị”, “diệt”. Vì với “dị” “diệt” đều cùng khởi, nên nói vô thường, thường theo đuổi. Nếu vậy, há được nói có “trụ”, “không” “diệt” ư? nên, lúc “diệt” có “trụ” được khởi chung, là rơi vào lỗi trái nhau. Lúc “trụ”, không có “diệt”, là cố sức khởi chung của lỗi trái nhau tiến lùi, rơi vào chỗ thua.

“Trụ” không trụ tự tướng v.v... trở xuống, là phần thứ ba, phá tự, tha:

Nửa bài kệ trên, chính là phá tự, tha. Nửa bài kệ dưới, chỉ cho đồng với thuyết “sinh” mà nói. Tự tướng trụ là nghĩa của nhà không xoay vần, là đối tượng chấp của Luận Thành Thật, Tăng-kỳ. Trụ tướng “dị” là nghĩa của nhà xoay vần, là đối tượng chấp của A-tỳ-đàm.

Nửa bài kệ dưới, chỉ cho đồng với “sinh”: Trong phá “sinh”, trước, đã phá đủ hai nhà xoay vần v.v.... Nay, dùng để so sánh với “trụ”.

Văn xuôi có bốn:

1) “Nhắc lại vì trụ tự tướng v.v... trở xuống, là phần thứ hai, nhất định chia làm hai.

“Đều như vậy v.v... trở xuống, là phần thứ ba, đều bác bỏ.

“Nếu trụ tự tướng, phần thứ tư, lập vấn nạn. Phá trụ tự tướng có ba:

1, Nói về lỗi thường. Pháp không cần tướng “trụ”. Pháp đã là thường trụ, thì không còn do “trụ”, tức là không từ “duyên”, nên cũng là thường.

Trụ “Nếu “trụ” tự tướng, là phần thứ hai, lấy pháp đều phá: Nếu tướng tự trụ, tức “pháp” cũng không cần tướng.

“Như mắt v.v... trở xuống, là phần thứ ba, đoạt lý: Tất cả pháp không có tự trụ.

“Nếu trụ tướng “dị” v.v... trở xuống, là phá trụ tướng “dị”, được chia làm hai:

1 Vô cùng, vì pháp không tự “trụ”. Đã từ “trụ” được “trụ”, tức “trụ” lại từ “trụ”, tức tránh khỏi ba lỗi trên. Tránh khỏi ba lỗi trên: Vì lại từ “trụ”, tức là vì từ “duyên”, nên tránh khỏi “thường”. “Trụ” đã từ “trụ”, “pháp” cũng do “trụ”, cố sức đều lầm quyết định lỗi. “Trụ” không tự “trụ”, như mắt không tự thấy. Cố gắng đoạt lý, dù cố sức ba lỗi, mà rơi vào vô cùng, để thấy.

Lại nữa, thấy pháp sinh tướng “dị”, là phần thứ hai, lập không nhất định để phá, giải thích câu này, nghĩa là chẳng phải một. Nay, nêu thẳng ý chính. Đây là lập tướng xoay vần: Tránh khỏi lỗi vô cùng ở trên. Cho nên, nay phá.

Bào chữa rằng: “Nếu đại trụ từ tiểu trụ; tiểu trụ lại do tiểu trụ, có thể là vô cùng, mà lại do đại trụ trụ nơi tiểu trụ, cho nên, không có lỗi vô cùng.

Pháp “dị”, nghĩa là đại trụ. Tướng “dị”, nghĩa là tiểu trụ. Tiểu trụ đã là tướng chủ thể đối với đại trụ mà vì “khác” với đại trụ, nên gọi tướng “dị”. Đại trụ là tướng đối tượng của tiểu trụ mà “khác” với tiểu trụ, nên gọi là pháp “dị”.

Hỏi: “Vì sao đều gọi “dị”?”

Đáp: “ Nhà lập tám tướng, cho là tám tướng đều có tự thể, nên gọi là “dị”. Nay, nói thấy pháp “dị” sinh tướng “dị”, nghĩa là mắt thấy đại trụ sinh ra tiểu trụ, không được không nhân pháp “dị” có tướng “dị”, tất nhiên, do đại trụ mới sinh tiểu trụ. Đây, đều là nêu nghĩa của người ngoài.

“Vì tướng “dị” không nhất định: Tiểu trụ không thể tự “có”, mà vì do đại trụ mới “có”, nên gọi là không nhất định. Tiểu trụ còn không thể tự “có”, do đại trụ mà “có”, thì do đâu có thể trụ nơi đại trụ ư? Lại, không thể tự có, đã không có tự thể, thì không có tiểu trụ, vậy lấy gì để trụ đại trụ ư? Nếu nêu thể của pháp để phá tướng thì pháp “dị” là thể của pháp tướng đối tượng. Tướng “dị”, nghĩa là tướng “trụ”. Thể, tướng đối lẫn nhau có chủ thể, đối tượng không đồng, nên đều gọi là “dị”. Nay, tướng “dị” còn do thể của pháp mà “có”, không thể “tự có”, thì đâu thể trụ nơi thể của pháp ư? Vì là phá thể, chứ chẳng phải là văn giải thích chính.”

Hỏi: “Không có “trụ”, lẽ ra có “diệt” v.v... trở xuống, là phần thứ ba, kể là phá “diệt”. Giải thích tướng “diệt” có hai nhà

1) Rằng, hiện diệt nói diệt.

2) Ứng diệt nói diệt.

Nhưng hiện diệt nói diệt, sẽ rơi vào lỗi trái nhau, bởi lúc “sinh” thì có “diệt”, nên nếu ứng diệt nói diệt, thì đó là văn của Luận Thành Thật.

3) Pháp hữu vi đều ở hiện tại. Nếu ứng diệt, tức là hai tướng ở hiện tại, mà “diệt” ở vị lai, nên đều chẳng phải.

Phá “diệt”, bảy kệ được chia làm hai:

Một vòng của bốn kệ đầu phá “diệt”; kể là, ba kệ lại một vòng

phá “diệt”. Bốn bài kệ, tức bốn:

- 1) Môn ba thời phá diệt.
- 2) Môn Trụ, Bất trụ phá diệt..
- 3) Y cứ cùng lúc, khác lúc mà, phá “diệt”.
- 4) Y cứ môn đối đãi nhau mà phá diệt.

Hai bài kệ đầu và bài kệ thứ tư, nói môn đối đãi nhau, đều dễ thấy, không cần giải thích.

Hỏi: “Pháp đã diệt là “diệt”, vì sao nói rằng, pháp đã diệt không diệt?”

Đáp: “Người ngoài chấp tướng “diệt” là “có”. Nay, pháp đã diệt là “diệt” của không vô đã vô diệt thì diệt đối tượng diệt nào? Nên nói rằng: “Pháp đã diệt, bất diệt”.

“Pháp này ở vào thời điểm này v.v... trở xuống, phần thứ ba, phá một lúc khác lúc.

Nửa bài kệ trên, là nhắc lại một, phá một; nửa bài kệ dưới, là nhắc lại “khác”, phá “khác”. Pháp này, nghĩa là nay ký thác một pháp, vả lại, y cứ năm ấm tạo tác của Luận Thành Thật, pháp này nghĩa là pháp của tâm thức. Ở vào lúc này, chính là khi thức nhận lấy pháp thật, không ở vào lúc này diệt, nghĩa là đã chính là khi thức này nhận lấy pháp thật, làm sao được khi thức tâm diệt ư?

Pháp này ở vào lúc khác, đây là lúc tưởng lấy giả danh, chẳng phải lúc nhận lấy pháp thật, nên gọi lúc khác. Đã là khi tưởng chấp giả danh, thì làm sao được nói thức diệt ư? Vì chẳng phải lại là lúc thức chấp lấy pháp thật, nên không được nói thức diệt.

Như thế, dứt vô minh, tạo ra minh, biến Kim cương thành Phật, đồng thời lập hai quan hệ để trách.

Sư Luận Thành Thật nói: “Kim cương có nghĩa thật pháp tức diệt giả danh nối tiếp nhau, tức chuyển thành Phật. Vì đủ hai nghĩa chuyển, diệt, nên dùng hai nghĩa hiện nay để trách diệt: Diệt không được “diệt”, chuyển cũng vậy.

Sư Nhiếp Luận đều chấp chuyển, diệt, cũng dùng hai nghĩa này để trách, tức nghĩa tất cả không được.

“Lại nữa, nếu pháp là “có”, là vòng thứ hai, dùng ba bài kệ để lại phá “diệt”. Kệ đầu, là nói về thể của pháp là “có”, không được nói tướng diệt, vì có tướng “diệt”, tức thể của pháp chẳng phải có. Lại, nếu có một mảy may vật là “có”, tức có tự thể, thì là thường, mà thường, thì làm sao lại có diệt? Không có tự thể, tức không có vật, thì diệt đối tượng diệt nào?

Bài Kệ thứ hai nói thể của pháp là không chẳng có, cái vô sở diệt. Nếu đã “có” đối tượng diệt, thì chẳng được gọi là “không”. Hai bài kệ này nêu thể của pháp để phá tướng.

Bài Kệ thứ ba, nêu tướng “sinh” để phá tướng “diệt”. Dùng hai quan hệ xoay vần, không xoay vần của tướng “sinh” để trách đã không thành, tức “diệt” cũng như vậy, đều dễ thấy rõ.

“Lại, sinh, trụ, diệt không thành v.v... trở xuống, là phần thứ hai của phẩm này, kết phá.

Từ trước đến đây, phần thứ nhất, là phá ba tướng. Nay, phần thứ hai, phá thể của pháp, đầu tiên của phẩm sinh khởi như.

Nửa bài kệ trên, là nói vì tướng chủ thể là không có, nên không có tướng đối tượng; nửa bài kệ dưới nói vì hữu vi là “không”, nên không có vô vi, tức rốt ráo không. Vì tướng chủ thể là “không”, nên tướng đối tượng là “không”, có bốn nghĩa.

Pháp “tức” nói tướng, tướng “không”, thì pháp “tức” không. Pháp “dị” nói về tướng, tướng “không”, thì không có đối tượng đối đãi, cũng không có “pháp”.

3) Dùng “pháp” so sánh với tướng, tìm tướng không có từ đâu, “pháp” cũng vậy.

4) Sáu phẩm đầu tìm “pháp” “không”, nay tìm “tướng” cũng “không có”.

Nửa bài kệ dưới, nói hữu vi là “không”, nên vô vi cũng “không”, cũng là pháp “tức”, pháp “dị”.

Nếu vì hai thể vô vi, tức dùng môn đối đãi nhau để phá: Nếu nói không có ba tướng hữu vi, thì không có vô vi, như Luận Thành Thật đã nói, dùng môn “tức” nhau để phá: vì hữu vi “không”, nên vô vi tức “không”.

3) Vô vi so sánh với hữu vi: Tìm hữu vi đã “không”, tìm vô vi cũng vậy.

4) Trên, đã nói không có vô vi, như phẩm Lục chủng. Nay, nói không có hữu vi.

Bài kệ này giải thích hữu vi trong kinh là “không”; vô vi “không” thì dễ thấy.

Văn xuôi chép rằng: “Dùng lý để tìm cầu: Phương Quảng bàn bạc nhiều về tất cả pháp không có sinh diệt. Đây là tà kiến, là không có sinh diệt. Nay, chánh quán này tìm kiếm không thể được, nên nói “dùng lý”.

Như thuyết trước đã nói không có pháp vô tướng, nghĩa là trong

phẩm Lục chủng này, bài kệ thứ hai nói là pháp vô tướng tất cả chỗ “không”.

Sở dĩ nói lên lời này là vì e người ngoài nói: “Dù rằng không có ba tướng, nào ngại gì nói về thể của pháp ư? Cho nên, nay nói không có pháp vô tướng:

Trên, đã phá tướng tức biết không có thể của pháp.

Hỏi: “Nếu sinh, trụ, diệt, rốt ráo là “không”, vì sao trong luận có tên gọi?

- Phần thứ hai, đoạn lớn.

Từ trước đến đây, phá “có” ba tướng: Nay một bài kệ phá “không” ba tướng. Lại, trên phá “thể” của pháp, nay phá danh tự, hợp với thể của danh rốt ráo “không”. Trước hỏi, kế là đáp. Ở đây không dẫn kinh, cũng chẳng phải luận Tỳ-đàm, Thành Thật. Trên đều dẫn đã xong, và lại phá xong.

Nay nói rằng: “Nếu là vô vi tất cả “không”, thì sao lời nói trong miệng có tên gọi này ư? Nếu đều là “không” thì lẽ ra không có đối tượng nói. Đã có đối tượng nói, thì chẳng nên không có?”

Đáp: “Như người nằm mộng, trong miệng cũng nói các danh tự mộng, huyễn, há có thể nói “có” ư?

2) Từ trước đến đây, đã nói trong luận tìm ba tướng chẳng phải có. Nay, nói ba tướng chẳng phải “không”, như huyễn hoá mà “có”, há có thể nói “không”? Trước kia, đã phá chấp “có”; nay phá chấp “không”. Trước đây, đã phá năm trăm bộ, lập ba tướng là “có”. Nay, phá Phương Quảng và các tà kiến, nói “không” ba tướng, tức là nói lên nghĩa Trung đạo. Lại, trên là Trung đạo, tức trung trước giả; nay là giả danh, tức giả sau trung. Gọi Trung đạo, nghĩa là tìm tánh nhất định sinh, diệt, vì rốt ráo không thể được, nên nói “vô sinh”, “vô diệt”, cho gọi là Trung đạo. Vô sinh, vô diệt, vì giả gọi sinh diệt, nên nên là giả danh, phải trước phá tánh sinh diệt, sau đó, mới được nói giả gọi sinh, diệt.

Lại, từ trước đến đây, đã nói về nghĩa tánh “không”, tìm tánh sinh diệt này không thể được, nên là “không” tánh, tức trung đạo thế đế. Nay, nói sinh diệt như huyễn hoá, tức là Nhân Duyên “không”, tức sở hữu “có”, “không” huyễn, hoá này, gọi là Nhân Duyên “không”, tức trung đạo chân đế.

Lại, từ trước đến đây, là phá bệnh. Nay, là hội kinh. Nếu trong luận hoàn toàn phá không có gì, thì trong kinh sao lại nói có ba tướng ư? Cho nên giải thích rằng: “Luận phá chấp “có”, cho nên nói “không” mà trong kinh nói “có”, tất nhiên là ‘có’ như huyễn hoá.”

Hỏi: “Vì sao y cứ phẩm này để nói phá, trình bày ư?”

Đáp: “Một vòng quán hạnh đã xong, nên nói phá, trình bày. Từ “Từ phá Nhân Duyên xong. Cuối ba tướng về sau là phá. Nay, một kệ tóm tắt nói, trình bày. So sánh tướng này với ba tướng trước, đã như huyễn, mộng, cho đến bốn duyên, “đến”, “đi”, sáu tình, năm ấm v.v... đều đồng mười dụ.

Lại, ý chính tứ trước đến nay, là hiển bày rõ thật. Nay, là khai thị quyền.

Hiển bày rõ thật: nói Phật ba đời mười phương đều vì chúng sinh chỉ bày rõ một đạo thanh tịnh, cũng gọi là rốt ráo “không”, cũng gọi Như, pháp tánh, thật tế v.v....

Nay, nói rốt ráo “không”, vì Đại, Tiểu thừa, trong, ngoài đều có sở đắc, nên phải dùng rốt ráo “không” để rửa sạch chúng. Nay, nói khai thị quyền, nghĩa là trong kinh nói có ba tướng, bốn duyên v.v..., đều là phương tiện tùy duyên nói “có” pháp này. Lại, từ trước đến đây đã nói “không”, nghĩa là chỉ nói “có”, là vì không có đối tượng có, nên là nghĩa “có”, “không”. Nay, nói “có”, nghĩa là chỉ không có cái có sở hữu, tức “không” nghĩa “có”.

Trong đây, nói huyễn, mộng, nêu huyễn, dẫn chứng sự không thật trong tỉnh giác của chúng sinh; dẫn mộng là dẫn chứng sự hư trong mộng của chúng sinh.

Dụ ngôi thành càn-thát-bà: Người căn cơ chậm lụt Tiểu thừa chỉ có dụ cây chuối v.v.... Nay, vì căn nhạy bén của Đại thừa, nên nói chỉ bày rốt ráo “không” của Tiểu thừa. Dùng Thành càn-thát-bà, dụ cho nhân của chủ thể thành, quả của đối tượng thành, đều là không. Sở dĩ nêu ba dụ, là vì dụ cho ba tướng”.

Hỏi: “Người khác cũng nói: “Ba giả của thế đế đồng với huyễn hoá, so với huyễn hoá này có khác gì không?”

Đáp: “Chúng sinh tin cái thấy trong trạng thái tỉnh giác là thật, những gì thấy trong mộng là giả. Nay, muốn mượn đối tượng không thật mà chúng sinh tin để dụ cho cái thật mà chúng sinh đã tin, để cho cái thật mà chúng sinh tin đồng với với cái giả mà chúng sinh đã tin, mà thật đã chẳng phải thật thì còn có cái gì không thật? Nên Pháp sư La-thập dùng mười dụ để khen rằng: “Mười dụ để thể ngộ “không”, “không”, tất nhiên, đối đãi với dụ này. Mượn lời nói để hội ý, ý đều không có chỗ hội. Đã được ra khỏi lưới dãi, trụ ở không có đối tượng trụ này.

Văn xuôi chia làm hai:

1) Đáp sâu câu hỏi trên.

“Như huyễn v.v... trở xuống, giải thích văn kệ. Đầu tiên lại chia làm hai: Trước, nêu cả hai được, mất.

“Người hiền, thánh v.v... trở xuống, nói ba tướng. Ý trước lại chia làm hai: đầu tiên, nêu cả hai được, mất. Ba tướng không có quyết định: là nêu được.

“Phàm phu v.v... trở xuống, là nêu mất. Nghĩa là có tự “thể” riêng, nhất định hữu vi; nhất định vô vi, trước sau, cùng lúc v.v... đều do quyết định có ba tướng, đối với cái “có”, lại xảy ra tranh luận.

Các Hiền, Thánh v.v... trở xuống, là giải thích được, mất, tức đáp câu hỏi trên, trên hỏi: “Ba tướng đã không có gì, vì sao trong luận nói danh tự của ba tướng ư?” Cho nên nói rằng: “Vì muốn ngăn đảo thường, nên nói ba. Nếu đảo thường đã dứt ba, cũng không giữ lại, thì đây cũng là vì ngăn ba, nên nói ba, chẳng phải nói ba, bèn có ba. Như Luận Trí Độ nói: “Dùng tiếng ngăn tiếng, chứ chẳng phải tìm tiếng.”

Lời nói đồng: là đồng nói ba tướng. Tâm khác của phàm phu: phàm phu nói ba, nghe ba, lập ra ba hiểu biết; chẳng biết không ba là ba, cũng chẳng biết ba, là không ba; vì chẳng biết không ba là ba, nên không có phương tiện thật tuệ. Vì không biết ba, là không ba, nên không có thật tuệ phương tiện. Đã không có hai tuệ, há có bốn trí: tự nhiên, Vô Sư v.v... ư? Cho nên, phàm phu vì chỉ có vô minh, nên không thấy Phật tánh, không có thường, lạc, ngã, tịnh. Bậc Thánh nói ba, biết là không ba, mà ba, cũng biết ba, là không ba, đủ bốn trí. Vì không còn vô minh, nên thấy Phật tánh, có thường, lạc, ngã, tịnh. Sở dĩ nói rằng đồng ngữ, khác tâm, nay bậc Thánh đồng với lời nói của phàm phu, cũng làm cho phàm phu biết không ba mà ba, ba, không là ba, đủ bốn trí, nhập tri kiến Phật, được thành Phật.

Ba tướng đã thế, bốn duyên cho đến ba luận, tất cả kinh Phật, tất cả luận đều cần bốn trí này để nhận thức các pháp. Lại, một thứ phương ngôn: “Tâm thánh ở bốn dứt, lời nói đồng với phàm phu, nói ba. Sở dĩ đồng với phàm nói ba, là vì muốn cho phàm phu thể ngộ bốn dứt. Bốn dứt: vốn không hề có ba, thì đâu có không ba, đó là bốn quan điểm.

Không nên có vấn nạn: “Ông hoàn toàn không nên vấn nạn: “Nếu không có ba thì vì sao nói ba ư?”

“Như huyễn v.v... trở xuống, giải thích về ba dụ của kệ, tức ba. “Phàm phu phân biệt v.v... trở xuống, là phần thứ hai, kết chung được, mất. Lại, kết gập thành càn-thát-bà. Mặt trời mọc, trong ít gian rồi bèn lặn mất. Hợp rằng: “Như phàm phu phân biệt là “có”; người trí tìm “có”, tức “không”, chính vì phân biệt, nên phân biệt như mặt trời mọc.