

HT. THÍCH THIÊN SIÊU dịch giải

TRUNG LUẬN

(MADHYAMA-KA-SASTRA)

Bồ-tát Long Thọ tạo luận
Phạm chí Thanh Mục thích
Cưu-ma-la-thập Hán dịch

LỜI GIỚI THIỆU

Trung luận nói rõ là Trung Quán luận. Trung quán đồng nghĩa với chính kiến trong tám chi chánh đạo.

Thật tướng các pháp vốn là duyên khởi vô tính, luôn luôn vắng lặng bình đẳng, siêu việt hết thấy tướng, không vướng vào nhị biên có, không, sinh, diệt v.v... nên gọi là Trung, là Trung đạo. Ngài Tăng Duệ gọi là lý Trung thật. Ở Phẩm Nghiệp nói xa lìa đoạn kiến, thường kiến v.v... gọi là Trung.

Quán là lấy trí tuệ chọn chính quán sát chánh pháp duyên khởi trung đạo thật tướng ấy, gọi là Quán.

Như vậy, cảnh sở quán của trí tuệ chọn chính là lý duyên khởi trung đạo trung thật, siêu việt hết thấy tướng.

Luận là ngôn luận thuyết minh lý trung đạo, trung thật, nên gọi là Trung luận.

Bồ-tát Long Thọ (Nàgàrjuna) làm luận để thuyết minh lý trung đạo thật tướng bằng cách quán sát trực tiếp các pháp, phân tích, so sánh, đối chiếu giữa các mặt của mỗi pháp để tìm ra thật tính của nó, cuối cùng chỉ thấy các pháp do các duyên mà hiện hữu, không pháp nào có thật tính, do đó Ngài phá bỏ, phủ định hết thấy kiến chấp sai lầm đối với trung đạo thật tướng; không luận đó là kiến chấp sai lầm chung của mọi người, hay kiến chấp sai lầm của ngoại đạo, hay của các học giả trong bộ phái Tiểu thừa, Đại thừa Phật giáo.

Đối với thật tướng các pháp là siêu việt hết thấy tướng, lại sinh ra tà kiến chấp các pháp thật có sinh, diệt, thật có đoạn thường, một khác, đến đi, trôi,

mở v.v... và khởi lên phiền não, tạo nghiệp chịu khổ theo tà kiến chấp thủ ấy. Nếu phá bỏ được các kiến chấp sai lầm đối với thật tướng, thì thật tướng hiện ra trước trí tuệ chánh quán, giải thoát tất cả vương mắc, đau khổ.

Nếu các chấp kiến đều bị phá bỏ, phủ định, vậy thật tướng ấy có bị phá bỏ, phủ định không? - Thật tướng siêu việt hết thấy tướng, vậy thì có tướng gì đâu để phủ định, phá bỏ.

Như vậy tất cả đều trống rỗng, có cũng bị phủ định, không cũng bị phủ định, không có gì là hiện hữu phải không? Có hiện hữu chứ. Đó là hiện hữu pháp duyên khởi siêu việt các tướng, cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh, cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt. Như trong kinh Tiểu Không thuộc Kinh Trung Bộ Phật dạy: "Thuở xưa và nay Ta nhờ an trú không, nên an trú rất nhiều, ví như lâu đài Lộc Mẫu này không có voi, bò, ngựa, không có vàng bạc, đàn ông đàn bà tụ hội, và chỉ có một cái không phải không, tức là sự nhất trí (ekattam có nghĩa là nhất thống, giải thích) do duyên chúng Tỳ-kheo. Và cái gì không có mặt ở đây, vị ấy xem cái ấy là không có. Nhưng đối với cái còn lại, ở đây, vị ấy tuệ trí "cái kia có, cái này có". "Cái này đối với vị ấy là như vậy, thật có, không điên đảo, sự thực hiện hoàn toàn thanh tịnh không tính".

Cùng theo nghĩa ấy, trong luận này có bài tụng "các pháp do duyên sinh, là không, là giả danh, là nghĩa trung đạo" và ngài Trí Giả Tổ sáng lập Tông Thiên Thai ở Trung Quốc đã dựa vào đó mà lập ra ba quán là không quán, giả quán và trung quán.

Bồ-tát Long Thọ trước tác Trung luận gồm 27 phẩm (chương) 446 bài kệ, mỗi bài 4 câu, mỗi câu 5 chữ. Ở Ấn Độ các bản luận giải thích như Vô Úy luận, có người cho là do ngài Long Thọ trước tác; có bản Luận Thích của Phật Hộ dựa theo Vô Úy luận mà làm ra; có bản Hiển Củ luận của Nguyệt Xứng, có Bát Nhã Đăng luận của Thanh Biện, có Thích Luận của An Huệ, đều dựa theo Phật Hộ mà làm ra v.v... Các bản giải thích Trung luận được dịch ra Hán văn là Trung luận của Phạm Chí Thanh Mục (Pingala (Milanetra) Hán dịch âm là Tân-già-la, dịch nghĩa là Thanh Mục), do ngài Cưu-ma-la-thập dịch, 6 cuốn. Bản Thuận Trung luận của Bồ-tát Vô Trước, do Cù Đàm Bát-nhã-lưu-chi đời Nguyên Ngụy dịch, 2 cuốn. Bản Bát-nhã Đăng Luận Thích của Bồ-tát Phân Biệt Minh, do Ba La Phả Mật Đa La đời Đường dịch, 15 cuốn. Bộ Đại thừa Trung Quán Thích luận của Bồ-tát An Huệ, do An Dung Tịnh v.v... dịch, 9 cuốn.

Bản Trung luận của Phạm Chí Thanh Mục giải thích, La Thập dịch rõ và gọn hơn các bản Hán dịch kia, lâu nay được chú ý nhiều (nhiều học giả xưng tán bản sơ giải Trung luận của ngài Nguyệt Xứng (CandraKirti rất tiếc bản này chưa được dịch sang Hán văn). Ở đây tôi dịch theo bản Trung luận của Phạm Chí Thanh Mục thích, La Thập dịch. Tôi cố gắng dịch sát nghĩa theo bản Hán dịch của ngài La Thập hầu giúp các vị muốn đọc được toàn văn trước tác Trung luận của ngài Long Thọ, thay vì chỉ đọc đôi bài nghiên cứu, trích giảng Trung Luận mà thỉnh thoảng mới xuất hiện trên sách báo.

Trong bản dịch này, phần chữ đậm lớn là nghĩa các bài kệ do ngài Long Thọ trước tác; phần chữ nhỏ là nghĩa các lời giải thích của Phạm Chí Thanh Mục; những câu chú thích trong ngoặc đơn, xen ở giữa các lời giải và phần tóm tắt ở cuối mỗi phẩm là của người dịch.

Bản dịch này chắc không tránh khỏi những điều sai sót. Hy vọng tương lai sẽ có bản dịch khác tốt hơn của các vị khác.

Vậy kính giới thiệu đến quý vị độc giả có duyên với Trung luận.

Phật lịch: 2545
Dương lịch: 01-08-2001.

THÍCH THIỆN SIÊU

PHẨM I: QUÁN VỀ NHÂN DUYÊN

(Gồm 16 bài kệ)

**Chẳng sinh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng đoạn,
Chẳng một cũng chẳng khác,
Chẳng đến cũng chẳng đi.
Nói lên được pháp nhân duyên ấy,
Khéo diệt trừ các thứ hý luận
Tôi cúi đầu kính lễ Phật, đã thuyết
Nhân duyên cao nhất trong các thuyết.**

Hỏi: Vì có sao tạo luận này ?

Đáp: Vì có người nói: "Vạn vật từ trời Đại-tự-tại sinh". Có người nói: "từ trời Vĩ-nữu sinh". Có người nói: "từ sự hòa hợp sinh". Có người nói: "từ thời sinh". Có người nói: "từ thể tính sinh". Có người nói: "từ biến hóa sinh". Có người nói: "từ tự nhiên sinh". Có người nói: "từ vi trần sinh". Có các sai lầm như vậy, bị rơi vào vòng tà kiến, chấp: vô nhân, tà nhân, đoạn, thường v.v... và chấp ngã, ngã sở, không hiểu được Chánh pháp. Phật muốn đoạn trừ các tà kiến ấy để làm cho hiểu được Phật pháp, nên trước hết đối với hàng Thanh văn, Phật nói mười hai nhân duyên, sau lại vì những người đã tu tập hành trì, có tâm trí lớn, có khả năng lãnh thọ giáo pháp thâm sâu, Ngài mới đem pháp Đại thừa, nói rõ thật tướng của pháp nhân duyên là "hết thấy pháp chẳng sinh chẳng diệt, chẳng một chẳng khác v.v..., rốt ráo không, không có gì của chính nó. Như trong kinh Bát-nhã ba-la-mật nói: Phật bảo với Tu-bồ-đề: Bồ-tát khi ngồi ở đạo tràng, quán mười hai nhân duyên như hư không, không thể cùng tận. Năm trăm năm sau Phật diệt độ; vào thời tượng pháp, con người căn tính trở nên ám độn, chấp đắm sâu các pháp, đi tìm tướng quyết định thật có của mười hai nhân duyên, năm uẩn, mười hai nhập, mười tám giới. Không hiểu thâm ý của Phật mà chỉ chấp vào văn tự, nghe trong pháp Đại thừa nói "nghĩa rốt ráo không", nhưng không biết vì nhân duyên gì mà không, liền sinh tâm chấp kiến và nghi ngờ: "Nếu tất cả rốt ráo không, thời làm sao phân biệt có tội phước báo ứng; và như vậy sẽ không có thế đế, và đệ nhất nghĩa đế?". Chấp

thủ tướng không ấy, nên khởi lên lòng tham đắm, sinh ra nhiều điều sai lầm đối với nghĩa rất ráo không. Vì những lý do như vậy, nên Bồ-tát Long Thọ tạo Trung luận này.

**1. Chẳng sinh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng đoạn,
Chẳng một cũng chẳng khác,
Chẳng đến cũng chẳng đi.**

2. Nói lên được pháp nhân duyên ấy,

Khéo diệt trừ các thứ hý luận. (1)

Tôi cúi đầu kính lễ Phật, đã thuyết (2)

Nhân duyên cao nhất trong các thuyết.

Với hai bài kệ tán thán Phật này là đã nói tóm tắt Đệ nhất nghĩa đế.

Hỏi: Các pháp vô lượng, có gì chỉ lấy tám việc chẳng sinh, chẳng diệt v.v... để phá?

Đáp: Pháp tuy vô lượng, song lược nói tám việc cũng đủ tổng phá hết thấy pháp.

Chẳng sinh là, bởi vì các luận sư có nhiều chủ trương khác nhau về tướng sinh. Có người nói nhân và quả một thể. Có người nói nhân và quả khác thể, hoặc cho trong nhân trước có quả, hoặc cho trong nhân trước không có quả, hoặc cho quả chính tự thể sinh, hoặc cho do cái khác sinh, hoặc cho do tự và tha cộng sinh, hoặc cho tự nhiên sinh, không có nguyên nhân. Những thuyết nói về tướng sinh của vạn vật như vậy, không đúng. Việc ấy sau sẽ nói rộng. Vì tướng sinh nhất định không thể có được, nên nói chẳng sinh.

Chẳng diệt là, nếu không có sinh thì đâu có cái gì diệt. Vì không có sinh diệt nên sáu việc kia cũng không có.

Hỏi: Không sinh không diệt đã tổng phá hết thấy pháp, có gì còn nói thêm sáu việc kia ?

Đáp: Vì để thành tựu ý nghĩa chẳng sinh chẳng diệt. Có người không lãnh nhận nghĩa chẳng sinh chẳng diệt, mà chỉ tin nhận nghĩa chẳng thường chẳng đoạn. Nếu đi sâu vào nghĩa chẳng thường chẳng đoạn là nhập vào nghĩa chẳng sinh chẳng diệt, vì có sao ? Vì các pháp nếu thật có, thì không thể không có,

trước có mà nay không, ấy tức là đoạn, nếu trước sẵn có tính, ấy tức là thường. Thế nên nói chẳng thường chẳng đoạn, liền nhập vào nghĩa chẳng sinh chẳng diệt.

Có người tuy nghe nói bốn môn chẳng sinh chẳng diệt, chẳng thường chẳng đoạn, phá trừ các pháp, song còn bốn môn khác là một, khác, đến, đi có thể thành lập các pháp, việc ấy không đúng. Nếu nhân và quả nhất thể, thời không có tương tục nhau. (Nhất thể thì trước sau như một, đâu phải tương tục từ nhân tới quả). Sau đây sẽ mỗi mỗi phá bác. Thế nên tiếp theo nói chẳng một, chẳng khác.

Có người tuy nghe nói sáu môn chẳng sinh chẳng diệt, chẳng thường chẳng đoạn, chẳng một chẳng khác, phá trừ các pháp, song còn do hai nghĩa đến và đi ra, thành lập các pháp. *Đến* là cho rằng các pháp đến từ trời Tự Tại, hoặc thể tính hoặc vi trần v.v... *Đi ra* là đi ra trở về lại chỗ cũ.

Lại nữa, vạn vật không có sinh, vì sao ? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian chính mắt thấy kiếp ban sơ lúa chẳng sinh, vì sao ? Vì lia ngoài lúa trong kiếp ban sơ thời lúa hiện nay không thể có được. Nếu lia lúa trong kiếp ban sơ mà có lúa hiện nay mới gọi là có sinh ra, song kỳ thật không như vậy. Thế nên *chẳng sinh*.

Hỏi: Nếu chẳng sinh thời có thể diệt ?

Đáp: *Chẳng diệt*, vì có sao ? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian chính mắt thấy trong kiếp ban sơ lúa chẳng diệt, nếu diệt thời nay không thể có lúa, song kỳ thật có lúa. Thế nên chẳng diệt.

Hỏi: Nếu chẳng diệt thời có thể thường ?

Đáp: *Chẳng thường*, vì sao ? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian chính mắt thấy vạn vật chẳng thường, như khi hạt lúa mọc mầm, thời hạt lúa biến hoại. Thế nên chẳng thường.

Hỏi: Nếu chẳng thường thời có thể đoạn ?

Đáp: Chẳng đoạn, vì sao ? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian chính mắt thấy vạn vật chẳng đoạn, như từ hạt lúa có mầm, từ mầm có cây liên tục. Thế nên chẳng đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thời vạn vật là một ?

Đáp: Chẳng một, vì sao ? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian chính mắt thấy vạn vật chẳng một, như hạt lúa không làm mầm, mầm không làm hạt lúa. Nếu hạt lúa làm mầm, mầm làm hạt lúa mới là một, song kỳ thật không như vậy. Thế nên chẳng một.

Hỏi: Nếu chẳng một thời có thể khác ?

Đáp: Chẳng khác, vì sao ? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian chính mắt thấy vạn vật chẳng khác. Nếu khác thời có sao phân biệt đây là mầm lúa, cành lúa, lá lúa mà không nói đây là mầm cây, cành cây, lá cây. Thế nên chẳng khác.

Hỏi: Nếu chẳng khác thời có thể có đến ?

Đáp: Chẳng đến, vì sao ? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian chính mắt thấy vạn vật không đến. Như mầm trong hạt lúa không từ đâu đến. Nếu đến thời mầm ấy phải từ chỗ khác đi đến trong hạt lúa, như chim đến đậu trên cây, song kỳ thật không như vậy. Thế nên chẳng đến.

Hỏi: Nếu chẳng đến thời có thể có đi ra ?

Đáp: Chẳng đi ra, vì sao ? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian chính mắt thấy vạn vật chẳng đi ra. Nếu có đi ra, thời có thể thấy mầm từ hạt lúa đi ra, như rắn từ trong hang ra, mà kỳ thật không như vậy. Thế nên chẳng đi ra.

Hỏi: Tuy ông đã giải thích ý nghĩa chẳng sinh chẳng diệt v.v... song tôi muốn cho nghe luận thuyết của người tạo luận ?

Đáp rằng:

3. Các pháp không sinh ra từ chính nó, cũng không sinh ra từ cái khác, cũng không sinh ra từ chính nó và từ cái khác cộng lại, cũng không

phải tự nhiên sinh, không do nhân duyên, thế nên biết các pháp vốn vô sinh.

Không tự sinh là vạn vật không sinh ra từ chính tự thể nó, mà nhất định phải chờ đủ các nhân duyên mới sinh ra.

Lại nữa, nếu pháp sinh ra từ chính tự thể nó, thì một pháp có hai cá thể, một là sở sinh, hai là năng sinh. Nếu không cần các nhân, chỉ từ chính tự thể nó sinh ra, thì thành ra không có nhân duyên và sinh ra lại sinh nữa, không cần nhân duyên, thì sinh sinh mãi vô cùng.

Vì tự không có, nên tha cũng không có, vì sao ? Vì có tự nên mới có tha. Nếu không sinh từ chính nó, thì cũng không sinh từ cái khác, *nên không tha sinh*.

Tự và tha cộng sinh, thì bị hai lỗi là lỗi tự sinh và lỗi tha sinh như trên.

Nếu tự nhiên không có nguyên nhân mà có vạn vật sinh, thế thì là thường, việc ấy không đúng, vì không có nhân thì không có quả. Nếu không có nhân mà có quả, thì có thể làm việc bố thí, giữ giới lại bị đọa địa ngục, mà làm mười điều ác, năm tội nghịch lại được sinh cõi trời, vì không có nguyên nhân.

Lại nữa,

4. Giống như tự tính của các pháp, không ở trong các duyên (điều kiện tương quan), vì không có tự tính, nên tha tính cũng không.

Tự tính của các pháp không có sẵn ở trong các duyên (tức các điều kiện tương quan) chỉ do các duyên hòa hợp lại nên có được tên gọi là pháp này pháp kia. Tự tính chính là tự thể. Trong các duyên không có tự tính, vì tự tính trong các duyên không có, nên không tự sinh. Tự tính không có nên tha tính cũng không có, vì sao ? Vì nhân nơi tự tính mà có tha tính ; tha tính đối với cái khác, thì cũng là tự tính, nếu phá tự tính tức là phá tha tính. Thế nên không thể từ tha tính sinh. Nếu phá nghĩa tự tính sinh, tha tính sinh, tức là phá nghĩa tự tính tha tính cộng sinh. Còn nói vô nhân sinh, tức sinh ra không có nhân do, thì có lỗi lớn. Nói có nhân sinh còn bị phá, huống gì nói vô nhân sinh. Ở trong bốn cách tự sinh, tha sinh, cộng sinh, vô nhân sinh trên, tìm tướng sinh không thể có được. Thế nên nói vô sinh.

Hỏi: Học giả A-tỳ-đàm nói: Các pháp từ bốn duyên sinh, nay có sao nói không sinh ?

Bốn duyên là gì:

5. Nhân duyên và thứ đệ duyên, sở duyên duyên và tăng thượng duyên, chỉ do bốn duyên ấy sinh ra các pháp, không còn có duyên thứ năm.

Tất cả duyên đều gom vào trong bốn duyên. Do bốn duyên ấy vạn vật được sinh khởi. Nhân duyên là chỉ cho hết thảy pháp hữu vi. Thứ đệ duyên là chỉ cho tâm tâm sở pháp quá khứ, hiện tại; trừ tâm tâm sở pháp tối hậu của vị A-la-hán quá khứ, hiện tại. Sở duyên duyên và Tăng thượng duyên là chỉ cho hết thảy pháp.

Đáp:

6. Quả từ duyên sinh ra hay từ phi duyên sinh ra, trong các duyên ấy đã có sẵn quả, hay trong các duyên ấy vốn không có quả.

Nếu bảo có quả thời quả ấy từ duyên sinh ra hay từ phi duyên sinh. Nếu bảo từ duyên sinh ra thời trong duyên ấy đã sẵn có quả hay không sẵn có quả. Cả hai đều không đúng. (cứ cái gì từ cái nhân khác sinh ra, thì gọi là quả)

Vì sao ?

7. Nhân pháp ấy sinh ra quả, nên pháp ấy được gọi là duyên, vậy nếu quả khi chưa sinh, sao không gọi pháp ấy là phi duyên.

Các duyên không có quyết định, vì sao ? Nếu quả chưa sinh thời khi ấy không gọi nó là duyên. Chỉ như việc con mắt thấy sắc, vì từ nơi sắc duyên mà sinh ra quả là trông thấy, nên gọi sắc là duyên. Như vậy duyên sở dĩ thành duyên là do nơi quả, vì quả có sau mà duyên có trước. Nên nếu khi chưa có quả thì đâu được gọi là duyên, như cái bình do đất nước hòa hợp nên có bình sinh ra, vì thấy bình nên biết đất nước là cái duyên của bình, vậy nếu khi bình chưa hiện ra, sao không gọi đất nước là phi duyên. Thế nên biết quả không từ duyên sinh; duyên còn không sinh, huống gì phi duyên.

Lại nữa,

8. Quả trước đã có sẵn ở trong duyên, hay trước không có sẵn ở trong duyên, cả hai trường hợp đều không thể có được, vì nếu quả trước không có sẵn thì duyên ấy làm duyên cho cái gì, còn nếu quả trước đã có sẵn thì cần gì phải có duyên.

Trong duyên trước chẳng phải có quả chẳng phải không có quả. Nếu trước đã có quả, thời không gọi là duyên, vì quả đã có trước rồi. Nếu quả trước không có sẵn ở trong duyên, thời cũng không gọi là duyên, vì nó không sinh ra vật gì khác.

Hỏi: Đã tổng phá hết thấy nhân duyên, bây giờ muốn nghe lý lẽ phá mỗi mỗi duyên ?

Đáp:

9. Nếu quả chẳng phải có sẵn trong duyên sinh ra, chẳng phải không có sẵn trong duyên sinh ra, cũng chẳng phải có sẵn và không có sẵn trong duyên sinh ra. Như vậy, đâu được nói có nhân duyên.

Nếu từ duyên sinh ra quả, thời phải có ba loại là hoặc đã có quả, hoặc không có quả, hoặc có và không có quả, như trong bài kệ trước đây nói: Ở trong duyên nếu trước đã sẵn có quả, thời không nên gọi là sinh, vì đã có trước rồi; nếu trước không sẵn có quả, thời không thể nói là sinh, vì trước đã không có. Như vậy thời duyên và không duyên giống nhau, (vì dù có duyên hay không có duyên, quả cũng không sinh). Trước đã có và không có quả cũng không sinh, vì là có và không có, tức là nửa có nửa không, cả hai đều có lỗi. Lại có và không có trái nhau, không có và có trái nhau, đâu được trong một pháp mà có hai tướng có và không có trái nhau. Theo ba loại như vậy tìm tướng sinh của quả pháp không thể có được. Làm sao nói có nhân duyên. (Phật thường dạy các pháp do nhân duyên sinh, sao đây lại phủ nhận nhân duyên sinh? - Phật dạy pháp do nhân duyên sinh là cốt chỉ rõ các pháp không có thực thể, không có thật ngã độc lập ngoài các duyên, chứ không phải do nhân duyên sinh ra cái gì khác với nó, nằm riêng ngoài nó, mà nó chỉ hiện có giả tạm trên các duyên, nên nói do duyên sinh mà kỳ thật không sinh ra cái gì thật có độc lập. Nếu do duyên sinh ra cái gì độc lập thì đó là hữu ngã, chứ không phải duyên sinh vô ngã. Nhưng đã do duyên sinh thì chỉ vô ngã chứ không thể là hữu ngã, như mọi người thường chấp. Như vậy là duyên không sinh ra được cái gì khác với nó, nên nói không có nhân duyên sinh).

Thứ đệ duyên là:

10. Quả nếu khi chưa sinh, thời không thể có hoại diệt ; pháp hoại diệt thời đâu có thể làm duyên cho cái khác, vậy nên không có thứ đệ duyên.

Các tâm tâm số pháp thứ lớp phát sinh trải qua ba đời. Tâm số hiện tại diệt đi lại làm cái duyên thứ đệ cho tâm số vị lai phát sinh. Vậy khi pháp vị lai

chưa sinh, thời nó làm duyên thứ đệ cho cái gì ? Nếu pháp vị lai đã có sẵn thì liền sinh, chứ cần gì đến cái duyên thứ đệ. (Duyên thứ lớp như hai chân bước đi, chân này để xuống, chân kia mới cất lên được, nếu chân này không để xuống thì chân kia không cất lên được. Tâm tâm số nối nhau sinh cũng như vậy).

Tâm tâm số hiện tại không có lúc nào an trụ, nếu không an trụ thời đâu có thể làm duyên thứ đệ. Nếu an trụ thời nó chẳng phải là pháp hữu vi, vì sao ? Vì hết thấy pháp hữu vi, thường có tướng hoại diệt. Nếu diệt rồi thời không thể làm duyên thứ đệ. Nếu cho rằng pháp diệt rồi mà vẫn có, thế tức là thường, thường thời không có tội phước. Nếu bảo khi diệt có thể làm duyên thứ đệ, vậy khi diệt là một nửa diệt một nửa chưa diệt, làm sao làm duyên thứ đệ, không có cái thứ ba gọi là khi diệt.

Lại, Phật dạy hết thấy pháp hữu vi niệm niệm diệt, không có một giây phút ngưng trú, vậy làm sao nói pháp hiện tại có một phần sắp diệt, một phần chưa sắp diệt. Ông nói trong một niệm không có một phần sắp diệt, một phần chưa sắp diệt, thế là ông tự phá giáo pháp của ông. Trong luận A-tỳ-đàm của các ông nói có pháp diệt có pháp không diệt, có pháp sắp diệt, có pháp chưa sắp diệt. Pháp sắp diệt là pháp hiện tại, sắp muốn diệt. Pháp chưa sắp diệt là chỉ tất cả pháp hiện tại khác và pháp quá khứ, vị lai, pháp vô vi, trừ pháp hiện tại sắp diệt. Ấy gọi là pháp chưa sắp diệt. Thế nên không có duyên thứ đệ.

Sở duyên duyên là:

11. Như pháp chân thật và vi diệu của các đức Phật dạy, là pháp vô tướng vô duyên, đối với pháp vô duyên ấy, làm sao có sở duyên duyên.

Phật dạy các pháp theo Đại thừa rằng, tất cả các pháp hoặc có sắc không sắc, có hình không hình, hữu lậu vô lậu, hữu vi vô vi, khi nhập vào pháp tính, thời tất cả đều không, vô tướng vô duyên, ví như muôn sông chảy vào biển, hòa đồng một vị, đó là thật pháp đáng tin, còn các pháp Phật nói ra để thích nghi theo căn cơ, không thể xem là thật. Thế nên không có sở duyên duyên.

Tăng thượng duyên là:

12. Các pháp không có tự tính, nên không có tướng thật có. Như vậy, nói có việc ấy, nên việc ấy có, là không đúng.

Kinh nói mười hai nhân duyên, vì việc này có nên việc kia có, là không đúng, vì sao ? Vì các pháp từ các duyên sinh, tự nó không có tính nhất định; tự nó không có tính nhất định nên không có tướng thật có, tướng thật có không có, vậy làm sao nói do việc ấy có nên việc kia có. Thế nên không có tăng

thượng duyên. Phật theo chỗ phạm phu phân biệt có và không, nên nói các duyên để phá trừ. (Phật dạy do cái này có nên cái kia có, như do có vô minh nên có hành, có hành nên có thức v.v... là cốt chỉ rõ tính duyên sinh của các pháp, chứ không phải nói do cái này có cái kia có đó là có thật. Nói do vô minh có nên hành có, không có nghĩa vô minh, hành ấy có thật, vì vô minh, hành cũng do duyên sinh, không hiểu như vậy mà hiểu cái này cái kia có là có thật, là hiểu sai).

Lại nữa,

13. Tìm quả từ trong nhân duyên tóm lược hay trong nhân duyên rộng lớn, đều không thể có được; trong nhân duyên nếu không có quả thì làm sao nói quả từ duyên sinh ra.

Lược là ở trong các nhân duyên hòa hiệp không có quả. Rộng là trong mỗi mỗi duyên cũng không có quả. Nếu trong nhân duyên lược hoặc rộng đều không có quả, thì làm sao nói quả từ nhân duyên xuất sinh.

Lại nữa,

14. Nếu bảo rằng trong duyên không có quả, nhưng quả từ trong duyên sinh. Nếu vậy, quả ấy sao không từ trong phi duyên sinh ra.

Nếu trong nhân duyên tìm quả không thể có được, nhưng quả từ nhân duyên xuất sinh, vậy có sao quả ấy không từ trong phi duyên xuất sinh, như trong đất không có bình, vẫn sinh ra bình, sao không từ trong sữa không có bình vẫn sinh ra bình. (Ở đây đất là duyên của bình, còn sữa đối với bình là phi duyên, chẳng phải duyên.)

Lại nữa,

15. Nếu quả từ duyên sinh ra, mà duyên ấy không có tự tính, vậy từ cái không có tự tính sinh ra, thì đâu được nói là từ duyên sinh ra.

16. Quả không từ duyên sinh, cũng không từ phi duyên sinh. Bởi lẽ quả đã không thật có, thì duyên và phi duyên cũng không thật có.

Quả từ các duyên sinh, mà các duyên ấy không có tự tính. Nếu không có tự tính, thì không có thật pháp, không có thật pháp thì đâu có thể sinh được. Thế nên quả không từ duyên sinh, nói không từ phi duyên sinh là cốt phá duyên nói phi duyên. Chứ thật không có pháp phi duyên, nên không từ phi duyên sinh. Nếu không từ duyên sinh phi duyên sinh thì không có quả. Vì quả không có nên duyên và phi duyên cũng không có.

*

Tóm tắt phẩm I: Quán về nhân duyên

Chúng sinh vì mê lầm chấp tất cả sự vật các pháp đều thật có tự tính sinh ra, diệt mất, có thường, có đoạn, có một, có khác, có đến, có đi; nhân đó khởi tâm đắm trước hý luận tạo nghiệp, chịu sinh tử luân hồi. Phật muốn chỉ cho thấy các pháp vốn không có tự tính, vốn vắng lặng, chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng thường, chẳng đoạn v.v... nên đã dạy lý duyên khởi vô sinh, dẹp mọi tà kiến hý luận với trí chánh quán thật tướng trung đạo, đưa đến giải thoát hoàn toàn. Đây là lý do có phẩm Quán nhân duyên và các phẩm tiếp theo.

Phẩm này gồm 2 phần: 1. Xét về bốn câu tự sinh, tha sinh, cộng sinh, vô nhân sinh, đều không sinh (kệ 3.4) 2. Xét về bốn duyên không sinh (kệ 5 đến kệ 15).

(1) Hý luận là ngôn luận vô nghĩa, phi lý, hoạt kê; có hai thứ: là Ái luận là ngôn luận của tâm chấp thủ đắm trước các pháp. Kiến luận là ngôn luận của kiến giải quan điểm sai lầm đối với các pháp, như các kiến chấp tà nhân luận, vô nhân luận.

(2) Bô-tát Vô Trước trong Thuận Trung luận ghi là: "Thuyết pháp sư trung thắng" nghĩa là bậc Tối thắng trong hàng thuyết pháp.

PHẨM II. QUÁN VỀ ĐI LẠI.

(Gồm 25 bài kệ)

Hỏi: Thế gian chính mắt thấy ba thời có động tác. Thời đã đi, thời chưa đi, thời đang đi. Vì có tác nghiệp ấy nên biết thật có vật thể ?

Đáp:

1. Lúc đã đi không có đi, lúc chưa đi cũng không có đi, lia ngoài đã đi và chưa đi, lúc đang đi cũng không có đi.

Đã đi không có đi, vì đã đi rồi. Nếu lia ngoài đã đi có động tác đi, việc ấy cũng không đúng. Chưa đi cũng không có đi, vì chưa có động tác đi. Còn lúc đang đi là một nửa đi một nửa chưa đi, vì không lia khỏi đã đi và chưa đi vậy. (nên cũng không có đi)

Hỏi:

2. Ngay chỗ phát động là có đi, chính trong khi đó có đang đi, chứ không phải khi đã đi và khi chưa đi. Vậy nên biết khi đang đi có đi?

Tùy theo chỗ tác động cất bước, ngay nơi đó là có đi. Chính mắt thấy trong khi đi có tác nghiệp cử động, còn trong khi đã đi thì tác nghiệp đã diệt mất, trong khi chưa đi thì chưa có tác nghiệp. Thế nên biết trong khi đang đi có đi.

Đáp:

3. Làm sao chính khi đang đi mà lại có động tác đi; vì nếu tách lia động tác đi, thì khi đang đi cũng không thể có được.

Trong khi đi có đi, việc ấy không đúng, vì sao ? Vì lia ngoài động tác đi, thì khi đi không thể có được ; nếu lia ngoài động tác đi mà có khi đi, thời có thể nói trong lúc đi có đi, như trong cái hộp có trái cây. (động tác đi là vật cụ thể, khi đi là chỉ thời gian đi. Thời gian dựa vào vật thể đi mà có, lia vật thể đi thì không thể có thời gian đi. Nếu lấy thời gian đang đi để chứng minh thật có vật thể đi là không đúng. Nói trong thời gian đi có vật thể đi, chẳng khác nào nói trong cái hộp có trái cây).

Lại nữa,

4. Nếu cho rằng khi đang đi là có đi, người nói như vậy là có lỗi. Vì lia ngoài động tác đi mà có khi đi, vậy khi đi, đi riêng một mình.

Nếu bảo trong đã đi, chưa đi không có đi, chứ ngay khi đang đi thật có đi, người nói ấy có lỗi, vì nếu lia ngoài động tác đi mà có thời gian đi, ấy là không nhân đối đãi nhau mà có, vì sao ? Vì nếu nói trong khi đi có đi, thời thành có hai, là thời gian đi và đi, song thật tế không phải. Thế nên không được nói lia ngoài đi có thời gian đi.

Lại nữa,

5. Nếu cố chấp khi đang đi là có đi, thời có hai thứ đi, thứ nhất là đang đi, thứ hai là đang đi có đi.

Nếu bảo trong khi đang đi có đi, là có lỗi, đó là có hai thứ đi khác nhau, một là nhân đi mà có khi đi, (thế là động tác đi có trước, thời gian đi có sau); hai là trong khi đi có đi (thế là thời gian đi có trước, động tác đi có sau).

Hỏi: Nếu có hai thứ đi, thời có lỗi gì ?

Đáp:

6. Nếu có hai động tác đi, thời có hai người đi, vì tách rời người đi, thời động tác đi không thể có được.

Nếu có hai động tác đi, thời phải có hai người đi, vì sao ? Vì nhân nơi động tác đi mà có người đi, nên một người mà có hai động tác đi là thành hai người đi, là không đúng. Thế nên khi đi cũng không có đi.

Hỏi: Có thể lia ngoài người đi không có động tác đi, nhưng trong ba thời quyết định có người đi ?

Đáp:

7. Nếu tách rời người đi thời động tác đi không thể có được, bởi vì không có động tác đi, thời làm sao có người đi được.

Nếu lia ngoài người đi thời động tác đi không thể có được. Vậy nay tại sao đối với không có động tác đi mà lại nói trong ba thời quyết định có người đi.

Lại nữa,

8. Người đi thời không đi, người không đi cũng không đi, ngoài người đi và người không đi, không có người đi thứ ba khác.

Không có người đi, vì sao ? Vì nếu có người đi thì có hai hạng là hoặc người đi hoặc người không đi, ngoài hai hạng đó không có hạng người đi thứ ba.

Hỏi: Nếu người đi đi, có lỗi gì ?

Đáp:

9. Nếu bảo rằng người đi có đi, làm sao lại có nghĩa đó, vì nếu tách rời động tác đi, thì người đi không thể có được.

Nếu bảo nhất định có người đi dùng động tác đi, cũng không đúng, vì sao ? Vì lìa ngoài động tác đi thì người đi không thể có được. Nếu lìa ngoài người đi nhất định có động tác đi, thì người đi mới có dùng đến động tác đi, nhưng thật tế không lìa ngoài người đi có động tác đi như vậy.

Lại nữa,

10. Nếu người đi có đi, thì có hai thứ đi, một là người đi có đi, hai là động tác đi có đi.

Nếu bảo người đi dùng động tác đi, thì mắc hai lỗi, nơi trong một người đi mà có hai đi, một là do động tác đi mà thành có người đi, hai là do người đi mà thành có động tác đi, nghĩa là thành người đi có trước rồi, sau mới dùng đến động tác đi. Việc ấy không đúng. Thế nên trước đây nói trong ba thời nhất định có người đi dùng động tác đi, việc ấy không đúng.

Lại nữa,

11. Nếu cho rằng người đi có đi, người nói như vậy là có lỗi ; bởi ngoài động tác đi có người đi, mà nói là người đi có động tác đi.

Nếu ai nói người đi dùng pháp đi (động tác đi) người ấy mắc lỗi lớn, vì cho lìa pháp đi có người đi, vì sao ? Vì nói người đi dùng pháp đi, thế là trước có người đi, sau mới có pháp đi. Việc ấy không đúng.

Lại nếu nhất định có đi, có người đi, thì phải có sự phát động lúc ban đầu, nhưng tìm sự phát động ấy trong ba thời đều không thể có được, vì sao?

12. Trong khi đã đi, thì không có động tác phát khởi, trong khi chưa đi không có động tác phát khởi, trong khi đang đi không có động tác phát khởi. Vậy chỗ nào có động tác phát khởi.

Vì sao tìm trong cả ba thời không có sự phát động.

13. Chưa có động tác phát khởi, thì không có đang đi, cũng không có đã đi, hai lúc ấy là cần phải có động tác phát khởi, còn chưa đi, thì đâu có động tác phát khởi.

14. Không đã đi, không chưa đi và cũng không có đang đi, trong cả ba thời đều không có động tác phát khởi đi, thế tại sao lại phân biệt ba thời đã đi, chưa đi, đang đi.

Nếu người chưa phát động cất bước thời không có đang đi, cũng không có đã đi. Nếu có phát động là phải phát động ở hai nơi là nơi đang đi và đã đi, nhưng cả hai đều không đúng, vì khi chưa đi thì chưa có phát động, trong khi chưa đi thì đâu có phát động, vì phát động không có nên không có đi, không có đi nên không có người đi, đâu có phân biệt được đã đi, chưa đi, đang đi.

Hỏi: Nếu không có đi, không có người đi, thời nên có đứng lại và người đứng lại?

Đáp:

15. Người đi thì không đứng, người không đi cũng không đứng, ngoài người đi và người không đi, thì đâu có người thứ ba đứng.

Nếu có đứng lại và có người đứng, thời phải là người đi đứng hoặc người không đi đứng, hoặc ngoài hai người ấy phải có người thứ ba đứng. Song cả ba đều không đúng. Người đi thì không đứng, vì đi chưa ngừng ; trái với đi mới gọi là đứng. Người không đi cũng không đứng, vì nhân động tác đi ngừng mới có đứng, còn người không có đi thời không có đứng. Là ngoài người đi và người không đi, không có người thứ ba đứng. Nếu có người thứ ba đứng, tức là ở giữa người đi và người không đi. Vì thế, nên không được nói người đi đứng lại.

Lại nữa,

16. Nếu người đi sẽ đứng, làm sao có nghĩa ấy. Vì nếu rời động tác đi, thì người đi không thể có được.

Ông cho rằng người đi đứng lại, việc ấy không đúng, vì sao ? Vì lia động tác đi, người đi không thể có được. Nếu người đi đang ở trong tướng đi, thời làm sao đứng lại, vì đi và đứng hai tướng trái nhau.

Lại nữa,

17. Đã đi và chưa đi là không có đứng, đang đi cũng không có đứng. Ngoài ra, có những pháp hành và chỉ, đều đồng ý nghĩa với "Đi" nói ở đây.

Nếu bảo người đi đứng lại; thời người ấy phải đứng lại trong khi đang đi, đã đi, chưa đi. Nhưng cả ba nơi ấy đều không có đứng lại. Thế nên ông nói người đi có đứng lại, việc ấy không đúng. Giống như phá pháp đi và đứng lại, phá pháp hành và pháp chỉ cũng như vậy. Hành là như từ hạt lúa tiếp tục đi đến mầm, chồi, lá v.v... Chỉ là hạt lúa diệt tiêu, nên mầm chồi, lá diệt tiêu. Tiếp nối nên gọi là hành, đoạn diệt nên gọi là chỉ.

Lại như vô minh làm duyên cho các hành cho đến già chết, ấy gọi là hành. Vô minh diệt nên các hành diệt, ấy gọi là chỉ.

Hỏi: Tuy ông đã dùng nhiều môn phá bỏ đi và người đi, đứng và người đứng, song chính mắt thấy có đi, có đứng ?

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

18. Nếu nói động tác đi tức là người đi, việc ấy không đúng; nếu nói động tác đi khác với người đi, việc ấy cũng không đúng.

Nếu động tác đi và người đi là một, việc ấy không đúng; động tác đi khác người đi, cũng không đúng.

Hỏi: Một và khác, có lỗi gì ?

Đáp:

19. Nếu cho rằng chính động tác đi, tức là người đi. Như vậy, thì người làm và việc làm là một.

20. Nếu cho rằng động tác đi khác với người đi, như vậy thời ngoài người đi có đi, ngoài đi có người đi.

Cả hai đều có lỗi như trên, vì sao ? Vì nếu động tác đi tức là người đi, ấy thời rối loạn, phá lý nhân duyên, là nhân đi mà có người đi, nhân người đi mà có đi.

Lại đi là pháp, người đi là người; người thì thường, pháp đi thì vô thường; khi đi khi không. Nếu người và pháp là một, thời cả hai nên là thường, hoặc cả hai nên là vô thường; nói một, có lỗi như vậy. Nếu người và pháp khác nhau, thời trái ngược nhau, chưa có pháp đi, trước đã có người đi, chưa có người đi, trước đã có pháp đi, không cần đợi nhau nhân nhau, một pháp diệt, một pháp còn lại. Nói người và pháp khác nhau cũng có lỗi như vậy.

Lại nữa,

21. Động tác đi và người đi là hai, hoặc do một pháp thành, hoặc do nhiều pháp khác nhau thành, cả hai cách đều không thành, làm sao có thể thành được.

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

22. Nhân động tác đi mà biết có người đi, người đi ấy không thể sử dụng động tác đi. Vì trước đó không có động tác đi, nên không có người đi đi.

Tùy nơi động tác đi mà biết người đi, người đi ấy không thể dùng động tác đi ấy, vì sao ? Vì khi chưa có đi và động tác đi, thời không có người đi, cũng không có khi đang đi, đã đi, chưa đi. Như trước có người và có thành ấp, rồi sau mới được có chỗ đi đến. Còn động tác đi và người đi thời không như vậy, vì người đi nhân nơi động tác đi mới thành, động tác đi nhân nơi người đi mới thành.

Lại nữa,

23. Nhân động tác đi mà biết người đi, người đi không thể sử dụng động tác đi khác, vì ở trong một người đi không được có hai thứ đi.

Tùy nơi động tác đi mà biết người đi, người đi ấy không thể dùng động tác đi khác, vì sao ? Vì trong một người đi không thể có được hai động tác đi.

Lại nữa,

24. Nếu quyết định thật có người đi, người ấy không thể sử dụng ba thời đi; nếu không quyết định thật có người đi, thì người ấy cũng không sử dụng ba thời đi.

25. Động tác đi quyết định có hay không quyết định có, người đi cũng không thể sử dụng ba thời đi; thế nên đi, người đi và chỗ đi đến, đều không có.

Quyết định nghĩa là thật có, không nhân nơi pháp đi sinh ra. Pháp đi tức là thân đi động. Ba động tác đi là chưa đi, đã đi và khi đang đi. Nếu quyết định thật có người đi, thời lia động tác đi nên có đi, chứ không nên đứng lại (ý nói nếu thật có người đi thì người ấy lúc nào cũng đi chứ không cần nhờ có động tác đi mới có đi, nếu cần nhờ động tác đi mới đi, thì người đi ấy không phải đã thật có). Thế nên nói quyết định thật có người đi, người đi không thể dùng ba động tác đi. Nếu người đi không quyết định có, nghĩa là vốn thật không có, chỉ nhân nơi động tác đi mà được gọi là người đi, vì không có động tác đi, nên không thể có ba động tác đi là chưa đi, đã đi, đang khi đi. Nhân động tác đi nên có người đi, nếu trước không có động tác đi, thời không có người đi, làm sao nói không thật có người đi mà có thể dùng ba động tác đi.

Giống như người đi, động tác đi cũng như vậy. Nếu trước lia người đi mà vẫn có động tác đi, thời là không nhân nơi người đi mà có động tác đi, thế nên người đi không thể dùng ba động tác đi. Nếu quyết định không có động tác đi, thời người đi dùng cái gì mà đi ? Tư duy quán sát như vậy, thời thấy rằng động tác đi, người đi và chỗ đi, đều nhân nhau đợi nhau mà thành. Nhân động tác đi mà có người đi, nhân người đi mà có động tác đi. Và nhân người đi và động tác đi đó mà có chỗ đi, không thể nói là quyết định có, không thể nói là quyết định không.

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

*

Tóm tắt phẩm II: Quán về đi lại.

Đi và lại là sự vận động giữa không gian, từ đây đi đến kia, từ kia lại đây. Đi và lại cũng có nghĩa là chết và sinh, sinh từ đâu lại, chết đi đến đâu. Không chỉ người có sự vận động đi lại mà dòng nước, đám mây v.v... cũng có sự vận động đi lại. Ngay cả sự biến hóa về tính chất phân lượng, tác dụng của sự vật, các pháp qua thời gian: quá khứ, hiện tại, vị lai, cũng có nghĩa vận động đi lại.

Có phẩm này vì mấy ý sau đây:

1. Phẩm Nhân duyên, quán tự tính các pháp là không sinh không diệt, người lợi căn ngộ liền, còn hạng người khác không nhận, vì theo họ mắt thấy rõ ràng có đi có lại, mà đã có đi có lại tại sao lại không sinh không diệt được. Nên phẩm này quán phá tướng đi lại, và chủ yếu là phá tướng đi, tướng đi không có thì tướng lại cũng không. Tướng đi và lại không có, tức là tướng sinh diệt cũng không có. Đi đồng nghĩa với diệt, lại đồng nghĩa với sinh. Phẩm nhân duyên quán pháp vô sinh, phẩm này quán pháp vô diệt như Kinh nói: Sinh vô sở tùng lai, diệt vô sở tùng khứ, sinh không từ đâu lại, diệt không đi về đâu.

2. Trong tám Không của Trung luận, thì đầu là không sinh không diệt và cuối là không đi không lại. Phẩm Quán nhân duyên phá tướng sinh diệt đầu, phẩm này phá tướng đến đi cuối, là bao gồm hết cả bốn Không ở giữa. Nếu rõ được phần đầu phần cuối thì các phần giữa rõ được.

3. Phẩm Quán nhận duyên là lý quán, quán thẳng tính không có sinh diệt của các pháp, còn phẩm này là sự quán, bằng vào sự mắt thấy mà quán tính không có đi lại.

4. Phẩm quán nhân duyên là tổng quán các pháp không có tác dụng sinh diệt, phá chấp pháp; còn Phẩm này là tổng quán chúng sinh không có tác dụng đi lại, phá chấp ngã.

Trong phẩm này gồm có 6 phần: 1. Tổng xét về ba thời không có đi (từ kệ 1 đến kệ 6). 2. Xét về tác động đi và người đi không thành (từ kệ 7 đến kệ 11). 3. Xét về phát động đi không thành (từ kệ 12 đến kệ 14). 4. Xét về đứng và người đứng không thành (từ kệ 15 đến kệ 17). 5. Xét về động tác đi và người đi nhất thể dị thể không thành, (kệ 18 đến kệ 23). 6. Quyết định có người đi hay không có người đi đều không thể sử dụng động tác đi (kệ 24,25).

PHẨM III: QUÁN VỀ SÁU TÌNH.

(Gồm 8 bài kệ)

Hỏi: Trong kinh nói có sáu tình là:

1. Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Chúng có khả năng tiếp nhận sáu trần, như mắt tiếp nhận sắc v.v...

Trong đây mắt là căn bên trong, sắc là cảnh trần bên ngoài; mắt hay thấy sắc, cho đến ý là căn bên trong, pháp là trần cảnh bên ngoài; ý hay biết pháp.

Đáp: Không phải vậy, vì sao ?

2. Con mắt không thể tự thấy con mắt mình; nếu con mắt không thể tự thấy được, thời làm sao thấy các vật khác.

Mắt không tự thấy được chính mình, vì sao ? Vì như đèn tự chiếu được mình và cũng chiếu được vật khác, nếu mắt là tướng thấy, thời mắt cũng có thể tự thấy và có thể thấy vật khác, nhưng thật không được như vậy, nên trong bài kệ nói: Nếu mắt không tự thấy được thời làm sao thấy được vật khác.

Hỏi: Tuy mắt không tự thấy được mà có thể thấy được vật khác, như lửa đốt vật khác được, mà không thể tự đốt ?

Đáp:

3. Không thể đem lửa làm ví dụ để chứng minh cho con mắt có thể thấy. Việc này đã giải đáp chung trong đoạn đã đi, chưa đi, đang đi rồi.

Tuy ông nêu ví dụ lửa, song nó không thể làm chứng thành cho con mắt thấy, việc ấy đã giải đáp trong phẩm Đi lại: Như trong đã đi thì không có đi, trong chưa đi không có đi, trong đang đi không có đi. Như vậy lửa đã đốt, chưa đốt, đang khi đốt, đều không có đốt. Đã thấy, chưa thấy, đang khi thấy, đều không có tướng thấy.

Lại nữa,

4. Mắt thấy, nếu khi chưa thấy sắc, thời không gọi là thấy. Như vậy, mà nói rằng con mắt thấy có thể thấy, là điều không đúng.

Mắt chưa xúc đối với sắc, thời không thể thấy, khi này không gọi là thấy, nhân xúc đối với sắc mới gọi là thấy. Thế nên trong bài kệ nói: Khi chưa thấy thì không thấy, làm sao cho mắt thấy có thể thấy.

Lại nữa, hai nơi đều không có thấy.

5. Cái thấy không thể có thấy, cái chẳng phải thấy cũng không thấy. Nếu đã phá cái thấy, thời là phá người thấy.

Cái thấy (kiến) không thể thấy, trước đã phá rồi, phi cái thấy cũng không thấy, vì không có tướng trạng thấy. Nếu không có tướng trạng thấy thì làm sao có thể thấy. Cái thấy không có, nên người thấy cũng không có, vì sao ? Vì nếu lia cái thấy có người thấy, thời người không có mắt cũng có thể dùng các căn tai, mũi thấy được. Nếu do cái thấy thấy, thời trong cái thấy đã có tướng trạng thấy, còn người thấy thời không có tướng trạng thấy. Thế nên trong bài kệ nói: Nếu đã phá cái thấy là phá luôn người thấy.

Lại nữa,

6. Tách rời cái thấy hay không tách rời cái thấy, thời người thấy không thể có được. Bởi vì, không có người thấy, thì đâu có cái thấy và cái được thấy.

Nếu có thấy, thời người thấy không thành (vì đã thấy rồi thì cần gì người thấy) nếu không có thấy thời người thấy cũng không thành (vì không có thấy thời như đui, đâu gọi là người thấy). Vì người thấy không có, thì làm sao có thấy và bị thấy. Nếu không có người thấy thì ai dùng cái thấy để phân biệt ngoại sắc. Thế nên trong bài kệ nói: Vì không có người thấy nên không làm sao có thấy và bị thấy.

Lại nữa,

7. Cái thấy và cái bị thấy đều không có, nên bốn pháp là thức, xúc, thọ, ái không có ; bốn pháp đã không có, thời bốn thủ (1) và các duyên khác như hữu, sinh, lão tử làm sao có được.

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

Lại nữa:

8. Mắt như vậy rồi, còn tai, mũi, lưỡi, thân, ý; tiếng và người nghe v.v... nên biết các pháp này cũng có cùng một lý nghĩa như trên.

Như thấy và bị thấy đều không, vì nó thuộc các duyên, không có tính quyết định. Ngoài ra là tai, mũi, lưỡi, thân, ý và tiếng, mùi, vị, xúc, pháp, nên biết cùng đồng một nghĩa như thấy và bị thấy, nên không giải riêng.

Tóm tắt phẩm III: Quán về sáu tình.

Sáu căn, ngài La Thập dịch là sáu tình. Nghe phẩm đi lại trên, người ngoài chưa chịu, vì theo họ như trong kinh A Hàm, khi hỏi thế nào là thế gian? thì Phật trả lời là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý là thế gian. Như vậy hiện tại ta hiện có sáu căn thấy nghe hay biết rõ ràng, thì làm sao mà không có đi lại. Nên có Phẩm này xét về sáu căn đều không thật có.

Phẩm này gồm có 4 phần: 1. Xét về nhãn căn không thành (kệ 1 đến kệ 4). 2. Xét về sự thấy, bị thấy, người thấy không thành (kệ 5,6). 3. Xét về kết quả của sự thấy, bị thấy không thành (kệ 7). 4. Xét về năm căn không thành (kệ 8).

(1) Bốn thủ là: Dục thủ: chấp thủ năm dục; kiến thủ: chấp thủ thân kiến, biên kiến; giới thủ: chấp thủ tà giới; ngã ngữ thủ: chấp thủ ngã thông qua ngôn ngữ, vì ngã chỉ có danh, không có thực. Ái, thủ, hữu v.v... là mỗi chi trong mười hai chi nhân duyên.

PHẨM IV: QUÁN VỀ NĂM ẤM.

(Gồm 9 bài kệ)

Hỏi: Kinh nói có năm ấm, việc đó thế nào ?

Đáp:

1. Nếu như lia ngoài sắc nhân, thời sắc quả không thể có được, còn nếu lia ngoài sắc quả, thì sắc nhân cũng không thể có được.

Sắc nhân là như vải nhân nơi chỉ mà có, trừ chỉ ra thời không có vải, trừ vải ra thời không có chỉ. Vải như là sắc quả, chỉ như là sắc nhân.

Hỏi: Nếu lia ngoài sắc nhân mà có sắc quả thì có lỗi gì ?

Đáp:

2. Nếu lia ngoài sắc nhân mà có sắc quả, thời sắc ấy không có nhân. Không có sắc nhân mà có sắc, điều đó không đúng.

Giả sử lia ngoài chỉ mà có vải, thời vải ấy là không có nhân; không có nhân mà có quả là việc thế gian chưa từng có.

Hỏi: Pháp Phật, pháp ngoại đạo, pháp thế gian đều có pháp không có nhân, như trong Phật pháp nói có ba thứ vô vi, vô vi là thường nên không có nhân; trong ngoại đạo thì cho hư không, thời gian, phương hướng, thức, vi trần, Niết-bàn là thường; còn pháp thế gian thì cho hư không, thời gian, phương hướng, không chỗ nào không có, thế nên nó là thường; thường thời không có nhân, sao ông nói thế gian không có pháp nào không có nhân ?

Đáp: Những pháp không có nhân mà ông vừa nói ấy chỉ có trên ngôn thuyết, còn tư duy phân biệt kỹ thì không có, nếu những pháp gì từ nhân duyên mà có, thời không thể nói là không có nhân, nếu có pháp không từ nhân duyên, thì như tôi đã nói trên (đó là việc thế gian chưa từng có).

Hỏi: Có hai thứ nhân: Một là tác nhân, hai là ngôn thuyết nhân. Pháp không có nhân là không có tác nhân, nhưng có ngôn thuyết nhân để cho người ta biết ?

Đáp: Tuy có ngôn thuyết nhân, việc ấy cũng không đúng. Vì như hư không, thì như trong phẩm Sáu chủng ở sau đây sẽ luận phá, còn các pháp khác đến sau sẽ luận phá.

Lại nữa, việc hiện trước mắt còn bị phá, huống gì vi trần là thứ không thể thấy. Thế nên nói có pháp không do nhân duyên sinh là điều thế gian chưa từng có.

Hỏi: Nếu lia sắc quả có sắc nhân, thì có lỗi gì?

Đáp:

3. Nếu lia ngoài sắc quả mà có sắc nhân, thì sắc nhân ấy, không có quả. Nếu cho có cái nhân không có quả, là không có lẽ ấy.

Nếu trừ sắc quả chỉ có sắc nhân, ấy tức là cái nhân không có quả.

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

Đáp: Không có quả mà có nhân là điều thế gian không từng có, vì sao? Vì do sinh quả nên gọi là nhân, nếu không sinh quả sao gọi là nhân.

Lại nữa, nếu trong nhân không có quả (nên quả không sinh ra được), thì vì sao các vật lại không từ trong phi nhân sinh ra. Việc này như đã phá trong phẩm Quán nhân duyên. Thế nên không thể có cái nhân không có quả.

Lại nữa,

4. Nếu trước đã có sắc quả, thì không cần dùng đến sắc nhân, nhưng nếu trước không có sắc quả, cũng không cần dùng đến sắc nhân.

Hai nơi có sắc nhân không thể được. Nếu trong nhân trước đã có sắc, thì không gọi nó là sắc nhân, nếu trong nhân trước không có sắc, cũng không gọi nó là sắc nhân.

Hỏi: Nếu cả hai nơi đều không đúng, vậy chỉ có cái sắc không có nhân, có lỗi gì?

Đáp:

5. Không có sắc nhân mà có sắc quả, việc ấy hoàn toàn không đúng. Thế nên, người có trí không nên phân biệt chấp sắc có tự tính.

Hoặc trong nhân có quả, trong nhân không có quả, việc ấy còn không thể có được, huống gì không có sắc nhân mà có sắc quả. Thế nên nói không có sắc nhân mà có sắc quả, việc ấy hoàn toàn không đúng. Thế nên người có trí

không nên phân biệt sắc. Phân biệt là phàm phu, vì vô minh ái nhiễm tham đắm sắc, vậy sau do tà kiến sinh tâm phân biệt hý luận rằng trong nhân có quả, không có quả v.v... Nay ở trong đó tìm kiếm sắc tự tính không thể có được, thế nên không nên phân biệt.

Lại nữa,

6. Nếu sắc quả giống với sắc nhân, việc ấy không hợp lý, nhưng nếu sắc quả không giống với sắc nhân, thời việc ấy cũng không hợp lý.

Nếu quả và nhân giống nhau, việc ấy không đúng, vì nhân tế mà quả thô. sắc và lục của nhân và quả khác nhau. Như vải mà giống chỉ thời không gọi là vải, vì chỉ nhiều mà vải có một, nên không được nói nhân quả giống nhau. Nhưng nếu nhân quả không giống nhau cũng không đúng, như chỉ gai không thể dệt thành lụa, chỉ thô thì không thể dệt thành vải mịn. Thế nên không được nói nhân quả chẳng giống nhau. Cả hai lẽ đều không đúng, nên biết không có sắc, không có sắc nhân.

7. Thọ ấm và tướng ấm, hành ấm và thức ấm v.v... cùng tất cả các pháp khác, cũng đều đồng như sắc ấm vừa nói trên.

Bốn ấm: thọ, tướng, hành, thức và tất cả pháp cũng đều nên tư duy quán sát như vậy mà luận phá. Nay người tạo luận muốn khen ngợi nghĩa không, nên nói bài kệ rằng:

8. Nếu người ta có hỏi, mà giải đáp không y cứ trên lý không, thời không thành giải đáp, còn trở lại đồng với người nghi hoặc ấy.

9. Nếu người có nạn vấn, mà không y cứ trên lý không để nạn vấn, thời không thành nạn vấn, còn trở lại đồng với người nghi hoặc ấy.

Nếu người nào trong khi nghị luận, mỗi người chấp mỗi cách, nếu không y cứ trên nghĩa không, mà hỏi đáp, thời không thành hỏi đáp, trái lại đồng chỗ nghi ngờ với người kia. Như người này nói bình là vô thường, người kia hỏi lại vì sao vô thường ? Nếu đáp rằng vì từ cái nhân vô thường sinh ra, đáp như vậy không gọi là đáp, vì sao ? Vì đối với nhân duyên kia không biết nó là thường hay vô thường, thế là đồng chỗ nghi với người kia. Nếu người muốn vấn nạn, không y cứ trên nghĩa không mà nói rằng các pháp vô thường, thời không thành vấn nạn, vì sao ? Vì người kia sẽ nói ông lấy vô thường để phá cái thường của tôi, thì tôi cũng lấy thường mà phá vô thường của ông.

Nếu thật vô thường thì không có nghiệp báo, các pháp mắt, tai v.v... sinh diệt trong từng giây, cũng không có phân biệt. Có các lỗi lầm như vậy, nên đều không thành vấn nạn, mà lại đồng với chỗ nghi của người kia. Nếu y cứ nghĩa không mà phá thường, thì không có lỗi đó, vì sao ? Vì người ấy không chấp thủ tướng không, thế nên nếu muốn hỏi muốn đáp, thường phải y cứ trên nghĩa không, huống gì người muốn cầu tướng tịch diệt xa lìa các khổ. (lại không y cứ nghĩa không sao?)

*

Tóm tắt phẩm IV: Quán về năm âm.

Chữ Skandha Ngài La Thập dịch là âm, ngài Huyền Trang dịch là uẩn, cũng đều là sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Kinh A Hàm, Hoa Nghiêm nói: Quán sắc như bọt nước, quán thọ như bong bóng nước, quán tưởng như sóng nắng, quán hành như cây chuối, quán thức như việc huyễn.

Phẩm này quán về năm âm tính không ấy. Trước hết quán sắc uẩn không, vì nhân quả lìa nhau (từ kệ 1,2,3). Vì có nhân không nhân (kệ 4,5). Vì nhân quả tương tự không tương tự (kệ 6). Tiếp quán bốn uẩn tính không (kệ 7). Tiếp tán tán tính không (kệ 8,9).

PHẨM V: QUÁN VỀ SÁU CHUNG.

(Gồm 8 bài kệ)

Hỏi: Sáu chung (cũng gọi là sáu giới) mỗi thứ đều có tướng nhất định, vì có tướng nhất định, nên có sáu chung ?

Đáp:

1. Tướng hư không khi chưa có, thời không có pháp hư không, nếu trước đã có pháp hư không, tức pháp hư không ấy không có tướng.

Nếu khi chưa có tướng hư không, trước đã có pháp hư không, thời hư không đó không có tướng, vì sao ? Vì chỗ không có sắc gọi là tướng hư không. Sắc là pháp tạo tác vô thường, nếu khi sắc chưa sinh, sắc chưa sinh thời không diệt, bây giờ không có tướng hư không. Vì nhân nơi sắc diệt nên có chỗ không có sắc, chỗ không có sắc ấy gọi là tướng hư không.

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

Đáp:

2. Pháp không có tướng ấy, tìm tất cả mọi nơi đều không có. Đối với pháp vô tướng ấy, thời tướng không có chỗ để biểu tướng.

Tìm pháp vô tướng nơi pháp thường và vô thường, không thể có được. Như luận giả nói: Tướng hư không là có là không, làm sao biết được. Vì mỗi thứ đều có tướng, nên pháp gì có tướng sinh, trụ, diệt là pháp hữu vi, không có tướng sinh, trụ, diệt là pháp vô vi, còn hư không nếu không có tướng, thời không có hư không. Nếu bảo hư không trước không có tướng, nhưng sau có tướng bên ngoài đến làm thành tướng, cũng không đúng. Vì nếu trước không có tướng, thì không có pháp để làm chỗ tướng; (Ý nói pháp hữu vi đều phải có tướng, như nước có tướng ướt, lửa có tướng nóng, hư không là pháp hữu vi, hư không cũng phải có tướng. Tướng hư không là gì ? Đó là tướng trống không. Nhưng phải chờ có pháp hữu vi hoại diệt mới có tướng trống không, không có tướng trống không thì không có hư không, như vậy hư không không thật có). Vì sao ?

3. Đối với pháp hư không có tướng và không tướng, tướng hư không đều không có chỗ ở. Lìa pháp hư không có tướng và không tướng, các chỗ khác tướng hư không cũng không ở.

Ví như có đầu có sừng, đuôi thẳng có lông, dưới cổ có bầu thòng xuống, thế gọi là tướng con bò, ngoài các tướng ấy thời không có con bò, nếu không có bò thời các tướng không có chỗ ở; thế nên nói nơi pháp không có tướng (như không có bò) thời các tướng không có chỗ để tướng. Trong pháp có tướng thì các tướng không ở, vì trước đã có tướng rồi, như tướng lửa không ở trong tướng nước, vì trước đó nước đã có tướng rồi.

Lại nữa, nếu tướng ở trong chỗ không có tướng, ấy thời không có nhân, không có nhân là pháp không có mà có tướng, năng tướng và sở tướng thường phải nhân đối đãi nhau mà có, lìa ngoài hữu tướng vô tướng lại không có chỗ thứ ba có thể làm biểu tướng. Thế nên trong bài kệ nói, lìa ngoài hữu tướng vô tướng, biểu tướng cũng không ở các chỗ khác.

Lại nữa,

4. Vì pháp năng tướng không có, nên pháp sở tướng cũng không có, vì pháp sở tướng không có, nên pháp năng tướng cũng không có.

Vì pháp năng tướng không có, nên không có pháp sở tướng; vì pháp sở tướng không có, nên pháp năng tướng cũng không có, vì sao? Vì nhân năng tướng mà có sở tướng, nhân sở tướng mà có năng tướng, hai bên chờ đợi nhau. (Pháp năng tướng như ướt, nóng; pháp sở tướng như nước, lửa. Pháp năng tướng như tướng trống rỗng, pháp sở tướng như hư không).

5. Thế nên nay không có năng tướng, cũng không có pháp sở tướng, nhưng lìa ngoài pháp năng tướng và pháp sở tướng, thời cũng không còn có vật khác.

Theo lý nhân duyên suy tìm gốc ngọn về tự tính quyết định của pháp năng tướng, pháp sở tướng, đều không thể có được. Vì hai loại pháp năng tướng và sở tướng đều không thể có, nên hết thấy pháp đều không có; hết thấy pháp đều nhiếp thuộc vào năng tướng và sở tướng, hoặc năng tướng làm sở tướng, hoặc sở tướng làm năng tướng, như lửa lấy khói làm tướng, khói lại có tướng khác.

Hỏi: Nếu không có pháp có, thời nên có pháp không?

Đáp:

6. Giả sử nếu không có cái có, thì làm sao có cái không. Có và không đã không có, thì ai biết có biết không ?

Vật gì hoặc tự hoại hoặc bị cái khác làm tiêu hoại, bấy giờ gọi là không. Như vậy cái không ấy không tự tại, vì phải nhờ có vật tiêu hoại đi mới có cái không ấy, thế nên nói nếu không có pháp có, thì làm sao có pháp không; những thứ mắt thấy, tai nghe mà còn không thể có được, huống gì vật không có như hư không ấy, làm sao có được.

Hỏi: Vì không có pháp có, nên pháp không cũng không có. Như vậy, nên phải có người biết có biết không ấy ?

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

7. Thế nên biết hư không, chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải năng tướng chẳng phải sở tướng. Còn năm giới kia là đất, nước, gió, lửa và thức giới, cũng đồng nghĩa với hư không.

Cũng như mỗi mỗi tìm tướng hư không, không thể có được, năm chủng đất, nước, lửa, gió và thức chủng cũng như vậy.

Hỏi: Trong sáu chủng giới, hư không không ở vị trí đầu, không ở vị trí cuối, tại sao phá hư không trước hết ?

Đáp: Đất, nước, lửa, gió do các duyên hòa hợp sinh, dễ phá, còn thức chủng giới, vì nhân duyên của khổ, vui, nên biết lẽ vô thường biến dị, cũng dễ phá, riêng hư không thì không có tướng như vậy, nhưng vì phạm phu hy vọng cho là thật có, cho nên phá trước.

Lại nữa, hư không có khả năng giữ gìn bốn đại, bốn đại làm nhân duyên mà có thức, như vậy hư không là căn bản, cho nên phá trước, các thứ khác tự phá.

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

Đáp:

8. Trí nông cạn thấy các pháp, hoặc có tướng hoặc không có tướng. Thế nên, không thể thấy pháp vắng lặng an ổn dứt hết tất cả chấp kiến.

Nếu người chưa đắc đạo, không thấy thật tướng các pháp, vì nhân duyên của kiến và ái nên hý luận đủ thứ. Khi thấy pháp sinh khởi thì cho là có, chấp thủ tướng nó bảo là thật có, khi thấy pháp hoại diệt thì gọi là đoạn, chấp thủ tướng nó mà bảo là thật không. Trái lại người trí thấy pháp sinh khởi thì liền dứt trừ chấp kiến không, thấy pháp diệt thì liền trừ chấp kiến có. Thế nên đối với tất cả pháp tuy có thấy đủ, chúng đều như huyền như mộng, cho đến cái chấp kiến về đạo vô lậu cũng còn diệt trừ, huống gì các chấp kiến khác. Thế nên nếu không thấy được pháp vắng lặng an ổn diệt hết mọi chấp kiến, thì người ấy mãi thấy có thấy không.

*

Tóm tắt phẩm V: Quán về sáu chủng.

Chủng cũng là giới. Quán khổ đế thế gian gồm có uẩn, xứ, giới. Hai phẩm trước đã xét về xứ, uẩn. (sáu tình năm uẩn). Phẩm này xét về sáu chủng tức là xét về sáu giới gồm đất, nước, gió, lửa, không, thức. Giới có hai nghĩa: 1. Là loại tính, chủng loại, chỉ về đồng loại. Loại tính về sự, là chỉ cho một loại pháp như đất, nước, gió v.v...; loại tính về lý, là chỉ cho chân tính phổ biến của hết thấy pháp, cũng gọi là pháp giới tính. 2. Là nghĩa chủng tộc, chỉ cho chỗ nương tựa, tính làm nhân, như pháp giới là chỗ nương tựa làm nhân của giáo pháp ba thừa.

Phẩm này trước hết phá không chủng (tức phá không giới, hư không). Vì hư không chẳng phải tính bị biết, bởi năng và sở đối đãi mới thành (kệ 1 đến kệ 5). Lại vì hư không không phải tính năng biết (kệ 6). Tiếp đến phá năm chủng còn lại (kệ 7). Tiếp bài xích cái thấy sai lầm (kệ 8).

PHẨM VI: QUÁN VỀ Ô NHIỄM, NGƯỜI Ô NHIỄM.

(Gồm 10 bài kệ)

Hỏi: Trong kinh nói tham dục, sân giận, ngu si là căn bản của thế gian. Tham dục có các tên: Đầu là ái, tiếp là đắm trước, tiếp nữa là nhiễm, tiếp nữa là dâm dục, tiếp nữa là tham dục. Các danh tự ấy chúng là kiết sử, nương ở nơi chúng sinh. Chúng sinh gọi là kẻ nhiễm, tham dục gọi là pháp nhiễm. Vì có pháp nhiễm, người nhiễm nên có tham dục. Sân giận và ngu si cũng như vậy. Có pháp sân giận thời có người sân giận, có pháp ngu si thời có người ngu si. Do nhân duyên của ba độc ấy mà khởi lên ba nghiệp, do nhân duyên của ba nghiệp mà khởi thành ba cõi. Thế nên có hết thảy pháp?

Đáp: Kinh tuy nói có danh tự ba độc, song tìm tính thực của nó thì không thể có, vì sao ?

1. Nếu là ngoài pháp ô nhiễm, trước đã tự có người ô nhiễm, nhân nơi người ô nhiễm tham dục ấy nên mới sinh ra pháp ô nhiễm.

2. Nếu không có pháp ô nhiễm, thời làm sao có ô nhiễm. Trước người ô nhiễm, hoặc có hoặc không có pháp ô nhiễm đều không thành; người ô nhiễm cũng như vậy.

Nếu trước quyết định đã có người nhiễm, thời không còn phải dính nhiễm, vì người nhiễm trước đã dính nhiễm rồi. Nếu trước quyết định không có người nhiễm, thời lại cũng không thể khởi nhiễm, vì phải trước có người nhiễm, vậy sau mới có khởi nhiễm, chứ nếu trước không có người nhiễm, thời không có người chịu sự nhiễm; pháp nhiễm cũng như vậy. Nếu trước đó tách lìa người nhiễm mà chắc chắn có pháp nhiễm, thời pháp nhiễm ấy không có sở nhân, (tức là không chỗ dựa) thì làm sao khởi làm nhiễm, như lửa không có

củi. Nếu trước đó chắc chắn không có pháp nhiễm, pháp nhiễm không có thời người nhiễm không có. Thế nên trong bài kệ nói: Hoặc có hoặc không có pháp nhiễm, người nhiễm cũng như vậy hoặc có hoặc không.

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

Đáp:

3. Người ô nhiễm và pháp ô nhiễm, cả hai cùng thành lập trong một lúc là không đúng, vì người ô nhiễm và pháp ô nhiễm cùng có trong một lúc, thời không có sự chờ đợi đối đãi nhau.

Nếu pháp nhiễm và người nhiễm cùng thành một lúc, thời không nương chờ nhau, không nhân người nhiễm mà có pháp nhiễm, không nhân pháp nhiễm mà có người nhiễm, hai thứ như vậy là có thể thường, vì nó không nhân đâu mà thành; nếu thường thời có nhiều lỗi, không có phương pháp gì để giải thoát được.

Lại nữa, nay sẽ dùng pháp một và khác để phá pháp nhiễm và người nhiễm:

4. Người ô nhiễm và pháp ô nhiễm là một, một pháp thời làm sao hợp nhau. Còn người ô nhiễm và pháp ô nhiễm khác nhau, khác nhau thời làm sao hợp.

Pháp nhiễm và người nhiễm, là hoặc do cùng một thể hợp lại hay do hai thể khác nhau hợp lại. Nếu là một thể thời không thành hợp, vì sao ? Vì một pháp thể làm sao mình hợp với mình. Như đầu ngón tay không thể chạm đầu ngón tay; nếu do khác pháp thể mà hợp là không thể được, vì sao ? Vì hai bên đã thành khác nhau, nếu đã thành khác nhau rồi, thời không cần phải hợp lại, tuy hợp mà vẫn khác.

Lại nữa, một thể và khác thể đều không được, vì sao ?

5. Nếu một pháp mà có hợp được, thời tách lìa bạn ra cũng có thể hợp được; nếu khác pháp mà có hợp được, thời tách lìa bạn ra cũng có thể hợp được.

Nếu pháp nhiễm và người nhiễm là một, nhưng gượng gọi là hợp, thể thì có thể lìa ngoài các nhân duyên vẫn có pháp nhiễm và người nhiễm.

Lại nữa, nếu là một thể, thời không nên có hai tên gọi là nhiễm và người nhiễm. Nhiễm là pháp, người nhiễm là người. Nếu người và pháp là một, thời

là đại loạn. Nếu pháp nhiệm và người nhiệm khác nhau mà nói là hợp, thì không cần các nhân duyên khác vẫn có hợp lại, và nếu khác nhau mà có hợp, thì dầu ở xa cũng có thể hợp, (nước và lửa có thể hợp).

Hỏi: Một thể không thể hợp, điều đó có thể chấp nhận được, còn như mắt thấy sắc, đó là hai pháp khác nhau mà có hợp ?

Đáp:

6. Nếu pháp khác nhau mà có hợp, như vậy pháp ô nhiễm và người ô nhiễm hợp lại thành ra việc gì. Vì hai tướng pháp và người ấy trước vốn đã khác nhau, sau gượng ép nói đó là tướng hợp vậy thôi.

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

Lại nữa,

7. Nếu pháp ô nhiễm và người ô nhiễm, trước đã thành mỗi tướng khác nhau, nó đã thành tướng khác nhau như thế, làm sao mà nói hợp.

Nếu nhiệm và người nhiệm, trước đã thành tướng riêng biệt, có gì nay ông gượng nói đó là tướng hợp.

Lại nữa,

8. Vì tướng khác nhau không thành, nên ông muốn nói hợp; tướng hợp rốt ráo không thành, ông lại nói tướng khác nhau.

Ông nói tướng nhiệm và tướng người nhiệm khác nhau không được, nên ông lại nói tướng nó hợp. Nói tướng hợp có lỗi là không thành nhiệm và người nhiệm. Ông vì muốn thành lập tướng hợp nên lại nói là tướng khác. Ông tự cho là quyết định mà nói ra bất định, vì sao ?

9. Vì tướng khác nhau không thành, nên tướng hợp cũng không thành, vậy đối với tướng khác nào nữa mà ông nói là tướng hợp.

Trong đây nói tướng nhiệm và người nhiệm khác nhau không được, nên nói tướng hợp cũng không thành, ông đối với tướng khác nào nữa mà muốn nói đó là tướng hợp.

Lại nữa,

10. Như vậy, pháp ô nhiễm và người ô nhiễm chẳng phải hợp thành, chẳng phải không hợp thành, các pháp khác cũng giống như vậy, chẳng phải hợp thành chẳng phải không hợp thành.

Giống như tham nhiễm, chẳng hợp chẳng không hợp thành, sân giận và ngu si cũng không thành như vậy. Và ba độc như vậy, nên biết hết thủy phiền não và hết thủy pháp cũng như vậy, đều do nhân duyên tự thành, chẳng phải trước chẳng phải sau, chẳng phải hợp chẳng phải tán.

*

*Tóm tắt phẩm VI: Quán về ô nhiễm,
người ô nhiễm.*

Kinh dạy: "Tham dục, sân nhuế, ngu si là cội gốc của thế gian" như vậy phiền não, pháp ô nhiễm là thật có, và thật có người ô nhiễm, đưa đến hậu quả ô nhiễm, là xú, uẩn, giới. Tại sao ba phẩm trên kia xét về xú, uẩn, giới cho là nó không có tự tính thật. Vì vậy nên có phẩm này xét về tính thật có của pháp ô nhiễm và người ô nhiễm. Để ý trong đây có các chỗ nói người, như đi và người đi, thấy và người thấy, làm và người làm, lãnh thọ và người lãnh thọ. Nên hiểu người đây là giả ngã do duyên khởi chứ không phải là thật có tự tính.

Phẩm này: 1. Xét về pháp ô nhiễm và người ô nhiễm có trước có sau không thành (kệ 1,2). 2. Xét về pháp và người có mặt cùng lúc không thành (kệ 3). 3. Xét về pháp và người hòa hợp không thành (kệ 4,5). 4. Xét về pháp và người khác nhau hòa hợp không thành (kệ 6 đến kệ 9). 5. Xét về hết thủy pháp không thành (kệ 10).

PHẨM VII: QUÁN VỀ BA TƯỚNG.

(Gồm 35 bài kệ)

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

Đáp: Không phải như vậy, vì sao ? Vì ba tướng không có quyết định. Ba tướng ấy vì nó là hữu vi có thể làm tướng hữu vi, hay nó là vô vi có thể làm tướng hữu vi, cả hai cách đều không hợp lý, vì sao ?

1. Nếu sinh là pháp hữu vi, thời nó phải có đủ ba tướng sinh, trụ, diệt. Nếu sinh là pháp vô vi, thời làm sao gọi nó là tướng hữu vi.

Nếu sinh là pháp hữu vi, thời nó phải có đủ ba tướng sanh, trụ, diệt. Việc ấy không thể được, vì sao ? Vì ba tướng ấy trái nhau. Trái nhau là tướng sinh chỉ tương ứng với pháp sinh, tướng trụ chỉ tương ứng với pháp trụ, tướng diệt chỉ tương ứng với pháp diệt. Nếu pháp khi sinh, thời không thể có trụ diệt trái với nó, cùng trong một lúc, như sáng và tối không cùng có. Vì sinh không có đủ ba tướng như vậy, nên sinh không thể là pháp hữu vi. Tướng trụ, diệt cũng phải như vậy.

Hỏi: Sinh chẳng phải là pháp hữu vi, nếu là pháp vô vi, thời có lỗi gì ?

Đáp: Nếu sinh là pháp vô vi, thời làm sao có thể làm biểu tướng cho pháp hữu vi, vì sao ? Vì pháp vô vi không có tự tính, nhân diệt hữu vi mà gọi là vô vi. Thế nên nói chẳng sinh chẳng diệt là tướng của vô vi ; lại nó không có tự tướng, thế nên vô pháp không thể làm biểu tướng cho pháp, như sừng thỏ lông rùa không thể làm biểu tướng cho pháp gì được. Thế nên tướng sinh chẳng phải vô vi; tướng trụ, diệt cũng như vậy.

Lại nữa,

2. Ba tướng hoặc tụ lại hoặc tán ra, đều không thể biểu thị được cái tướng hữu vi của nó. Làm sao nơi một chỗ một pháp mà cùng một lúc có đủ cả ba tướng.

Tướng sinh, trụ, diệt ấy hoặc mỗi mỗi có thể làm biểu tướng cho pháp hữu vi, hoặc hòa hợp lại có thể làm biểu tướng cho pháp hữu vi. Cả hai cách

đều không thể được, vì sao ? Vì nếu là mỗi mỗi thời nơi trong một chỗ hoặc có tướng này, không có tướng kia, như khi sinh thì có tướng sinh không có tướng trụ, diệt; khi trụ thì có tướng trụ không có tướng sinh, diệt; khi diệt thì có tướng diệt không có tướng sinh, trụ. Còn nếu hòa hợp thì ba tướng ấy trái nhau, làm sao cùng trong một lúc có đủ ba tướng. Nếu cho rằng ba tướng lại có ba tướng, thời cũng không đúng, vì sao ?

3. Nếu cho rằng trong mỗi tướng sinh, trụ, diệt, lại có ba tướng hữu vi sinh, trụ, diệt; như vậy tức là vô cùng. Nhưng nếu nó không có ba tướng, tức nó chẳng phải là pháp hữu vi.

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

Hỏi: Ông nói ba tướng là vô cùng, việc ấy không đúng. Sinh, trụ, diệt tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng, vì cớ sao ?

4. Khi tướng sinh sinh sinh khởi, thì nó có thể sinh ra bốn sinh, khi tướng bốn sinh sinh khởi, lại trở lại sinh ra sinh sinh.

Khi pháp sinh thì chung cả tự thể của nó cộng có bảy pháp sinh: 1. Là pháp, 2. Là sinh, 3. Là trụ, 4. Là diệt, 5. Là sinh sinh, 6. Là trụ trụ, 7. Là diệt diệt. Trong bảy pháp ấy bốn sinh thì trừ tự thể, nó có thể sinh ra sáu pháp là sinh sinh có thể sinh ra bốn sinh, bốn sinh có thể sinh ra sinh sinh, trụ trụ, diệt diệt cũng như vậy. Vì thế, nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng.

Đáp:

5. Nếu cho sinh sinh ấy có thể sinh ra bốn sinh ; sinh sinh từ bốn sinh mà có, sao lại có thể sinh ra bốn sinh.

Nếu sinh sinh có thể sinh ra bốn sinh, thời sinh sinh ấy không gọi là từ bốn sinh sinh ra, vì sao ? Vì sinh sinh ấy đã từ bốn sinh sinh ra, làm sao lại có thể sinh ra bốn sinh.

Lại nữa,

6. Nếu cho bốn sinh ấy có thể sinh ra sinh sinh, như vậy bốn sinh đã từ sinh sinh mà có, sao lại có thể sinh ra sinh sinh.

Nếu cho rằng bốn sinh có thể sinh ra sinh sinh, thời bốn sinh ấy không gọi là từ sinh sinh mà sinh ra, vì sao ? Vì bốn sinh ấy đã từ sinh sinh mà sinh ra, làm sao lại có thể sinh ra sinh sinh. Sinh sinh có thể sinh ra bốn sinh, nhưng

nay sinh sinh không thể sinh ra bản sinh, vì sinh sinh chưa có tự thể, (nghĩa là chưa từ bản sinh sinh ra) làm sao sinh ra bản sinh được. Thế nên bản sinh không thể sinh ra sinh sinh.

Hỏi: Ngay khi sinh sinh ấy sinh ra, chẳng phải trước sau, có thể sinh ra bản sinh. Chỉ ngay khi sinh sinh sinh ra, là có thể sinh ra bản sinh ?

Đáp: Nói vậy không đúng, vì sao ?

7. Nếu sinh sinh khi sinh ra có thể sinh ra bản sinh, nhưng khi ấy sinh sinh còn chưa có, thì đâu có thể sinh ra bản sinh.

Nếu cho rằng ngay khi sinh sinh sinh ra, có thể sinh ra bản sinh, có thể được, nhưng kỳ thật khi ấy sinh sinh chưa có, lấy gì mà sinh ra bản sinh. Thế nên ngay khi sinh sinh sinh ra, không thể sinh ra bản sinh.

Lại nữa,

8. Nếu bản sinh khi sinh ra, có thể sinh ra sinh sinh, nhưng khi ấy bản sinh còn chưa có, thì đâu có thể sinh ra sinh sinh.

Nếu cho rằng ngay khi bản sinh sinh ra, có thể sinh ra sinh sinh, có thể được, nhưng kỳ thật khi ấy bản sinh chưa có. Thế nên ngay khi bản sinh sinh ra, không thể sinh ra sinh sinh.

Hỏi:

9. Như đèn có thể tự chiếu sáng, cũng có thể chiếu sáng cái khác, pháp sinh cũng như vậy, có thể tự sinh và cũng sinh cái khác ?

Như đèn vào nhà tối chiếu sáng mọi vật, đèn cũng có thể tự chiếu sáng mình, sinh cũng như vậy, có thể sinh ra cái kia, cũng có thể tự sinh mình.

Đáp: Nói vậy không đúng, vì sao ?

10. Chính trong đèn không có tối, chỗ ánh sáng đèn chiếu đến cũng không có tối, phá bóng tối mới gọi là chiếu sáng, không có bóng tối, thì cũng không có sự chiếu sáng.

Tự bản thể đèn không tối, chỗ ánh sáng chiếu đến cũng không tối, vì tối sáng trái ngược nhau. Phá bóng tối nên gọi là chiếu sáng, không có bóng tối thì không có chiếu sáng, đâu được nói đèn tự chiếu sáng, cũng chiếu sáng cái khác.

Hỏi: Không phải đèn khi chưa đỏ có chiếu sáng, cũng không phải khi đỏ rồi có chiếu sáng, mà chính ngay khi đang đỏ có thể tự chiếu sáng và chiếu sáng vật khác ?

Đáp:

11. Làm sao khi đèn mới đốt lên mà có thể phá bóng tối, vì đèn ấy khi mới đốt lên, thì ánh sáng không thể chiếu đến bóng tối.

Đèn ngay khi đang đỏ là một nửa đỏ một nửa chưa đỏ, tự thể đèn chưa thành tự, làm sao có thể phá bóng tối.

Lại nữa, đèn không thể bắt kịp bóng tối, như người bắt được giặc, mới gọi là phá giặc. Nếu cho rằng đèn tuy không đi đến bóng tối, nhưng có thể phá bóng tối, nói vậy cũng không đúng, vì sao ?

12. Nếu đèn chưa chiếu đến bóng tối, mà có thể phá bóng tối. Như vậy, đèn chỉ ở chỗ này là có thể phá hết tất cả bóng tối ?

Nếu đèn có năng lực, không đi đến bóng tối mà có thể phá bóng tối. Nếu vậy thời ở chỗ này đốt đèn, có thể phá hết tất cả bóng tối ở chỗ khác, vì cũng không đi đến nhau.

Lại nữa, đèn không thể chiếu sáng mình và chiếu sáng vật khác, vì sao ?

13. Nếu đèn có thể tự chiếu sáng, cũng có thể chiếu sáng bóng tối, thời bóng tối có thể tự che tối, cũng có thể che tối vật khác ?

Nếu đèn và tối trái nhau, nên đèn có thể tự chiếu sáng mình cũng chiếu sáng vật khác, như vậy tối và đèn trái nhau nên tối có thể tự che tối mình cũng che tối vật khác. Nếu tối và đèn trái nhau không thể tự che tối mình và che tối vật khác, thời đèn và tối trái nhau cũng không thể tự chiếu sáng mình cũng chiếu sáng vật khác. Thế nên ông lấy đèn làm ví dụ cho ba tướng sinh, tự sinh và sinh ra tướng sinh khác là không đúng. Do các lý do như trên phá bỏ tướng sinh chưa rõ ráo, nên nay sẽ nói tiếp:

14. Tướng sinh ấy nếu chưa sinh, thời làm sao có thể tự sinh, nếu đã sinh rồi mà có thể tự sinh, đã sinh rồi, thì cần gì sinh nữa.

Khi tướng sinh ấy tự sinh là đã sinh rồi mà tự sinh, hay chưa sinh mà tự sinh. Nếu chưa sinh mà tự sinh, chưa sinh thì không có pháp gì cả làm sao có thể tự sinh; còn nếu đã sinh rồi mà tự sinh, đã sinh rồi là đã thành rồi, chẳng cần phải sinh nữa, như việc đã làm xong, thì không phải làm nữa. Hoặc đã sinh

mà tự sinh, hoặc chưa sinh mà tự sinh, cả hai đều không sinh, thế nên pháp vô sinh. Trước ông nói tướng sinh giống như đèn, có thể tự sinh cũng sinh cái khác, việc ấy không đúng. Trụ và diệt cũng như vậy.

Lại nữa,

15. Tướng sinh chẳng phải sinh rồi mà sinh, cũng chẳng phải chưa sinh mà sinh, khi đang sinh cũng không sinh, như đã giải đáp ở phẩm Đi lại.

Sinh là các duyên hòa hợp mà có sinh; trong khi đã sinh rồi không có tác dụng nên không sinh, trong khi chưa sinh không có tác dụng nên không sinh; trong khi đang sinh cũng như vậy. Là ngoài pháp sinh, khi sinh không thể có được; là ngoài khi sinh thì pháp sinh không thể có được, làm sao đang khi sinh có sinh. Việc ấy đã giải đáp trong phẩm Đi lại. Pháp đã sinh không sinh, vì sao ? Vì đã sinh rồi lại sinh. Như vậy triển chuyển đến vô cùng, như việc đã làm rồi lại làm.

Lại nữa, nếu pháp đã sinh rồi lại sinh, thì lấy pháp sinh gì mà sinh, nếu tướng sinh ấy chưa sinh mà nói nó sinh rồi lại sinh, thời tự trái với điều mình nói, vì sao ? Vì tướng sinh chưa sinh mà ông lại nói nó sinh. Nếu chưa sinh mà nói sinh là pháp ấy hoặc có thể sinh rồi lại sinh. Hoặc có thể chưa sinh mà sinh, so với trước đây ông nói sinh rồi sinh, thời là bất định.

Lại nữa, như đốt cháy rồi, không thể lại đốt cháy nữa, đã đi rồi không thể lại đi nữa. Do các nhân duyên như vậy nên biết sinh rồi không thể sinh, pháp chẳng sinh cũng không sinh, vì sao ? Vì nếu pháp chưa sinh ra thời không hòa hiệp với các duyên sinh ra nó, nếu không hòa hiệp với các duyên sinh ra nó thời không có pháp sinh. Nếu pháp chưa hòa hiệp với các duyên sinh ra nó mà vẫn sinh, như vậy không tạo tác tức là tạo tác, không đi tức là đi, không ô nhiễm tức là ô nhiễm, không sân giận tức là sân giận, không ngu si tức là ngu si. Nếu như thế thời phá hoại hết thấy pháp thế gian; thế nên pháp chưa sinh thời chẳng sinh.

Lại nữa, nếu pháp chưa sinh mà sinh, thời ở thế gian những pháp chưa sinh đều có thể sinh; hết thấy phạm phu chưa sinh tâm bồ-đề, nay có thể sinh tâm bồ-đề bất hoại, các vị A-la-hán không có phiền não, nay có thể sinh phiền não, chồn thỏ không có sừng, nay đều có thể mọc sừng. Các việc ấy đều không hợp lý. Thế nên, biết pháp chưa sinh cũng chẳng sinh.

Hỏi: Pháp chưa sinh thì chẳng sinh là vì chưa hội đủ duyên, không có tác nghiệp, không có tác giả, không có thời gian, không có phương hướng nên chẳng

sinh, nếu có đủ duyên, có tác nghiệp, có tác giả, có thời gian, có phương hướng hòa hiệp lại thời pháp chưa sinh sẽ sinh. Thế nên nếu nói hết thủy pháp chưa sinh đều chẳng sinh, là không đúng ?

Đáp: Nếu nói pháp có đủ duyên, có thời gian, có phương hướng hòa hiệp lại thời sinh. Vậy nếu pháp trước đã có sẵn thì hiệp đủ duyên cũng chẳng sinh, trước không có sẵn thì hiệp đủ duyên cũng chẳng sinh, trước đã sẵn có và không sẵn có thì hiệp đủ duyên cũng chẳng sinh, ba cách ấy như trước đã phá. Thế nên đã sinh cũng chẳng sinh, chưa sinh cũng chẳng sinh, đang khi sinh cũng chẳng sinh, vì sao ? Vì phần nữa đã sinh rồi thì chẳng sinh, phần nữa chưa sinh cũng chẳng sinh, như trước đã giải đáp.

Lại nữa, nếu lìa ngoài sinh mà có lúc sinh, thì có thể lúc sinh có sinh. Nhưng lìa ngoài sinh không có lúc sinh. Thế nên lúc đang sinh cũng chẳng sinh.

Lại nữa, nếu nói lúc đang sinh có sinh, thời có lỗi là hai sinh: một là do sinh nên gọi là sinh, hai là do sinh trong lúc sinh, cả hai đều không đúng; vì không thật có hai pháp là thời gian và pháp sinh, thì làm sao có hai sinh. Thế nên đang lúc sinh cũng chẳng sinh.

Lại nữa, pháp sinh chưa phát khởi, thời không có lúc sinh, lúc sinh không có thời sinh nương vào đâu. Thế nên không được nói lúc sinh có sinh. Cứ suy tìm như vậy, biết pháp đã sinh không sinh, pháp chưa sinh không sinh, đang lúc sinh không sinh, vì không có sinh sinh ra nên sinh không thành. Tướng sinh không thành, nên tướng trụ và diệt cũng không thành; tướng sinh, trụ, diệt không thành nên pháp hữu vi không thành. Thế nên trong bài kệ nói: Như đã giải đáp trong mục Đã đi, chưa đi, đang lúc đi.

Hỏi: Tôi không nói chắc rằng, sinh rồi sinh, chưa sinh thời sinh, đang lúc sinh có sinh, tôi chỉ nói do các nhân duyên hòa hiệp nên có sinh ?

Đáp: Tuy ông có nói như vậy, nhưng điều ấy không đúng, vì sao ?

16. Nếu cho rằng khi đang sinh có sinh, việc ấy đã không thành, tại sao còn nói khi các duyên hòa hiệp, bấy giờ được sinh.

Nói đang lúc sinh có sinh, điều này thì đã dùng nhiều lý do để phá rồi. Nay vì có gì ông lại nói do các duyên hòa hiệp nên có sinh. Các duyên đầy đủ và không đầy đủ, đều bị phá như đã phá tướng sinh rồi.

Lại nữa,

17. Nếu pháp do các duyên sinh tức là tính tịch diệt, thế nên sinh và khi đang sinh, cả hai đều tịch diệt.

Pháp do các duyên sinh, tức không có tự tính nên tịch diệt, tịch diệt nên gọi là không đây không kia, vô tướng, dứt đường ngôn ngữ, trừ hết hý luận. Các duyên có nghĩa như nhân sợi tơ mà có vải, nhân cây lát mà có chiếu. Nếu tơ tự có tướng nhất định, thời không thể từ gai mà ra, nếu vải tự có tướng nhất định, thời không thể từ tơ mà có, nhưng kỳ thật từ tơ mà có vải, từ gai mà có tơ, thế nên tơ không có tính nhất định, vải cũng không có tính nhất định, như đốt cháy và bị đốt cháy, do nhân duyên hòa hiệp thành, không có tự tính. Bị đốt cháy không có, nên đốt cháy cũng không có, đốt cháy không có nên bị đốt cháy cũng không có. Hết thủy pháp cũng như vậy.

Thế nên pháp do các duyên sinh không có tự tính. Không có tự tính nên "không", như ngựa đồng chạy theo sóng nắng không thật. Thế nên trong bài kệ nói: Sinh và lúc sinh, cả hai đều tịch diệt, không thể nói lúc sinh có sinh. Tuy ông muốn dùng đủ lý do để thành lập tướng sinh, song tất cả đều là hý luận, chẳng phải nói đúng thật tướng tịch diệt.

Hỏi: Nhất định có ba đời khác biệt. Pháp ở đời vị lai có khả năng sinh, hề gặp được nhân duyên liền sinh, vì sao nói pháp vô sinh ?

Đáp:

18. Nếu có pháp chưa sinh, mới nói là chờ có duyên thì sinh. Còn pháp này trước đã có rồi, đâu cần gì sinh nữa.

Nếu trong đời vị lai có pháp chưa sinh mà sinh, như vậy pháp ấy trước đã có sẵn, cần gì sinh nữa, pháp đã có rồi không thể lại sinh nữa.

Hỏi: Pháp ở đời vị lai tuy có, nhưng chẳng phải như tướng hiện tại, do có tướng hiện tại nên gọi là sinh ?

Đáp: Tướng hiện tại không có ở trong vị lai. Nếu không có thời làm sao nói pháp trong vị lai có khả năng sinh nên sinh. Nếu pháp đã có sẵn thời không gọi là vị lai, mà nên gọi là hiện tại, nhưng hiện tại thì không thể lại sinh nữa.

Như vậy pháp đã có sẵn hay không có sẵn trong đời vị lai, đều không sinh, cho nên chẳng sinh.

Lại nữa, ông cho rằng lúc sinh tự sinh, và cũng có thể sinh cái khác, nay sẽ nói tiếp.

19. Nếu nói khi đang sinh có sinh, ấy là có thể đã có cái được sinh, thời đâu được còn có sinh nữa, mà có thể sinh ra tướng sinh ấy.

Nếu pháp sinh trong lúc sinh có thể sinh cái khác, sinh ấy còn có thể sinh cái gì ?

20. Nếu cho rằng còn có sinh tướng riêng nữa, thời sinh sinh mãi vô cùng. Lại lia sinh sinh mà có tự sinh, thời các pháp cũng đều tự sinh ra mà thôi.

Nếu sinh ấy lại có sinh, thời sinh sinh mãi vô cùng; nếu sinh ấy lại không có sinh cái khác mà chỉ tự sinh; như vậy thì hết thấy pháp cũng đều tự sinh; nhưng thật không phải vậy.

Lại nữa,

21. Pháp đã có, không thể sinh; pháp không có, cũng không thể sinh, pháp có và không cũng không sinh, nghĩa ấy trước kia đã nói.

Những gì có sinh ra, là đã có pháp rồi mà có sinh, hay không có pháp mà có sinh, hay vừa có vừa không có pháp mà có sinh, tất cả đều không đúng, việc ấy trước đã nói (ở phẩm Quán nhân duyên, bài kệ thứ 9 rồi). Lia ba việc ấy lại không có sinh, thế nên các pháp vô sinh.

Lại nữa:

22. Nếu các pháp khi diệt, khi ấy không thể sinh, pháp nếu không diệt là hoàn toàn không có việc ấy.

Nếu pháp có tướng hủy diệt, thời pháp ấy không thể sinh, vì sao ? Vì hai tướng sinh và diệt trái nhau: một là có tướng diệt, nên biết pháp là diệt, hai là có tướng sinh, nên biết pháp là sinh. Hai tướng trái nhau mà cùng có trong một lúc là không đúng. Thế nên pháp có tướng hủy diệt thì không thể sinh.

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

Đáp: Hết thấy pháp hữu vi, niệm niệm biến diệt, không có một pháp nào không hủy diệt; lìa pháp hữu vi quyết định không có pháp vô vi. Pháp vô vi chỉ có danh tự, thế nên nói đó là pháp không bị hủy diệt, chứ hoàn toàn không có pháp nào là pháp không hủy diệt.

Hỏi: Nếu pháp không "sinh" thời có thể "trụ" ?

Đáp:

23. Pháp không an trụ, thời không trụ; pháp an trụ cũng không trụ; pháp đang trụ cũng không trụ, vì không có sinh làm sao có trụ.

Pháp trụ cũng không "trụ", vì sao ? Vì đã có trụ rồi, nhân nơi đi mà có trụ. Nếu pháp trụ đã có trước, thời không thể lại trụ nữa. Còn pháp không trụ thì cũng không trụ, vì không tướng trụ; lúc trụ cũng không trụ, vì lìa trụ và không trụ, lại không có lúc trụ; thế nên lúc trụ cũng không trụ. Như vậy suy tìm tất cả chỗ đều không có trụ, không có trụ tức là vô sinh, nếu vô sinh thì làm sao có trụ.

Lại nữa,

24. Nếu các pháp khi diệt, thời không thể trụ; pháp nếu không diệt là hoàn toàn không có việc ấy.

Nếu pháp có tướng diệt sắp diệt, thời pháp ấy không có tướng trụ, vì sao? Vì trong một pháp mà có hai tướng trái nhau. Một là tướng sắp diệt, hai là tướng trụ. Trong một chỗ một lúc mà có hai tướng trụ và diệt, việc ấy không đúng. Thế nên không được nói pháp đang trong tướng diệt có "trụ".

Hỏi: Nếu pháp không hủy diệt thì có thể có trụ chứ ?

Đáp: Không có pháp nào là pháp không diệt, vì sao ?

25. Hết thấy pháp đều là tướng già, chết; trọn không thấy có pháp nào lìa ngoài già, chết mà có trụ.

Hết thấy pháp khi sinh ra là đã có sự vô thường luôn theo dõi. Vô thường có hai tên là già và chết. Như vậy, hết thấy pháp luôn có già và chết, nên không có lúc nào trụ.

Lại nữa,

26. Trụ không thể do tự tướng mà trụ, cũng không do tướng khác mà trụ, giống như sinh, không tự sinh cũng không do tướng khác mà sinh.

Nếu có pháp trụ là tự tướng nó trụ, hay nhờ tướng khác mà trụ. Cả hai đều không đúng. Nếu tự tướng nó trụ, thế tức là thường. Hết thấy pháp hữu vi do các duyên sinh, nếu pháp trụ tự trụ, thời không gọi nó là pháp hữu vi. "Trụ" nếu là tự tướng nó trụ, thời "pháp" cũng có thể tự tướng nó trụ. Như mắt không thể tự thấy mắt, trụ cũng như vậy. Nếu do tướng khác mà trụ, như vậy thời trụ lại có trụ, thế thời vô cùng.

Lại nữa, thấy pháp khác sinh tướng khác, không thể không nhân nơi pháp khác mà có tướng khác. Vì tướng khác bất định, nên nhân nơi tướng khác mà có trụ, là việc không đúng.

Hỏi: Nếu không "trụ" thời nên có "diệt" ?

Đáp: Không có diệt, vì sao ?

27. Pháp diệt rồi không còn diệt, pháp chưa diệt cũng không diệt, khi đang diệt cũng không diệt, không sinh làm sao có diệt.

Nếu pháp đã diệt thời không diệt, vì trước đã diệt rồi; pháp chưa diệt cũng không diệt, vì tách lia tướng diệt; lúc đang diệt cũng không diệt, vì tách lia đã diệt và chưa diệt thời không có lúc đang diệt. Suy tìm pháp diệt như vậy, tức biết pháp là không sinh, không sinh, làm sao có diệt.

Lại nữa,

28. Nếu pháp đã có an trụ, thời không thể diệt, nếu pháp không an trụ (tức không tồn tại), thời không thể diệt.

Nếu pháp nhất định trụ, thời không có diệt, vì sao ? Vì còn có tướng trụ. Nếu pháp trụ mà diệt, thời có hai tướng là tướng trụ và tướng diệt. Thế nên không được nói trong trụ có diệt, như sinh và tử không thể cùng có trong một lúc. Nếu pháp không có trụ, thời cũng không có diệt, vì sao ? Vì tách lia tướng trụ. Nếu tách lia tướng trụ, thời không có pháp, không có pháp làm sao mà diệt.

Lại nữa,

29. Pháp ấy vào lúc ấy, không diệt ngay trong lúc ấy, pháp ấy vào lúc khác, không diệt ngay trong lúc khác.

Nếu pháp có tướng diệt, vậy pháp ấy tự tướng nó diệt, hay nhờ tướng khác làm cho nó diệt, cả hai đều không đúng, vì sao ? Vì như sữa không diệt ngay trong lúc sữa, tùy lúc có sữa mà tướng sữa trụ (tồn tại) trong một thời nhất định. Lúc chẳng phải còn là sữa cũng chẳng diệt, vì nếu chẳng phải sữa thì không được gọi là sữa diệt.

Lại nữa,

30. Giống như tướng sinh của hết thảy pháp không thể có được; vì tướng sinh không có, tức cũng không có tướng diệt.

Như trước, truy tìm tướng sinh của hết thảy pháp không thể có được, tức bây giờ không có tướng diệt. Pháp sinh cho nên không sinh, không sinh làm sao có diệt. Nếu ông còn chưa vừa ý, nay sẽ nói tiếp lý do bác bỏ tướng diệt.

31. Nếu pháp là thật có, tức là không có diệt. Vì không thể trong một pháp mà có đủ hai tướng có và không.

Các pháp lúc đang có, truy tìm tướng diệt của nó không thể có được, vì sao ? Vì làm sao trong một pháp mà vừa có tướng vừa không có tướng, (có tướng tức là tướng trụ, không có tướng tức là tướng diệt), như ánh sáng và ảnh không cùng một chỗ.

Lại nữa,

32. Nếu pháp là không có, ấy thời không có diệt, ví như cái đầu thứ hai không có, nên không thể cắt đứt.

Pháp nếu không có, thời không có tướng diệt, như cái đầu thứ hai, cánh tay thứ ba không có, nên không thể đoạn đứt.

Lại nữa,

33. Pháp không do tự tướng nó diệt, cũng không do tha tướng diệt, giống như tự tướng không tự sinh, tha tướng cũng không sinh.

Như trước nói tướng sinh, tướng sinh không tự sinh, cũng không từ cái khác sinh. Nếu tự thể nó tự sinh là không đúng, vì hết thấy pháp đều từ các duyên sinh, như đầu ngón tay không thể tự chạm đầu ngón tay, như vậy sinh không thể tự sinh. Từ cái khác sinh cũng không đúng, vì sao ? Vì sinh chưa có nên không thể từ cái khác sinh. Sinh ấy vô sinh nên không có tự thể. Tự thể không có nên tha thể cũng không. Thế nên từ cái khác sinh cũng không đúng. pháp diệt cũng như vậy. Không thể tự tướng nó diệt, không do tướng khác diệt.

Lại nữa,

34. Tướng sinh, trụ và diệt không thành, nên không có pháp hữu vi, vì pháp hữu vi không có, thời đâu được có pháp vô vi.

Trước ông nói có tướng sinh, trụ, diệt; nên có pháp hữu vi. Vì có pháp hữu vi nên có pháp vô vi. Nay lấy lý suy tìm ba tướng ấy đều không thể có được, như thế làm sao có được pháp hữu vi. Như trước đã nói không có pháp nào là pháp vô tướng. Pháp hữu vi không có thời làm sao được có pháp vô vi. Tướng vô vi là chẳng sinh chẳng trụ chẳng diệt, ngăn tướng hữu vi nên gọi là tướng vô vi, chứ vô vi không có tướng riêng. Nhân ngăn ba tướng hữu vi mà có tướng vô vi, như lửa lấy nóng làm tướng, đất lấy cứng làm tướng, nước lấy ướt làm tướng, còn vô vi thời không như vậy.

Hỏi: Nếu sinh, trụ, diệt rốt ráo không có, cơ sao trong luận lại nói đến danh tự ấy.

Đáp:

35. Như huyền cũng như mộng, như thành Càn-thát-bà, nói sinh, trụ, diệt, tướng nó cũng như vậy.

Tướng sinh, trụ, diệt không có tính quyết định, vì phạm phu tham đắm cho các tướng quyết định thật có, nên các Hiền thánh vì thương xót muốn ngăn dứt các kiến chấp điên đảo ấy, nên trở lại dùng các danh tự mà phạm phu chấp đắm để nói cho họ hiểu; ngôn ngữ danh tự tuy đồng mà tâm các Ngài lại khác. như vậy các Ngài có nói tướng sinh, trụ, diệt cũng không nên vấn nạn, giống như huyền hóa làm ra, không nên trách tại sao làm vậy, không nên ở trong đó sinh ý tưởng âu lo, mừng rỡ, chỉ nên mắt thấy mà thôi; như những điều trông

thấy trong mộng, không nên tìm sự thật, nó chỉ như thành Càn-thát-bà, khi mặt trời mọc lên, thời hiện ra mà không có thật, chỉ có danh tự giả, không bao lâu liền biến mất. Tướng sinh, trụ, diệt cũng như vậy. Phạm phu phân biệt cho là có, bậc trí truy tìm thấy không có.

*

Tóm tắt phẩm VII: Quán về ba tướng.

Ba tướng là sinh, trụ, diệt làm biểu tướng của các pháp hữu vi, các pháp hữu vi vô thường vì có ba tướng: sinh, trụ, diệt; không có ba tướng sinh, trụ, diệt là pháp vô vi. Nhất-thiết-hữu-bộ và Độc-tử-bộ trong Phật giáo phân tích sắc đến cực vi, tâm tâm số pháp đến sát-na, họ cho cực vi sắc và sát-na tâm ấy là thật có, là vô vi, là thường, không có ba tướng. Trên phương diện tác dụng của sắc và tâm, có ba tướng sinh, trụ, diệt đi song song nên thành pháp hữu vi, và ba tướng này thuộc về pháp tâm bất tương ưng hành, chẳng phải sắc chẳng phải tâm, nó có thật, lúc nào cũng có. Vì ba biểu tướng có thật tính, nên các pháp sắc tâm mà nó làm biểu tướng phải có thực tính. Ba tướng gọi là năng tướng, các pháp mà nó làm biểu tướng gọi là sở tướng hay khả tướng; như uớt, là năng tướng, nước là sở tướng; nóng, khói là năng tướng, lửa là sở tướng v.v...

Phẩm này chủ yếu phá bịnh chấp kiến cho ba tướng: sinh, trụ, diệt có thật tự tính. Trước hết phá chung ba tướng (kệ 1 đến kệ 3). Tiếp phá riêng mỗi tướng, thứ đến phá tướng sinh (từ kệ 4 đến kệ 22), thứ hai phá tướng trụ (từ kệ 23 đến kệ 26), thứ ba phá tướng diệt (từ kệ 27 đến kệ 34). Cuối cùng là hiển bày chính nghĩa của ba tướng (kệ 35).

(Hữu bộ và Độc-tử-bộ chủ trương mỗi pháp khi sinh ra gồm có 7 pháp cộng sinh, đó là: 1. Pháp ấy, 2. Bốn sinh, 3. Bốn trụ, 4. Bốn diệt, 5. Sinh sinh, 6. Trụ trụ, 7. Diệt diệt, vì sao? Vì sinh trụ diệt nó là pháp hữu vi thì nó phải có đủ ba tướng hữu vi: sinh, trụ, diệt. Như vậy thì sinh, trụ, diệt lại có sinh, trụ, diệt mãi vô cùng, không được. Nên họ chủ trương bốn sinh sinh ra sinh sinh, sinh sinh lại sinh ra bốn sinh và trụ, diệt cũng như vậy, nên không mắc lỗi vô cùng. Trong luận đây chủ yếu phá chủ trương có ba tướng thật có tự tính ấy. Và phá ba tướng ấy cũng là phá tất cả pháp, vì tất cả pháp đều là hữu vi, đều có năng tướng, sở tướng).

PHẨM VIII: QUÁN VỀ TÁC, TÁC GIẢ

(Gồm 12 bài kệ)

Hỏi: Hiện có tác nghiệp, tác giả và thân miệng ý dùng để tạo tác; ba việc ấy hòa hiệp nên có quả báo. Thế nên có tác nghiệp và tác giả thật ?

Đáp: Ở trên kia trong mỗi mỗi phẩm đã phá bỏ hết thấy pháp không thừa thứ gì, như phá bỏ ba tướng. Ba tướng không có nên không có pháp hữu vi, pháp hữu vi không có nên không có pháp vô vi. Pháp hữu vi vô vi không có nên hết thấy pháp đều không. Ông nói tác nghiệp và tác giả nếu là pháp hữu vi, thì đối với hữu vi đã phá, nếu nó là pháp vô vi, thì đối với vô vi đã phá, không nên hỏi nữa. Song tâm chấp đắm của ông quá sâu, còn muốn hỏi nữa, nên tôi sẽ nói tiếp.

1. Nếu trước đã quyết định có (thật có) tác giả, thời không thể làm nghiệp đã quyết định (thật có); nếu trước quyết định không có tác giả, thời không thể làm nghiệp không quyết định.

Nếu trước đã quyết định có tác giả, tức là đã quyết định có tác nghiệp, thời không thể có tạo tác. Nếu trước đã quyết định không có tác giả, tức đã quyết định không có tác nghiệp, thời cũng không thể tạo tác, vì sao ?

2. Nghiệp quyết định sẵn có rồi, thời không có tạo tác; như vậy, nghiệp ấy không có tác giả. Còn tác giả quyết định đã có rồi, thời không có tạo tác; như vậy, tác giả ấy không có tác nghiệp.

Nếu trước đã quyết định có tác nghiệp rồi, thời không thể lại phải có tác giả; (vì nghiệp đã thành rồi thì làm gì nữa), lại tách lìa tác giả, vẫn có tác nghiệp, như vậy không đúng. Nếu trước quyết định có tác giả, thời không thể lại phải có tác nghiệp; (vì đã có tác giả tức là đã có tạo tác rồi thì còn tạo tác gì

nữa), lại tách lia tác nghiệp vẫn có tác giả, như vậy không đúng. Thế nên trước đã quyết định có tác giả, đã quyết định có tác nghiệp, thì không thể có tạo tác; trước không quyết định có tác giả, không quyết định có tác nghiệp cũng không thể có tạo tác, vì sao ? Vì xưa nay vốn không có. Có tác giả có tác nghiệp còn không thể có tạo tác, huống gì không có tác giả không có tác nghiệp.

Lại nữa,

3. Nếu quyết định thật có tác giả, cũng quyết định thật có tác nghiệp, thời tác giả và tác nghiệp ấy bị rơi vào tà kiến vô nhân.

Nếu trước quyết định có tác giả, quyết định có tác nghiệp, mà ông cho rằng tác giả có tạo tác; thế tức là không có nhân duyên, lia tác nghiệp có tác giả, lia tác giả có tác nghiệp, như vậy là không do nhân duyên mà có.

Hỏi: Nếu không do nhân duyên mà có tác giả có tác nghiệp, thời có lỗi gì ?

Đáp:

4. Nếu rơi vào tà kiến vô nhân, thời không có nhân không có quả, không có tác nghiệp, không có tác giả, cũng không có pháp dùng để tạo tác.

5. Nếu không có sự tạo tác v.v... thời không có tội phước. Tội phước không có, nên quả báo tội phước cũng không có.

6. Nếu không có quả báo tội phước, thời cũng không có Niết-bàn; có tạo tác gì, tất cả đều không có kết quả.

Nếu rơi vào tà kiến chấp vô nhân, thời cho tất cả pháp không nhân không quả. Pháp sinh ra pháp khác gọi là nhân, pháp được sinh ra gọi là quả. Nhân và quả không có nên không có tác nghiệp, không có tác giả, cũng không có thân miệng ý là pháp dùng để tạo tác, cũng không có tội phước, tội phước không có nên cũng không có quả báo tội phước, và đạo đại Niết-bàn. Thế nên không thể từ vô nhân sinh ra.

Hỏi: Nếu tác giả bất định (không thật có) mà tạo nghiệp bất định (không thật có), có lỗi gì ?

Đáp: Một sự không có còn không thể tạo nghiệp, huống gì cả hai là tác giả và tác nghiệp đều không thật có, ví như người biến hóa dùng hư không làm nhà, thời đây chỉ có ngôn thuyết, chứ tác giả không có mà tác nghiệp cũng không có.

Hỏi: Nếu không có tác giả không có tác nghiệp nên không thể tạo tác gì, còn nay có tác giả có tác nghiệp, thời có thể có tạo tác ?

Đáp:

7. Tác giả cũng định (có thật) cũng bất định (không thật), không thể tạo tác hai nghiệp, là định và vô định, vì có và không trái nhau, nên nơi một chỗ tác giả, thì không thể có hai thứ ấy.

Tác giả quyết định (thật có) và không quyết định (không thật có), không thể làm hai nghiệp là quyết định và không quyết định, vì sao ? Vì quyết định có và quyết định không có trái nhau, ở một chỗ không thể có hai. Có là quyết định, không có là không quyết định, một người chỉ làm một việc, chứ làm sao một người mà làm cả hai nghiệp quyết định có và quyết định không có được.

Lại nữa,

8. Tác giả định thật có, không thể tạo bất định nghiệp, tác giả định không có, không thể tạo định nghiệp. Nếu thật có tác nghiệp và tác giả, thì lỗi lầm ấy trước đã nói rồi.

Nếu có tác giả mà không có tác nghiệp thì đâu có thể làm gì; nếu không tác giả mà có tác nghiệp, thì cũng không thể làm gì, vì sao ? Vì như trước nói. Có tác giả, nhưng nếu trước đã có tác nghiệp rồi thì tác giả còn làm được gì, nhưng nếu không có tác nghiệp, thì tác giả làm sao làm được. Như vậy thời phá hoại cả nhân duyên tội phước quả báo. Thế nên trong bài kệ nói: Có tác giả không thể làm được gì, nếu không có tác nghiệp; không có tác giả không thể làm được gì, nếu đã có tác nghiệp. Nếu có tác nghiệp và tác giả, thì lỗi ấy như trước đã nói.

Lại nữa,

9. Tác giả không tác định nghiệp, không tác bất định nghiệp. Cũng không tác định bất định nghiệp, lỗi ấy trước đã nói rồi.

Định nghiệp đã bị phá, bất định nghiệp cũng phá; định bất định nghiệp cũng đã phá, nay muốn tổng phá cùng trong một lúc. Cho nên nói kệ. Thế nên

tác giả không thể làm ba thứ nghiệp, nay ba thứ tác giả cũng không thể tạo tác nghiệp, vì sao ?

10. Tác giả quyết định, không quyết định, vừa quyết định vừa không quyết định, đều không thể tạo tác các sự nghiệp, lỗi ấy trước đã nói rồi.

Tác giả quyết định có, không quyết định có, cũng quyết định cũng không quyết định có, không thể tạo tác nghiệp, vì sao ? Vì lý do của ba thứ lỗi như trước. Trong đây nên nói, như vậy khắp mọi nơi tìm tác giả và tác nghiệp đều không thể có được.

Hỏi: Nếu nói không có tác nghiệp, không có tác giả, thời bị rơi tà kiến chấp vô nhân ?

Đáp: Nghiệp từ các duyên sinh, giả gọi là có, mà không có tự tính quyết định như lời ông nói, vì sao ?

11. Nhân tác nghiệp mà có tác giả, nhân tác giả mà có tác nghiệp, ý nghĩa thành lập về nghiệp là như vậy, ngoài ra không còn việc gì khác.

Nghiệp trước không có tự tính quyết định, nhân người ta khởi động tạo nghiệp, nhân nghiệp mà có tác giả. Tác giả cũng không có tự tính quyết định, nhân có tạo tác nghiệp mà gọi là tác giả. Hai việc ấy hòa hợp nên được thành tác nghiệp và tác giả. Nếu nó do hòa hợp mà có như vậy, thời không có tự tính; vì không có tự tính nên "không", không thời không sinh, chỉ tùy theo kẻ phàm phu ức tưởng phân biệt nên nói có tác nghiệp có tác giả, chứ trong đệ nhất nghĩa không có tác nghiệp không có tác giả.

Lại nữa,

12. Giống như phá bỏ tác nghiệp và tác giả, phá bỏ lãnh thọ và người lãnh thọ cũng như vậy, và đối với tất cả các pháp, cũng nên phá bỏ như đây.

Như tác nghiệp và tác giả không được lìa nhau, vì không lìa nhau nên không quyết định; không quyết định nên không có tự tính. Lãnh thọ và người lãnh thọ cũng như vậy. Lãnh thọ là thân năm uẩn, người lãnh thọ là người. Như vậy, lìa người không có năm uẩn, lìa năm uẩn không có người, chỉ do các

duyên sinh. Giống như lãnh thọ và người lãnh thọ, tất cả pháp khác cũng đều bác bỏ như vậy.

*

Tóm tắt phẩm VIII: Quán về tác, tác giả.

Phẩm này xét về việc làm và người làm, chỉ có giả danh chứ không thật có tự tính. Trước hết xét về việc làm và người làm thật có, thật không, không thành (kệ 1 đến kệ 6). Tiếp xét về việc làm và người làm cũng có cũng không không thành (kệ 7). Xét về việc làm và người làm một có một không, không thành (kệ 8 đến kệ 10).

PHẨM IX: QUÁN VỀ BỔN TRỤ.

(Gồm 12 bài kệ).

Hỏi: Có người nói:

1. Các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ vui v.v..., cái gì có các việc như vậy, ấy thời gọi đó là bổn trụ.

2. Nếu không có bổn trụ, thời cái gì sở hữu các pháp mắt, tai v.v...? Vì thế nên biết trước đã có bổn trụ.

Các căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân mạng, gọi là các căn mắt, tai v.v... cảm thọ khổ, cảm thọ vui, cảm thọ chẳng khổ chẳng vui, và các tâm tâm số tướng, tư, ức niệm v.v... gọi là pháp khổ vui. Có luận sư nói, trước tiên khi chưa có mắt tai v.v... phải có bổn trụ (tức thần ngã, ngã), nhân bổn trụ ấy các căn mắt tai v.v... mới được tăng trưởng, nếu không có bổn trụ, thời thân và các căn mắt tai nhân đâu mà sinh ra và được tăng trưởng ?

Đáp:

3. Nếu lia ngoài các căn mắt, tai v.v... và các pháp khổ vui v.v..., trước đã có bổn trụ, thời lấy gì để biết bổn trụ ấy ?

Nếu lia ngoài các căn mắt tai, các pháp khổ vui, mà trước đã có sẵn bổn trụ, thời lấy gì nói được, lấy gì biết được. Các pháp bên ngoài như bình, như áo v.v... lấy mắt v.v... để biết được, các pháp bên trong lấy khổ vui để biết được. Như trong kinh nói hủy hoại là tướng của sắc, có khả năng cảm thọ là tướng của thọ, có khả năng nhận biết là tướng của thức. Ông nói lia ngoài mắt, tai và khổ, vui trước đã có sẵn bổn trụ, thời lấy gì biết được để nói rằng có cái bổn trụ ấy.

Hỏi: Có luận sư nói: hơi thở ra vào, xem, nhìn, mạng sống, tư duy, khổ, vui, ghét, yêu, động phát v.v... đó là tướng trạng của thần ngã (bổn trụ) nếu không có thần ngã thời làm sao có tướng hơi thở ra vào v.v... thế nên, nên biết lia ngoài các căn mắt, tai, các pháp, khổ, vui, trước đã có sẵn bổn trụ ?

Đáp: Thần ngã ấy nếu có, thời phải ở trong thân, như cột trụ ở giữa các bức vách, nếu ở ngoài thân thời như người mặt áo giáp. Lại nếu ở trong thân

thời thân không bị phá hoại, vì có thần ngã thường trú trong nó, nhưng sự thật không đúng, thế nên nói thần ngã ở trong thân chỉ là lời nói hư dối không thật. Nếu thần ngã ở ngoài thân, bao che thân như áo giáp, thời thân không có thể còn thấy gì, vì thần ngã đã che kín chắc toàn thân, và thân cũng không thể bị phá hoại. Song nay thấy đúng là thân bị phá hoại. Thế nên, nên biết lia ngoài khổ vui, mất tai, trước đó không có cái gì khác. Nếu cho rằng khi cắt tay, thần ngã go rút vào trong, không thể cắt được; khi cắt đầu, thần ngã go rút vào trong không thể chết, nhưng sự thật có chết. Thế nên biết lia ngoài khổ vui trước đó có sẵn thần ngã, chỉ là lời nói hư dối không thật.

Lại nữa, nếu nói "thân lớn thời thần ngã lớn, thân nhỏ thời thần ngã nhỏ, như đèn lớn thời ánh sáng lớn, đèn nhỏ thời ánh sáng nhỏ". Nói như vậy thời thần ngã tùy thuộc theo thân vô thường chứ không thể thường được. Nếu tùy thuộc theo thân vậy khi thân không có thời thần ngã cũng không có, như đèn tắt thời ánh sáng mất. Nếu thần ngã vô thường thời đồng với mất tai, khổ vui, vô thường. Thế nên, nên biết lia ngoài mất, tai trước đã không riêng có thần ngã.

Lại nữa, như người bị bệnh phong cuồng không được tự tại, việc không nên làm mà làm, nếu có thần ngã làm chủ trong người ấy, thì có sao nói người ấy không được tự tại. Nếu bệnh phong cuồng không làm xúc não thần ngã, thời có thể lia ngoài thần ngã vẫn có sự tạo tác riêng; mỗi mỗi suy tìm như vậy, thấy lia ngoài các căn mất tai, các pháp khổ vui, trước không có sẵn bản trụ. Nếu quả quyết "lia ngoài các căn mất tai, các pháp khổ vui, trước đã có sẵn bản trụ", việc ấy không thể có, vì sao? Nêu như vậy là:

4. Nếu lia ngoài mất, tai v.v... mà có bản trụ, thời cũng có thể lia ngoài bản trụ mà có mất, tai v.v...

Nếu lia ngoài các căn mất tai, các pháp khổ vui trước đã có sẵn bản trụ, thì cũng có thể lia ngoài bản trụ có các căn mất tai, các pháp khổ vui.

Hỏi: Hai việc ấy lia khô nhau có thể được, chỉ cần có bản trụ?

Đáp:

5. Do nơi pháp mà biết có người, do nơi người mà biết có pháp, bây giờ lia pháp ra thì đâu có người, lia người ra thì đâu có pháp.

Pháp là mất tai, khổ vui, người là bản trụ; ông cho rằng do có pháp nên biết có người, do có người nên biết có pháp, nay lia ngoài pháp là mất tai, thì đâu có người, lia ngoài người thì đâu có pháp mất tai v.v...

Lại nữa,

6. Nơi hết thấy các căn mắt, tai v.v... thật không có bồn trụ, các căn mắt, tai v.v... tự phân biệt theo mỗi mỗi tướng khác nhau.

Nơi các căn mắt tai, các pháp khổ vui, thật không có bồn trụ, chỉ do mắt duyên sắc sinh ra nhãn thức, vì nhân duyên hòa hợp mà các căn mắt tai v.v... có sự hay biết, chứ không phải do bồn trụ mà hay biết. Thế nên trong bài kệ nói các căn mắt tai v.v... thật không có bồn trụ. Các căn mắt tai v.v... mỗi mỗi tự có khả năng phân biệt nhận biết.

Hỏi:

7. Nếu các căn mắt, tai v.v... không có bồn trụ, thời mỗi mỗi căn mắt, tai v.v... làm sao có thể nhận biết trần cảnh ?

Nếu các căn mắt tai, các pháp khổ vui, không có bồn trụ, vậy mỗi căn làm sao có thể biết trần cảnh ? Vì các căn mắt tai không có tư duy, không thể có sự hiểu biết, mà thật ra có biết trần cảnh. Vậy nên biết lìa ngoài các căn mắt tai, còn có cái có khả năng nhận biết trần cảnh?

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

8. Cái thấy tức là cái nghe, cái nghe tức là cái cảm thọ, nếu các căn được như vậy, thời mới có thể có bồn trụ.

Nếu thấy tức là nghe, thấy và nghe tức là cảm thọ, thời là một thần ngã. Như vậy các căn mắt tai v.v... phải trước đã có bồn trụ. Đối với sắc, tiếng, mùi, vị, không có cái biết nhất định, nếu đã có bồn trụ thì hoặc có thể dùng mắt nghe tiếng, dùng tai ngửi mùi, như người ở giữa sáu hướng, tùy ý thấy nghe. Nếu nghe và thấy là một, thì mắt tai v.v..., mỗi mỗi tùy ý thấy nghe. Nhưng việc ấy không đúng.

9. Nếu cái thấy khác, cái nghe khác, cái cảm thọ cũng khác, khác nhau mà khi thấy cũng có thể nghe. Như vậy, thời có nhiều thần ngã trong đó.

Hoặc thấy, nghe, cảm thọ khác nhau, hoặc khi thấy cũng có thể nghe, vì sao ? Vì lìa ngoài thấy có nghe, như vậy thần ngã ở trong mũi, lưỡi, thân phải hành động cùng trong một lúc giữa các căn. Nếu như vậy là người chỉ có một mà thần ngã có nhiều, vì các căn nhận biết các trần cảnh. Nhưng thật không phải như vậy. Thế nên thấy, nghe và cảm thọ không thể có tác dụng cùng một lần với nhau.

Lại nữa,

10. Các căn mắt, tai v.v... các pháp khổ vui v.v... từ bốn đại sinh ra, mà bốn đại kia cũng không có thần ngã (sao các căn lại có).

Nếu người nói lìa ngoài các căn mắt tai v.v... các pháp khổ vui v.v... riêng có bốn trụ; việc này trước đã bác bỏ. Chính bốn đại làm sở nhân mà có mắt tai v.v..., trong bốn đại ấy cũng không có bốn trụ.

Hỏi: Nếu các căn mắt tai, các pháp khổ vui, không có bốn trụ có thể được, nhưng các căn mắt tai, các pháp khổ vui phải có ?

Đáp:

11. Nếu các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ vui v.v... không có bốn trụ, thời mắt, tai, khổ, vui cũng không thể có.

Nếu các căn mắt tai, khổ vui không có bốn trụ, thời ai có các căn mắt tai ấy, duyên vào đâu mà có? Thế nên mắt tai v.v... cũng không có.

Lại nữa,

12. Mắt, tai v.v... các pháp khổ vui v.v... không có bốn trụ, hiện nay và mai sau cũng vẫn không có, vì cả ba đời đều không có, nên không có bốn trụ; vì bốn trụ không có, nên không còn phân biệt.

Tư duy suy tìm bốn trụ ở nơi mắt tai v.v... trước không có, nay không có, sau cũng không có. Nếu cả ba đời không có, tức là vô sinh tịch diệt, không nên vẫn nạn rằng: Nếu không có bốn trụ thì làm sao có các căn mắt tai v.v...

Hỏi đáp như vậy thời chấm dứt hý luận, hý luận chấm dứt, nên các pháp đều không.

*

Tóm tắt phẩm IX: Quán về bốn trụ.

Bốn trụ là tên khác của thần ngã (linh hồn). Có bản dịch là Phạm thọ thọ giả, nghĩa là cảm thọ và người cảm thọ. Theo ngoại đạo chủ trương có một

linh hồn (thần ngã) tự tại bất biến nên mới có các căn mắt tai v.v... và tâm ý, và cũng do thần ngã làm chủ mà khi các căn tiếp xúc với sáu trần liền cảm thọ khổ vui, và Độc Tử Bộ trong Phật giáo cũng có lỗi chấp tương tự, họ cho có cái ngã tức năm uẩn là năm uẩn không thể nói, nó làm chủ mọi cảm giác thấy nghe v.v... dù nói có cái thần ngã thật hữu, hay cái ngã không thể nói thật hữu, cho đến nói có một tâm thức thật hữu làm chủ cảm giác thấy nghe thì đối với thật tướng Bát-nhã đều không đúng. Theo Đại thừa Phật giáo chỉ có tâm thức duyên khởi vô tính trong các tác dụng cảm giác thấy nghe v.v... mà thôi.

Phẩm này chủ yếu phá kiến chấp thật có thần ngã là chủ thể cảm thọ: 1. Nêu vọng chấp (kệ 1,2). 2. Phá vọng chấp ấy (kệ 3,4,5). 3. Bày chính nghĩa (kệ 6). 4. Lại chấp cách khác (kệ 7). 5. Phá tà chấp ấy (kệ 8,9,10). 6. Bày chính nghĩa (kệ 11). 7. Quở trách (kệ 12).

**PHẨM X: QUÁN VỀ ĐỐT CHÁY,
BỊ ĐỐT CHÁY.**

(Gồm 16 bài kệ)

Hỏi: Phải có cảm thọ và người cảm thọ, như lửa đốt cháy và củi bị đốt cháy. Đốt cháy là người cảm thọ, bị đốt cháy là cảm thọ, tức là năm uẩn ?

Đáp: Việc ấy không đúng, vì sao ? Vì đốt cháy và bị đốt cháy đều không thành. Đốt cháy và bị đốt cháy hoặc do một pháp thành, hoặc do hai pháp thành, cả hai đều không thành. (Một pháp không thành là chỉ có một mình củi không có lửa, thời củi không thành, vì không có lửa đốt thì đâu gọi là củi; hoặc chỉ có một mình lửa không có củi, thời lửa không thành, vì có đốt được đâu mà gọi là lửa. Nếu có hai khác nhau thì lìa khỏi nhau nên không thành).

Hỏi: Hãy gác lại một pháp và hai pháp. Nếu nói không có đốt cháy và bị đốt cháy, thời làm sao nay lấy tướng một và tướng khác để phá, chứ như lông rùa sừng thỏ, không có thời làm sao phá. Thế gian hiện thấy việc thật có, rồi sau mới có thể suy nghĩ, như có vàng vậy sau mới có thể đốt, có thể dũa. Nếu không có đốt cháy và bị đốt cháy thời không thể lấy một pháp hay hai pháp để suy nghĩ. Nếu ông (luận chủ) chấp nhận có một pháp, hai pháp, thì nên biết có đốt cháy và bị đốt cháy. Nếu chấp nhận có thời là đã có rồi ?

Đáp: Tùy thuận theo ngôn thuyết của thế tục mà nói, nên không có lỗi; đối với đốt cháy và bị đốt cháy, hoặc nói một, hoặc nói khác cũng như vậy, không gọi là chấp thọ theo đó. Nếu lìa ngôn thuyết của thế tục thời không có bàn luận gì hết. Nếu không nói đốt cháy và bị đốt cháy thời làm sao mà phá được. Nếu không có nói gì, thời nghĩa không được sáng. Như có vị luận giả muốn phá có, không; thời phải nói có không, nhưng không phải vì nói có không mà tâm chấp thọ có không ấy. Đây chỉ là tùy thuận theo ngôn thuyết của thế gian mà nói, nên không có lỗi. Nếu miệng có nói ra tức là có tâm chấp thọ, vậy miệng ông nói phá tức là tự phá hay sao ? Nói đốt cháy bị đốt cháy cũng như vậy, tuy có ngôn thuyết nhưng không có chấp thọ. Thế nên do một pháp hai pháp mà suy nghĩ đốt cháy bị đốt cháy, cả hai đều không thành, vì sao ?

1. Nếu đốt cháy (nhiên) là bị đốt cháy (khả nhiên), thế là tác nghiệp và tác giả là một, nếu đốt cháy khác bị đốt cháy, thế là lia ngoài bị đốt cháy có đốt cháy.

Đốt cháy là lửa, bị đốt cháy là củi. Tác giả là người, tác nghiệp là nghiệp, là pháp. Nếu đốt cháy bị đốt cháy là một, thời tác nghiệp và tác giả phải là một. Nếu tác nghiệp và tác giả là một, thời thợ gốm và cái bình là một, tác giả là thợ gốm, tác nghiệp là cái bình. Thợ gốm chẳng phải cái bình, cái bình chẳng phải thợ gốm, làm sao là một được. Do vì tác nghiệp và tác giả chẳng một, nên đốt cháy và bị đốt cháy cũng chẳng một.

Nếu cho rằng một không được thời có thể khác, khác cũng không đúng, vì sao ? Vì nếu đốt cháy và bị đốt cháy là khác nhau, thời có thể lia ngoài bị đốt cháy, có sự đốt cháy riêng. Phân biệt đây là bị đốt cháy, đây là đốt cháy, chẳng kể nơi nào lia ngoài bị đốt cháy đều có đốt cháy. Nhưng thật tế không phải. Thế nên, nên biết đốt cháy bị đốt cháy khác nhau là không thể được.

Lại nữa,

2. Ngoài vật bị đốt cháy có đốt cháy, như vậy, thời thường đốt cháy luôn, vì không cần nhân nơi vật bị đốt cháy mới có đốt cháy. Như vậy, thời không có công người đốt lửa, và lửa cũng thành không có tác dụng.

Nếu đốt cháy bị đốt cháy khác nhau, thời đốt cháy không cần đợi có vật bị đốt cháy mà nó vẫn thường đốt cháy luôn. Nếu thường đốt cháy luôn thời nó tự an trú trong tự thể nó, không cần đợi có nhân duyên, thời nhân công bị vô dụng, nhân công là người bảo vệ lửa làm cho nó cháy đỏ. Song nhân công ấy hiện vẫn có, thế nên biết lửa không khác vật bị đốt cháy.

Lại nữa, nếu đốt cháy khác với vật bị đốt cháy, thời đốt cháy không có tác dụng, và lia ngoài vật bị đốt cháy, thì lửa đốt cháy được gì. Nếu như vậy, thời lửa không có tác dụng, lửa không có tác dụng, việc ấy không thể có.

Hỏi: Tại sao lửa không từ nhân duyên sinh, mà nhân công cũng trống không ?

Đáp:

3. Đốt cháy không đợi vật bị đốt cháy, thế thời không từ nhân duyên sinh, nếu lửa thường đốt cháy, thời nhân công trở nên trống rỗng.

Đốt cháy và vật bị đốt cháy khác nhau, thời không đợi phải có vật bị đốt cháy, vẫn có đốt cháy. Nếu không đợi vật bị đốt cháy thời không có pháp làm nhân với nhau, thế nên không từ nhân duyên sinh.

Lại nữa, nếu đốt cháy khác vật bị đốt cháy, thời có thể thường đốt cháy luôn, nếu thường đốt cháy luôn, thời có thể xa lìa vật bị đốt cháy, riêng thấy có sự đốt cháy, chứ không cần nhân công nhen lửa, vì sao ?

4. Nếu ông cho rằng khi đốt cháy gọi đó là bị đốt cháy, nhưng khi bấy giờ chỉ có củi. Vậy vật gì đốt cháy vật bị đốt cháy ấy.

Nếu cho rằng trước có củi, khi cháy thời gọi nó là vật bị đốt cháy. Nói vậy không đúng. Nếu xa lìa đốt cháy, riêng có vật bị đốt cháy thời có sao nói khi cháy thì gọi là bị đốt cháy.

Lại nữa,

5. Nếu đốt cháy và bị đốt cháy khác nhau, thời không đi đến nhau, không đi đến nhau, thời không đốt cháy, không đốt cháy thời không diệt tắt, không diệt tắt thời là thường trụ.

Nếu vật đốt cháy khác với vật bị đốt cháy, thời vật đốt cháy không thể đi đến vật bị đốt cháy, vì sao ? Vì không cần phải đợi nhau để thành. Nếu vật đốt cháy không cần phải đợi nhau để thành, thời nó tự an trụ trong tự thể của nó, chứ đâu cần vật bị đốt cháy. Thế nên không đi đến. Nếu không đi đến thời không đốt cháy vật bị đốt cháy, vì sao ? Vì không có thể không đi đến vật bị đốt cháy mà có thể đốt cháy. Nếu nói không đốt cháy thời không diệt tắt, nên thường trụ trong tự tướng. Việc ấy không đúng.

Hỏi:

6. Vật đốt cháy đối với vật bị đốt cháy khác nhau, mà có thể đi đến vật bị đốt cháy, như người này đi đến người kia, người kia đi đến người này.

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

Đáp:

7. Nếu ông cho rằng vật đốt cháy và vật bị đốt cháy, hai bên cách lìa nhau, như vậy, thời vật đốt cháy mới có thể đi đến vật bị đốt cháy.

Hoặc lìa ngoài đốt cháy mà có bị đốt cháy, hoặc lìa ngoài bị đốt cháy mà có đốt cháy, cả hai đều tự thành. Như vậy, thời có thể đốt cháy đi đến bị đốt cháy, nhưng thật sự không đúng, vì sao ? Vì thật sự lìa ngoài đốt cháy không

có bị đốt cháy, lia ngoài bị đốt cháy không có đốt cháy, nên ông ví dụ lia ngoài nam có nữ, lia ngoài nữ có nam là không đúng, ví dụ không thành nên đốt cháy không đi đến bị đốt cháy.

Hỏi: Đốt cháy và bị đốt cháy đối đãi nhau mà có, nhân bị đốt cháy mà có đốt cháy, nhân đốt cháy mà có bị đốt cháy, hai pháp đối đãi nhau mà thành ?

Đáp:

8. Nếu nhân bị đốt cháy mà có đốt cháy, nhân đốt cháy mà có bị đốt cháy. Vậy trong hai pháp ấy, pháp nào có trước, mà sau mới có đốt cháy và bị đốt cháy.

Nếu nhân bị đốt cháy mà đốt cháy được thành, cũng có thể nhân đốt cháy mà bị đốt cháy được thành, như vậy trong ấy hoặc trước tiên nhất định đã có bị đốt cháy, mới nhân nơi bị đốt cháy mà thành đốt cháy, hoặc trước tiên nhất định đã có đốt cháy, mới nhân nơi đốt cháy mà thành bị đốt cháy. Nếu nhân nơi bị đốt cháy mà thành đốt cháy, thời trước phải có cái bị đốt cháy rồi sau mới có đốt cháy, chứ không thể đợi đốt cháy rồi mới có bị đốt cháy, vì sao? Vì bị đốt cháy có trước, đốt cháy có sau. Nếu đốt cháy không đốt cháy cái bị đốt cháy, thời cái bị đốt cháy không thành.

Lại cái bị đốt cháy không ở chỗ nào khác ngoài đốt cháy; nếu cái bị đốt cháy không thành, thời đốt cháy cũng không thành. Nếu trước có đốt cháy, sau có cái bị đốt cháy mới đốt cháy, cũng có lỗi như trên. Thế nên đốt cháy và bị đốt cháy, cả hai nhân nhau đợi nhau đều không thành.

Lại nữa,

9. Nếu nhân bị đốt cháy mà có đốt cháy. Như vậy, thời có lỗi là đã đốt cháy rồi lại đốt cháy, và thế là trong bị đốt cháy không có đốt cháy.

Nếu muốn nói nhân cái bị đốt cháy mà thành đốt cháy, thời đốt cháy đã thành rồi lại thành đốt cháy nữa, vì sao ? Vì đốt cháy tự ở trong tự thể đốt cháy của nó, nếu đốt cháy không tự ở trong tự thể của nó, mà phải do có bị đốt cháy mới thành, là không có việc ấy. Thế nên nói có đốt cháy là do cái bị đốt cháy mà thành, thời đốt cháy đã thành rồi lại thành đốt cháy nữa, như vậy là có lỗi. (Ý nói nhân bị đốt cháy mà có đốt cháy. Như vậy là đã đốt cháy rồi mới gọi là bị; đó là đốt cháy lần thứ nhất. Lại nhân bị đốt cháy mà có đốt cháy; đó là đốt cháy lần thứ hai, nên có lỗi. Và như vậy là trong bị đốt cháy không hề có đốt cháy, nên mới nhân nơi nó mà có đốt cháy, không đúng).

Lại có cái lỗi là cái bị đốt cháy không có đốt cháy, vì sao ? Vì bị đốt cháy lia ngoài đốt cháy mà tự ở trong tự thể của nó, không dính gì đốt cháy. Thế nên biết không có việc đốt cháy và bị đốt cháy nhân nhau, chờ đợi nhau.

Lại nữa,

10. Nếu pháp gì nhân nơi pháp đối đãi mà thành, thì pháp ấy trở lại thành pháp đối đãi, nay thời không có nhân đối đãi, nên cũng không thành pháp gì. (.)

Nếu nhân đối đãi nhau mà thành, thì pháp ấy trở lại thành pháp bản nhân đối đãi nhau. Quyết chắc như vậy thời không có hai việc nhân gốc, như nhân bị đốt cháy mà thành đốt cháy, trở lại nhân đốt cháy mà thành bị đốt cháy. Như thế thời cả hai đều vô định, vô định nên không thể có được, vì sao ?

11. Nếu pháp do đối đãi mà thành, nhưng khi pháp chưa thành thì làm sao đối đãi. Nếu pháp đã thành rồi mà còn đối đãi, đã thành rồi thì còn cần gì đối đãi.

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

Thế nên,

12. Nhân nơi bị đốt cháy không có đốt cháy, không nhân nơi bị đốt cũng không có đốt cháy; nhân nơi đốt cháy không có bị đốt cháy, không nhân nơi đốt cháy cũng không bị đốt cháy.

Nhân đối đãi với bị đốt cháy, đốt cháy không thành; không nhân đối đãi với bị đốt cháy, đốt cháy cũng không thành. Bị đốt cháy cũng như vậy, nhân nơi đốt cháy hay không nhân nơi đốt cháy, thì bị đốt cháy đều không thành. Lỗi này trước đây đã nói rồi.

Lại nữa,

13. Lửa đốt cháy không từ chỗ khác đến, nơi chỗ đốt cháy cũng không có đốt cháy; bị đốt cháy cũng như vậy, ngoài ra như đã nói trong phẩm Đi lại.

Đốt cháy không ở phương khác đi đến vào trong cái bị đốt cháy; trong cái bị đốt cháy cũng không có đốt cháy, vì chẻ củi tìm lửa đốt cháy không thể có

được. Cái bị đốt cháy cũng như vậy, không từ phương khác đi đến vào trong đốt cháy, trong đốt cháy cũng không có cái bị đốt cháy. Như đốt cháy rồi không đốt cháy, chưa đốt cháy cũng không đốt cháy, đang đốt cháy cũng không đốt cháy. Ý nghĩa giống như đã nói trong phẩm Đi Đền.

Thế nên,

14. Nếu nơi bị đốt cháy không có đốt cháy, lia ngoài bị đốt cháy không có đốt cháy, đốt cháy cũng không có bị đốt cháy, trong đốt cháy không có bị đốt cháy, trong bị đốt cháy không có đốt cháy.

1. Cái bị đốt cháy tức chẳng phải đốt cháy, vì sao ? Vì bị lỗi cho đốt cháy và bị đốt cháy là một như trước đã nói tác nghiệp và tác giả là một; 2. Lia ngoài cái bị đốt cháy không có đốt cháy, vì bị lỗi là thường đốt cháy luôn; 3. Đốt cháy không có bị đốt cháy; 4. Trong đốt cháy không có bị đốt cháy. 5. Trong đốt cháy không có đốt cháy, vì có cái lỗi đốt cháy và bị đốt cháy khác nhau. Nên cả ba cách đều không thành.

Hỏi: Vì sao nói đốt cháy và bị đốt cháy ?

Đáp: Vì như nhân nơi bị đốt cháy mà có đốt cháy, như vậy là nhân nơi pháp cảm thọ mà có người cảm thọ. Pháp cảm thọ là năm uẩn, người cảm thọ là người. Đốt cháy và bị đốt cháy không thành, nên pháp cảm thọ và người cảm thọ cũng không thành, vì sao ?

15. Do đốt cháy và bị đốt cháy, mà nói đến cảm thọ và người cảm thọ, và nói đến tất cả các pháp như bình, áo v.v...

Như bị đốt cháy chẳng phải đốt cháy, như vậy pháp cảm thọ chẳng phải là người cảm thọ, vì cái lỗi việc làm và người làm là một. Lại lia ngoài pháp cảm thọ không có người cảm thọ, vì khác nhau thì không thành, vì cái lỗi hai thứ khác nhau; cả ba đều không thành, như ngoài pháp cảm thọ và người cảm thọ ra, tất cả pháp khác như áo, bình v.v... đều đồng như trước nói, đều là vô sinh, rốt ráo không.

Thế nên,

16. Nếu người nào nói có tướng ngã và tướng các pháp mỗi mỗi tướng khác nhau, nên biết người như vậy, chưa ném được mùi vị Phật pháp.

Các pháp từ xưa lại đây vốn vô sinh, rốt ráo vắng lặng. Thế nên cuối phẩm nói bài kệ như trên. Người nói về tướng ngã như chúng Độc-tử-bộ, chủ trương không được nói sắc tức là ngã, không được nói lia sắc là ngã, mà ngã thuộc trong tạng Bất Khả Thuyết thứ năm. Còn Nhất-thế-hữu-bộ nói tướng của

mỗi mỗi pháp, là thiện là bất thiện, là vô ký, là hữu lậu vô lậu, hữu vi vô vi, mỗi mỗi sai khác nhau, những hạng người như vậy không hiểu được tướng vắng lặng của các pháp, dùng lời Phật tạo nên đủ thứ hý luận.

*

*Tóm tắt phẩm X: Quán về đốt cháy,
bị đốt cháy.*

Đốt cháy là lửa, bị đốt cháy là củi, lửa đốt cháy ví dụ cho thân ngã, củi bị đốt cháy ví dụ cho năm uẩn. Ngoại đạo và Phật giáo Độc-tử-bộ chấp có thân ngã, có ngã thật hữu, chẳng tức năm uẩn chẳng lìa năm uẩn, và lấy ví dụ như lửa đốt cháy và củi bị đốt cháy, không phải là một, không phải là khác, hai thứ nương nhau mà có, và có thật, chủ yếu để họ bênh vực cho chủ trương thật có ngã thể làm và ngã thể cảm thọ như hai phẩm Tác tác giả, thọ thọ giả vừa nói trên. Mặc dầu Đại thừa Phật giáo cũng nói do năm uẩn hòa hợp có ngã nhưng chỉ là ngã giả danh, chứ không phải chấp ngã thật có như họ. Nên phẩm này phá ví dụ đốt cháy và bị đốt cháy, thì kiến chấp cho thật có nhiễm và người nhiễm, làm và người làm, cảm thọ và người cảm thọ ở ba phẩm trên cũng đổ.

Phẩm này gồm có: 1. Xét về đốt cháy bị đốt cháy một hay khác không thành (kệ 1 đến kệ 7). 2. Xét về đốt cháy bị đốt cháy nhân nhau, đợi nhau không thành (kệ 8 đến kệ 12). 3. Xét về trong ngoài không thành (kệ 13). 4. Năm cách suy tìm không thành (kệ 14). 5. Hiện bày tính không (kệ 15, 16).

(.) Ý nói nếu đốt cháy đợi có bị đốt cháy mới thành, thời đốt cháy ấy trở lại thành bị đốt cháy. Nếu bị đốt cháy có tự thể chứ không nhân nơi đốt cháy mà thành, thời mới làm nhân cho đốt cháy được, còn nay bị đốt cháy không có tự thể, phải nhân đốt cháy mới thành, thời làm sao mà làm nhân cho đốt cháy được, thế là không có nhân, không có bị đốt cháy thời đốt cháy cũng không thành. Như lửa nhân nơi củi mà có, như vậy lửa ấy lại trở thành củi vì quả phải giống nhân, nhưng nếu củi có tự thể thì mới làm nhân cho lửa được, còn nay củi không có tự thể, phải nhân nơi lửa mới thành, thời làm sao củi làm nhân cho lửa được, như vậy là không có nhân, thời lửa cũng không thành, vì có đốt cháy mới gọi là lửa.

PHẨM XI: QUÁN VỀ BỔN TẾ.

(Gồm 8 bài kệ)

Hỏi: Kinh Vô Bổn Tế nói: Chúng sinh qua lại trong đường sinh tử, mà lúc bắt đầu không thể có được. Trong kinh đã nói có chúng sinh qua lại sinh tử, thế vì nhân duyên gì lại nói lúc bắt đầu chỗ cội nguồn không thể có được.

Đáp:

1. Bậc Đại Thánh dạy lúc bắt đầu không thể có được, sự sinh tử không có lúc bắt đầu cũng không có lúc chung cuối.

Thánh nhân có ba hạng: 1. Ngoại đạo có năm thần thông. 2. A-la-hán, Bích-chi Phật. 3. Đại Bồ-tát được thần thông. Phật là tối thượng đối ba hạng đó. Cho nên gọi Phật là Đại Thánh. Lời Phật nói không có điều gì không thật. Phật nói sự sinh tử không có lúc bắt đầu, vì sao? Vì sinh tử lúc trước lúc sau đều không thể tìm thấy được, nên nói là không có lúc bắt đầu. Ông muốn nói rằng không có lúc bắt đầu và lúc cuối sau, thời có thể có lúc giữa, cũng không đúng, vì sao?

2. Nếu sinh tử không có lúc đầu và lúc cuối, thì lúc giữa làm sao có. Thế nên, nơi trong đây việc trước và sau và đồng thời đều không thể có được.

Nhân lúc giữa và lúc cuối sau nên mới có lúc bắt đầu, nhân lúc bắt đầu và lúc giữa nên có cuối sau, nếu không có lúc ban đầu và lúc cuối sau thời làm sao có khoảng giữa. Đối với sinh tử không có bắt đầu, khoảng giữa, rốt sau. Thế nên nói trước sau, và trước sau và đồng thời đều không thể có được, vì sao?

3. Nếu trước có sinh, sau mới có già chết, thế là không già chết mà có sinh, không sinh mà có già chết.

4. Nếu trước có già chết mà sau có sinh, thời sự già chết ấy không có nhân; không sinh mà có già chết.

Chúng sinh sinh tử, nếu trước sinh, tạm thời có già rồi sau chết, như vậy thời sinh không có già chết. Đúng pháp phải có sinh mới có già chết, có già chết mới có sinh. Lại chẳng già chết mà sinh, cũng không đúng. Vì nhân sinh mà có già chết, nếu trước già chết rồi sau sinh, thời già chết ấy không có nguyên nhân, vì sinh ở sau. Lại chẳng sinh thời đâu có già chết. Nếu cho rằng sinh già chết trước sau không thể được, thời sinh già chết cùng có trong một lúc, cũng có lỗi, vì sao?

5. Sinh và già chết, không được phép cùng có một lúc, nếu lúc sinh là có chết, thì sinh và chết đều không có nhân.

Nếu nói sinh già chết cùng có trong một lúc thời không đúng, vì khi sinh tức có chết. Đúng pháp khi sinh thì có, khi chết thì không có, nên nếu nói khi sinh có chết, là không đúng. Nếu cùng trong một lúc sinh, thời nó không có sự nhân nhau, như hai sừng của con trâu cùng trong một lúc xuất hiện chứ không nhân nhau.

Thế nên,

6. Nếu cho rằng "sinh và già chết có trước sau và đồng thời" cả ba đều không đúng, có sao các ông cứ mãi hý luận rằng thật có sinh và già, chết.

Suy nghĩ về sinh già chết, cả ba đều có lỗi, nên nói sinh già chết tức là vô sinh, rốt ráo không, có sao ông cứ tham đắm hý luận, cho rằng sinh già chết có tướng quyết định thật có.

Lại nữa,

7.8. Có các pháp nhân quả, năng tướng (như nóng, ướt) và sở tướng (như lửa, nước) cảm thọ và người cảm thọ, tất cả mọi hiện hữu, không phải chỉ bốn tế sinh tử không thể có được, mà hết thấy hiện tượng cũng đều không có bốn tế. (tức không có lúc bắt đầu).

Hết thấy pháp là hết thấy nhân quả, có biểu tướng và được biểu tướng, cảm thọ và người cảm thọ v.v... đều không có lúc bắt đầu, chứ chẳng phải chỉ có sinh tử là không có chỗ lúc bắt đầu. Ở đây vì giải bày sơ lược, nên chỉ nói sinh tử không có chỗ lúc bắt đầu.

*

Tóm tắt phẩm XI: Quán về bốn tế.

Bốn tế là bốn nguyên biên tế của sinh mạng chúng sinh và thế giới, hay nói thời gian nguyên thủy, lúc bắt đầu của sinh mạng chúng sinh và thế giới bắt đầu vào lúc nào. Suy tìm nguyên thủy ấy không thể có được, nên kinh Phật dạy: "Hết thấy chúng sinh từ vô thủy lai, bốn tế sinh tử không thể có được" và phẩm này xét về bốn tế ấy. 1. Xét về sinh tử không có bốn tế (kệ 1 đến kệ 6). 2. Chỉ rõ hết thấy đều không có bốn tế (kệ 7.8).

PHẨM XII: QUÁN VỀ KHỔ

(Gồm 10 bài kệ)

Có người nói:

1. Khổ do mình làm, do người khác làm, do mình và người khác chung làm, hay khổ được làm ra không có nguyên nhân. Các người nói về khổ như vậy, đối với khổ quả không đúng.

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

2. Nếu khổ do mình làm, thời không phải từ nhân duyên sinh, là nhân có thân năm uẩn trước mới có thân năm uẩn này sinh.

Nếu khổ tự mình làm thời không phải do các duyên sinh ra; do tự mình làm tức là từ tính nó sinh ra, việc ấy không đúng, vì sao ? Vì nhân thân năm uẩn khổ trước mà có thân năm uẩn khổ này. Thế nên thân năm uẩn khổ này không thể tự mình sinh ra được.

Hỏi: Nếu nói do thân năm uẩn khổ trước làm ra thân năm uẩn khổ này, thời đó là khổ do người khác làm?

Đáp: Việc ấy không đúng, vì sao ?

3. Nếu cho thân năm uẩn trước khác với thân năm uẩn này, như vậy thời mới nên nói khổ do người khác làm.

Nếu thân năm uẩn khổ này với thân năm uẩn khổ trước khác nhau, hay thân năm uẩn khổ trước với thân năm uẩn khổ này khác nhau, thời có thể nói khổ do người khác làm, như chỉ với vải khác nhau thời có thể lia ngoài chỉ mà có vải; nếu lia ngoài chỉ mà không có vải, thế là vải không khác chỉ. Cũng như vậy thân năm uẩn khổ này khác với thân năm uẩn khổ trước, thời có thể lia ngoài thân năm uẩn khổ trước có thân năm uẩn khổ này. Song nếu lia ngoài thân năm uẩn khổ trước không có thân năm uẩn khổ này, thế là thân năm uẩn khổ trước không khác thân năm uẩn khổ này. Thế nên không nên nói khổ do người khác làm ra.

Hỏi: Tự làm ra là người, người tự làm khổ, rồi tự chịu lấy khổ ?

Đáp:

4. Nếu cho người tự làm khổ, thì lia khổ đâu còn có người, mà bảo rằng người kia có thể tự làm khổ.

Nếu bảo người tự làm khổ, vậy lia ngoài thân năm uẩn khổ, riêng ở chỗ nào có người, mà có thể tự làm khổ, để có thể nói đó là người làm mà không thể nói được. Thế nên biết khổ không phải do người tự làm ra. Nếu bảo người không tự làm ra khổ, mà người khác làm ra khổ, đem đến cho người này là cũng không đúng, vì sao ?

5. Nếu khổ do người khác làm, đem trao cho người này, nhưng nếu tách rời thân khổ uẩn, thì đâu có người này để lãnh thọ khổ ấy.

Nếu người khác làm ra khổ đem đến trao cho người này, vậy nếu lia ngoài thân năm uẩn khổ thì đâu có người này để chịu khổ ấy.

Lại nữa,

6. Nếu khổ do người kia làm đem trao cho người này, nhưng tách rời thân khổ uẩn, thì đâu có người kia để có thể đem trao cho người này.

Nếu bảo người kia làm ra khổ đem đến cho người này, vậy nếu lia ngoài thân năm uẩn khổ, thì đâu có người kia làm khổ đem đến cho người này. Nếu có việc ấy hãy nên nói rõ tướng nó.

Lại nữa,

7. Nếu khổ do mình làm không được, làm sao do người khác làm, nếu khổ do người khác làm, tức cũng chính là tự mình làm.

Theo mỗi mỗi nhân duyên suy tìm khổ do tự mình làm không thành mà nói do người khác làm cũng không đúng, vì sao ? Vì kia và đây phải đối đãi nhau mới thành. Nếu người kia làm khổ, thì đối với chính người kia cũng gọi là tự làm khổ. Tự làm khổ thì trước đã phá, và ông đã nhận lý lẽ tự làm khổ không thành, nên nói người khác làm khổ cũng không thành.

Lại nữa,

8. Khổ không thể cho là tự làm, vì pháp không tự làm pháp (khổ là một pháp). Còn người kia không có tự thể, thì đâu có người kia để làm khổ.

Tự làm khổ không đúng, vì sao ? Vì như lưỡi dao không tự cắt nó, như vậy pháp không thể tự làm ra pháp, thế nên khổ không thể tự làm ra khổ; khổ do người khác làm cũng không đúng, vì sao ? Vì lìa ngoài khổ uẩn thân thì không có tự tính người kia. Nếu lìa ngoài khổ uẩn thân mà có tự tính người kia mới có thể nói người kia làm ra khổ. Song người kia cũng chính là thân khổ uẩn, làm sao thân khổ uẩn tự làm ra thân khổ uẩn.

Hỏi: Nếu tự làm và người khác làm không được, thì có thể chung làm ?

Đáp:

9. Nếu khổ do người khác làm, do mình làm được, thời có thể do mình và người chung làm, song mình và người còn không có thể làm, huống gì không có nhân duyên mà làm ra khổ.

Tự làm người khác làm còn có lỗi, huống gì không có nhân làm, không có nhân mà làm ra khổ, lại càng nhiều lỗi hơn, như trong phẩm Quán tác nghiệp và Tác giả nói rõ.

Lại nữa,

10. Không chỉ nói về khổ theo bốn trường hợp đều không thành, mà tất cả mọi sự mọi việc bên ngoài, xét tìm theo bốn trường hợp trên cũng đều không thành.

Trong Phật pháp tuy nói thân năm thọ uẩn là khổ, nhưng có ngoại đạo cho rằng cảm giác (khổ thọ) là khổ. Vì thế nên nói không chỉ đối với khổ tự làm, người khác làm, chung làm và vô nhân làm không thành, mà hết thầy vạn vật đất nước núi cây v.v... tự sinh, cái khác sinh, chung nhau sinh và vô nhân sinh, cũng đều không thành.

*

Tóm tắt phẩm XII: Quán về khổ.

Phẩm trên xét về sự sinh tử tương tục của chúng sinh siêu việt ba đời, phẩm này xét về khổ quả sinh tử là duyên sinh vô tự tính, chứ không phải do bốn trường hợp tự làm khổ, người khác làm, tự tha chung làm, và vô nhân làm ra khổ.

Phẩm này: 1. Xét chung về bốn trường hợp làm khổ không thành (kệ 1). 2. Xét về thân năm uẩn tự làm khổ không thành (kệ 2). 3. Xét về thân năm uẩn khác làm khổ không thành (kệ 4). 4. Xét về người khác làm khổ không thành

*(kệ 5,6). 5. Xét về tự làm khổ không thành thời có người khác làm khổ (kệ 7).
6. Tự tha chung làm khổ không thành (kệ 8,9). 7. Xét các pháp ngoài thân
cũng chẳng phải do bốn trường hợp làm ra (kệ 10).*

PHẨM XIII: QUÁN VỀ HÀNH.

(Gồm 9 bài kệ)

Hỏi:

1. Như trong kinh Phật dạy, hư dối chấp thủ tướng một cách sai quấy. Vì chấp thủ các hành một cách sai quấy, nên gọi là hư dối.

Trong kinh Phật nói: Hư dối tức là hư vọng chấp thủ tướng. Chỉ có sự thật duy nhất là Niết-bàn, chẳng phải tướng do hư vọng chấp thủ. Vì thế nên Kinh nói nên biết có các hành là tướng do hư vọng chấp thủ ?

Đáp:

2. Hư dối chấp thủ tướng một cách sai quấy, trong ấy chấp thủ cái gì. Phật nói việc này là muốn để khai thị nghĩa không.

Nếu hư vọng chấp thủ tướng pháp tức là hư dối, vậy chấp thủ cái gì trong các hành. Nên biết Phật nói như vậy là muốn nói nghĩa không.

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

Đáp: Tướng tất cả hành hư vọng cho nên không, các hành sinh diệt không ngừng, không có tự tính cho nên không. Các hành là năm uẩn, vì từ hành (chuyên biến) sinh, nên năm uẩn đều hư vọng không có định tướng, vì sao ? Vì như sắc con người trong khi hài nhi không phải sắc trong khi bò lổm ngổm, sắc trong khi bò lổm ngổm không phải sắc trong khi biết đi, sắc trong khi biết đi không phải sắc trong khi thiếu niên, sắc trong khi thiếu niên không phải sắc trong khi thanh niên, sắc trong khi thanh niên không phải sắc trong khi lão niên. Cứ như sắc biến đổi không ngừng trong giây lát như vậy, nên phân biệt tìm tính quyết định của nó không thể có được. Vì vậy nói sắc trong khi hài nhi cho đến sắc trong khi lão niên là một hay là khác, cả hai đều có lỗi, vì sao ? Vì nếu sắc trong khi hài nhi tức là sắc trong khi bò lổm ngổm cho đến sắc trong khi lão niên là một, như vậy thời đều là một sắc trong khi hài nhi chứ không có sắc trong khi bò lổm ngổm, cho đến sắc trong khi lão niên. Lại như nắm đất nếu là thường, thời không bao giờ làm thành bình được, vì sao ? Vì sắc đất là thường nhất định luôn.

Nếu sắc trong khi hài nhi khác với sắc trong khi bò lổm ngổm thời hài nhi không làm thiếu nhi, thiếu nhi không làm hài nhi, vì sao ? Vì hai sắc khác

nhau, như vậy sắc của đồng tử, thiếu niên, tráng niên, lão niên, không thể tương tục, không còn có thân thuộc, không cha không con. Nếu như vậy, chỉ có hài nhi làm cha làm mẹ, còn hạng thiếu nhi bò lổm ngổm, cho đến hạng lão niên không còn phần gì trong đó. Thế nên nói sắc hài nhi cho đến sắc lão niên là một là khác đều có lỗi.

Hỏi: Sắc tuy không nhất định, song sắc hài nhi diệt rồi lại tương tục sinh cho đến sắc lão niên, nên không có các lỗi như trên ?

Đáp: Nói sắc hài nhi diệt rồi tương tục sinh là nó diệt rồi tương tục sinh hay là không diệt mà tương tục sinh ? Nếu diệt rồi làm sao tương tục, vì không có nguyên nhân, giống như có củi bị đốt, nhưng vì lửa tắt nên không còn tương tục. Nếu sắc hài nhi không diệt mà tương tục, thế là sắc hài nhi không diệt, thường ở trong bốn tướng nó, không có tương tục.

Hỏi: Tôi không nói diệt hay không diệt nên tương tục sinh, tôi chỉ nói nó không ngừng tương tự sinh, nên nói là tương tục sinh ?

Đáp: Nếu như vậy, thời là đã có sắc nhất định rồi lại sinh ra, như vậy thời có thể có ngàn vạn thứ sắc. Nhưng việc ấy không đúng, nên cũng không có tương tục.

Khấp tất cả chỗ tìm sắc không thấy có định tướng. Phật chỉ theo ngôn thuyết thế tục nên nói có sắc, giống như cây chuối, tìm lõi cứng của nó không thể có được, chỉ có bẹ lá. Như vậy người trí, tìm thấy sắc uẩn niệm niệm biến diệt, không có chút thật sắc. Các loại sắc hình, sắc tướng biến chuyển không ngừng, tương tự thứ lớp sinh, thật khó phân biệt, như phân biệt tìm sắc cố định của ngọn đèn không thể có được, từ sắc có định tính ấy lại có sắc sinh ra, là không thể có được. Thế nên sắc không có định tính, nên không; chỉ theo ngôn thuyết thế tục nên nói có sắc.

Thọ cũng như vậy, người trí mỗi mỗi quán sát thấy thọ vì thứ lớp tương tự sinh diệt khó phân biệt biết, như dòng nước tương tục chảy, chỉ biết qua cảm giác, nên nói ba thọ ở nơi thân. Thế nên, nên biết nói về thọ đồng như nói về sắc trên kia.

Tướng là nhân nơi danh và tướng mà phát sinh, nếu lìa danh và tướng thời không sinh. Thế nên Phật dạy phân biệt biết tướng danh tự gọi là tướng, chứ chẳng phải quyết định tướng đã sẵn có trước, mà nó do các duyên sinh, không có định tính. Vì không có định tính nên như bóng theo hình, nhân hình có bóng, không hình thời không bóng, bóng không có quyết định; nếu bóng

quyết định có, thời lia hình vẫn có bóng, song thật tế không được. Thế nên bóng từ các duyên sinh không có tự tính, nên không thể có được. Tướng cũng như vậy, chỉ nhân nơi danh và tướng bên ngoài, thuận theo ngôn thuyết thế tục nên nói có tướng.

Thức, là nhân nơi sắc, tiếng, mùi, vị, xúc v.v... và mắt, tai, mũi, lưỡi, thân v.v... mà phát sinh. Vì các căn mắt, tai v.v... khác nhau, nên thức cũng khác nhau. Thức ấy ở nơi sắc, ở nơi mắt, hay ở giữa sắc và mắt, không có định nhất, chỉ khi phát sinh rồi mới biết cảnh trần, biết người này biết người kia. Cái thức biết người này chính là cái thức biết người kia, hay là khác với cái thức biết người kia, hai điều ấy khó thể phân biệt; như nhãn thức, nhĩ thức cũng khó phân biệt. Vì khó phân biệt nên nói nó là một hay nói nó khác nhau, không có nhất định. Tánh phân biệt từ các duyên sinh, nên tính phân biệt của nhãn thức v.v... là không, không có tự tính, như người tài giỏi ngậm một hạt ngọc, lấy ra rồi lại đem chỉ cho người khác, thời sinh nghi không biết đó là hạt ngọc vốn như cũ hay là có khác. Thức cũng như vậy, sinh rồi lại sinh, vậy nó vốn là cái thức cũ hay cái thức khác. Thế nên biết vì thức không đứng yên, nên thức không có tự tính, hư dối như huyễn.

Các hành cũng như vậy. Các hành là thân hành động, miệng hành động, ý hành động. Có hai thứ là tịnh hành và bất tịnh hành. Thế nào là bất tịnh? Vì tham trước làm bức não chúng sinh, gọi là bất tịnh; nói chân thật không tham trước, không làm bức não chúng sinh, gọi là tịnh; hoặc tăng hoặc giảm. Người tịnh hành thì sinh vào loài người, trời cõi Dục, trời cõi Sắc, trời cõi Vô sắc thọ quả báo hết rồi thời giảm, trở lại tạo nghiệp thọ quả báo lại nữa nên gọi là tăng. Người hành bất tịnh cũng như vậy, sinh vào loài địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ, A-tu-la thọ quả báo hết rồi thì giảm, trở lại tạo nghiệp thọ quả báo nữa nên gọi là tăng. Thế nên các hành có tăng có giảm, không đứng yên, như người có bệnh, tùy nghi nuôi dưỡng thích hợp bệnh lành, nếu không nuôi dưỡng thích hợp thời bệnh tập trung lại. Các hành cũng như vậy, có tăng có giảm, nên không quyết định, chỉ thuận theo ngôn thuyết thế tục mà nói có các hành.

Nhân nơi thế đế mà được thấy Đệ nhất nghĩa đế, nghĩa là do vô minh làm duyên mà có các hành, do các hành mà có thức chấp trước, do thức chấp trước nên có danh sắc, do danh sắc mà có sáu nhập, do sáu nhập mà có sáu xúc, do xúc có thọ, do thọ có ái, do ái có thủ, do thủ có hữu, do hữu có sinh, do sinh có lão tử, ưu bi khổ não, ân ái xa lia khổ, oan thù gặp gỡ khổ v.v... các khổ như vậy đều lấy hành động làm gốc. Phật tùy theo Thế đế nên nói, nếu thấy được Đệ nhất nghĩa đế, phát sinh trí tuệ chân chính thời vô minh dứt, vô minh dứt

nên các hành cũng không tụ tập, các hành không tụ tập nên dứt được các kiến hoặc, do thấy lý Tứ đế đoạn trừ thân kiến, nghi, vô minh và các lậu hoặc, do tư duy mà đoạn trừ tham, giận, nhiễm ái sắc, nhiễm ái vô sắc, trạo cử và vô minh. Do sự đoạn trừ ấy nên từng phần từng phần đoạn diệt, đó là vô minh, các hành, thức, danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử, ưu bi khổ não, ân ái xa lìa khổ, oán thù gặp gỡ khổ v.v... đều tiêu diệt. Do sự tiêu diệt ấy nên thân năm uẩn hoàn toàn diệt, không còn thừa lại, duy chỉ có "không", thế nên Phật muốn chỉ bày nghĩa không mà nói các hành hư dối. Lại vì các hành không có tự tính nên hư dối, vì hư dối nên không, như kệ nói:

3. Các pháp có tướng khác nhau, nên biết chúng đều không có tự tính ; pháp không có tự tính cũng không có, vì tất cả pháp không.

Các pháp không có tự tính, vì sao ? Vì các pháp tuy sinh mà không an trú trong tự tính, thế nên không có tự tính; như hài nhi nhất định an trú trong tự tính nó thời không bao giờ trở thành bò lổm ngổm cho đến tuổi già. Nhưng hài nhi thứ lớp tương tục có tướng khác hiện ra thành có bò lổm ngổm cho đến tuổi già. Thế nên nói vì thấy các pháp có tướng đối khác, nên biết nó không có tự tính.

Hỏi: Nếu các pháp không có tự tính, tức là có cái pháp không có tự tính, nói vậy có lỗi gì ?

Đáp: Nếu không có tự tính thời làm sao có pháp đó, làm sao có tướng, vì sao ? Vì không có cội gốc, chỉ vì phá định tính nên nói không có tự tính. Thế nên pháp nếu có định tính thời không gọi hết thảy pháp không; nếu hết thảy pháp đều không, thời làm sao lại có cái pháp không có tự tính.

Hỏi:

4. Các pháp nếu không có tự tính, thì làm sao nói từ hài nhi cho đến tuổi già có các tướng khác nhau ?

Các pháp nếu không có tự tính, thời không có các tướng sai khác, nhưng ông nói có các tướng hài nhi, cho đến tướng tuổi già sai khác, thế là có các pháp có tự tính, chứ nếu pháp không có tự tính, thời làm sao có các tướng sai khác ấy ?

Đáp:

5. Nếu các pháp có tự tính, thì làm sao mà có được sự sai khác ấy; nếu các pháp không có tự tính, thì làm sao mà có được sự sai khác ấy.

Nếu các pháp quyết định có tự tính, thì làm sao có các tướng sai khác được, vì tính đã quyết định có thì không thể biến đổi, như vàng thật không thể biến đổi. Lại như tính tối không biến đổi thành sáng, tính sáng không biến đổi thành tối.

Lại nữa,

6. Chính pháp ấy thời không đổi khác, pháp khác cũng không đổi khác, như trẻ không làm già, già cũng không làm trẻ.

Nếu nói pháp có sai khác, thì phải có tướng sai khác. Vậy chính tự pháp ấy làm ra khác hay có pháp khác làm ra khác? Cả hai đều không đúng. Vì nếu pháp ấy tự làm sai khác, như vậy thời già lão có thể làm già lão, nhưng kỳ thật già lão không tự làm già lão. Còn nếu có pháp khác làm sai khác, như vậy già lão khác tráng niên, tráng niên có thể làm già lão, nhưng kỳ thật tráng niên không làm già lão. Nên cả hai đều có lỗi.

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

Đáp:

7. Nếu chính pháp ấy tức là pháp khác, thời có thể sửa tức là phô-ma; lia ngoài sửa còn có pháp gì có thể làm phô-ma.

Nếu chính tự pháp ấy là pháp khác, thời sửa có thể tức là phô ma, không cần có nhân duyên. Việc ấy không đúng, vì sao? Vì sửa và phô-ma có các tướng trạng khác nhau, nên sửa không tức là phô-ma. Thế nên pháp ấy không tức là pháp khác, nếu bảo có pháp khác làm cho khác, thì cũng không đúng, vì lia sửa thì có vật gì khác làm thành phô-ma đâu. Tư duy như vậy, biết pháp ấy không tự làm khác, pháp khác cũng không làm khác, không nên có sự chấp kiến thiên lệch.

Hỏi: Pháp pháp đồng tính pháp pháp dị tính, nhưng có cái "không" còn lại cái không ấy tức là pháp?

Đáp:

8. Nếu có pháp chẳng không, thời phải có pháp không. Nhưng thật tế không có pháp chẳng không, thời đâu được có pháp không.

Nếu có pháp "chẳng không" làm nhân cho nhau, mới có pháp "không". Song từ trước lại đây đã dùng đủ các lý do để phá pháp "chẳng không", pháp

chẳng không không có, thời không có đối đãi nhau, không có đối đãi thời đâu có pháp "không".

Hỏi: Ông nói vì pháp chẳng không không có, nên pháp không cũng không có. Nếu như vậy, tức là ở đây nói "không" là chỉ cho việc không có đối đãi nên không nên chấp có. Nếu có hai cái đối nhau mới đợi nhau, nếu không có hai cái đối nhau thời không có đợi nhau. Vì đối đãi nhau không có nên vô tướng, vì vô tướng nên chấp không. Như vậy tức là nói về "không" ?

Đáp:

9. Đại Thánh nói không pháp, cốt vì khiến chúng sinh xa lìa các kiến chấp, nếu trở lại chấp có pháp không, thời chư Phật không thể hóa độ.

Đại Thánh vì phá trừ 62 tà kiến và các phiền não vô minh, ái thủ v.v... mà nói "không", nếu ai đối với không còn sinh ra chấp kiến, thời người ấy là người không thể giáo hóa, ví như có bệnh nên phải uống thuốc mới trị lành, nếu thuốc trở lại làm sinh bệnh, thời hết cách chữa trị; như lửa từ củi mà ra, lấy nước diệt tắt, nếu lửa từ nước mà ra, thời lấy gì diệt tắt. Ở đây Phật nói "không" ví như nước có thể diệt tắt lửa phiền não, có người vì tội nặng, tâm tham đắm sâu dày, trí tuệ non kém nên đối với "không" sinh ra kiến chấp hoặc nói có "không", hoặc nói không có "không", rồi vì chấp có và không ấy trở lại khởi lên phiền não. Nếu lấy "không" hóa cái người ấy, thì người ấy nói tôi đã biết "không" lâu rồi. Nếu lìa "không" thời không có Niết-bàn đạo. Như Kinh nói lìa ba môn giải thoát là không, vô tướng, vô tác mà được giải thoát, thời đó chỉ có ngôn thuyết.

*

Tóm tắt phẩm XIII: Quán về hành.

Hành đây chỉ cho các pháp hữu vi, các pháp hữu vi lưu động biến thiên nên gọi là hành. Phật từng dạy: "Pháp hư dối bị chấp thủ sai lầm đó là các pháp hữu vi, tối thượng là chơn pháp Niết-bàn". Có người theo lời dạy ấy mà chấp thật có pháp hư dối mới làm đối tượng cho tâm chấp thủ sai lầm, chứ nếu không có pháp hư dối đó làm đối tượng thì dựa vào đâu mà tâm chấp thủ. Phẩm này là phá kiến chấp ấy. Đúng nghĩa theo Phật dạy, đã gọi là hư dối thì pháp ấy không thật có, vì mê lầm không hiểu nó không thật có nên mới sinh tâm chấp thủ sai lầm, chứ nếu biết nó hư dối thì không bao giờ chấp thủ cho là thật có.

Phẩm này: 1. Xét về các hành thật có, không thành (kệ 1 đến kệ 7). 2. Xét về các hành là không, không thành (kệ 8,9).

PHẨM XIV: QUÁN VỀ HIỆP.

(Gồm 8 bài kệ).

Trên kia trong phẩm quán sáu căn thứ ba đã nói sự thấy, vật bị thấy và người thấy đều không thành. Vì ba pháp ấy không có sai khác nên không hiệp. Nghĩa không hiệp nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao mắt, sắc và ngã (hay thức) ba sự không hiệp ?

Đáp:

1. Thấy, được thấy, người thấy, ba thứ ấy ở mỗi phương khác nhau, ba thứ khác nhau như vậy, trọn không có khi nào hiệp nhau.

Thấy là mắt, bị thấy là sắc trần, người thấy là ngã hoặc thức, ba sự ấy ở mỗi nơi khác nhau không có khi nào hiệp, nơi khác nhau là mắt ở trong thân, sắc ở ngoài thân, còn ngã hay thức hoặc ở trong thân hoặc ở khắp tất cả chỗ, thế nên không hiệp.

Lại nữa, nếu cho rằng thật có cái thấy (sự thấy) thế là hiệp căn trần mà thấy hay không hiệp mà thấy, cả hai đều không đúng, vì sao ? Vì nếu hiệp mà thấy, thì tùy ở chỗ nào có sắc trần là ở đó phải có nhãn căn và ngã hoặc thức. Việc ấy không đúng, thế nên không hiệp. Nếu không hiệp mà thấy, thời nhãn căn, sắc trần và ngã (hoặc thức) ở mỗi nơi khác nhau cũng có thể thấy, mà thật không thấy, vì sao ? Vì như nhãn căn ở đây không thấy được cái bình ở chỗ xa. Thế nên hiệp hay không hiệp đều không thấy.

Hỏi: Ngã, ý, các căn và trần cảnh, bốn sự ấy hiệp lại nên có cái biết sinh ra, biết được vạn vật áo bình, xe v.v... thế nên biết có sự thấy, vật bị thấy và người thấy ?

Đáp: Việc ấy ở trong phẩm sáu căn (sáu tình) đã phá rồi, nay sẽ nói lại. Như ông nói do bốn sự hiệp lại nên có cái biết sinh ra, vậy cái biết ấy vì thấy các vật bình, áo v.v... rồi mới sinh, hay chưa thấy mà sinh ? Nếu đã thấy rồi mà sinh, thời cái biết ấy vô dụng; nếu chưa thấy mà sinh; thời chưa hiệp căn trần làm sao mà có cái biết sinh. Nếu cho rằng bốn sự ấy cùng hiệp nhau trong một lúc mà có cái biết sinh ra, cũng không đúng. Nếu trong một lúc mà sinh ra thời không có sự đối đãi, vì sao ? Vì trước có bình, tiếp có thấy, sau cái biết mới sinh ra, còn cùng trong một lúc thời không có cái trước cái sau. Vì cái biết

không có nên sự thấy, vật bị thấy, và người thấy cũng không có. Như vậy các pháp chỉ là như huyền thuật, như chiêm bao, không có định tướng, đâu được cho rằng có hiệp; vì không hiệp nên "không".

Lại nữa,

2. Tham nhiễm với bị tham nhiễm và người tham nhiễm cũng lại như vậy. Ngoài nhãn nhập, nhĩ nhập v.v...; ngoài tham nhiễm phiền não trên, các phiền não sân, si v.v... cũng đều cùng có nghĩa không hiệp nhau như vậy.

Như vậy, vật bị thấy và người thấy không có hiệp, nên pháp tham nhiễm, bị tham nhiễm và người tham nhiễm cũng phải không có hiệp. Như nói về cái thấy, vật bị thấy và người thấy ba pháp, thời biết nói về cái nghe, vật bị nghe, người nghe; ngửi, nếm, xúc chạm cũng như vậy. Giống như nói về pháp tham nhiễm, bị tham nhiễm, người tham nhiễm, thời nói về pháp giận, bị giận và người giận, và các phiền não ngu si v.v... cũng đều như vậy.

Lại nữa,

3. Pháp khác nhau thời có thể hiệp, còn thấy và bị thấy v.v... không có tướng khác nhau, vì tướng khác nhau không thành, nên thấy và bị thấy v.v... làm sao hiệp.

Phàm sự vật gì đều do có khác nhau mới có hiệp, song tướng khác nhau giữa cái thấy, vật bị thấy và người thấy không thể có được, nên không có hiệp.

Lại nữa,

4. Chẳng những tướng khác nhau của thấy và bị thấy không thể có, mà hết thấy hiện hữu cũng đều không có tướng khác nhau.

Không chỉ cái thấy, vật bị thấy và người thấy ba sự không có tướng khác nhau, mà hết thấy pháp đều không có tướng khác nhau.

Hỏi: Vì sao lại không có tướng khác nhau ?

Đáp:

5. Cái khác nhân nơi cái khác mà có khác, cái khác lia cái khác thì không có khác. Những gì nhân nơi cái khác mà có ra, chúng đều không khác với sở nhân của chúng.

Ông cho rằng khác, là cái khác nhân nơi pháp khác nên gọi là khác, nếu lìa pháp khác thời không gọi là khác, vì sao ? Vì nếu pháp từ các duyên sinh ra thời pháp ấy không khác với sở nhân của nó, hễ sở nhân tiêu hoại thì quả cũng tiêu hoại, như nhân nơi kèo cột mà có nhà, nhà không khác với kèo cột, nên kèo cột hoại thì nhà cũng hoại.

Hỏi: Nếu có pháp quyết định khác, thời có lỗi gì ?

Đáp:

6. Nếu không nhân nơi cái khác mà có khác, thì có thể những cái khác khác cũng có khác, nhưng không nhân nơi cái khác, thì không có khác, thế nên không có khác.

Nếu lìa cái khác mà tự nó có khác, thời có thể lìa tất cả các cái khác khác, vẫn có pháp khác, nhưng thật tế không từ nơi cái khác thời không có pháp khác; thế nên không có các cái khác khác. Nếu như lìa năm ngón tay khác mà có nắm tay khác, thời nắm tay khác ấy có thể có khác đối với các vật khác như bình, áo v.v..., nhưng hiện tại lìa năm ngón tay khác thời không thể có nắm tay khác. Thế nên nắm tay khác đối với bình, áo v.v... không có pháp khác.

Hỏi: Trong kinh tôi nói tướng khác không từ các duyên sinh, vì phân biệt tướng chung, nên nói có tướng khác. Nhân nơi tướng khác, nên có pháp khác ?

Đáp:

7. Trong cái vốn đã khác thì không có tướng khác, trong cái vốn không khác, cũng không có tướng khác; vì không có tướng khác, nên không có kia đây khác nhau.

Ông nói vì phân biệt tướng chung nên có tướng khác, vì nhân tướng khác nên có pháp khác. Nếu như vậy, tướng khác ấy từ các duyên sinh, như vậy tức là nói pháp từ các duyên sinh, tướng khác ấy lìa pháp khác thời không thể có được. Thế nên tướng khác phải nhân nơi pháp khác mà có, chứ không thể độc một mình thành được. Hiện nay trong pháp khác không có tướng khác, vì sao? Vì trước đã có pháp khác thì đâu cần tướng khác. Trong pháp không khác cũng không có tướng khác, vì sao ? Vì nếu tướng khác mà ở trong pháp không khác, thì không gọi là pháp không khác; nếu cả hai chỗ đều không có, tức là không có tướng khác. Vì tướng khác không có, nên pháp này pháp kia cũng không có.

Lại nữa, vì pháp khác nhau không có, nên cũng không có hiệp.

8. Chính pháp ấy không tự hiệp, pháp khác cũng không hiệp; người hiệp, lúc hiệp và pháp hiệp cũng đều không có.

Tự thể pháp ấy không hiệp, vì là nhất thể, như một ngón tay không tự hiệp được với nó; pháp khác cũng không hiệp vì khác nhau rồi, việc đã khác nhau, thời không cần hiệp. Suy nghĩ như vậy, pháp hiệp không thể có được; thế nên nói người hiệp, lúc hiệp và pháp hiệp đều không thể có được.

*

Tóm tắt phẩm XIV: Quán về hiệp.

Hiệp là hòa hiệp, xúc hiệp. Sáu căn sáu trần sáu thức hòa hiệp sinh sáu xúc, nhân xúc có ái, nhân ái có thủ v.v... như vậy hòa hiệp là một tính tất yếu phải có, mà tính hòa hiệp đã có, tức các hành hữu vi căn trần thức phải có thật. Phẩm này xét về sự hòa hiệp ấy, chỉ là duyên khởi chứ không có thật, nên không thể lấy hòa hiệp để chứng minh thật có các hành hữu vi được. Cũng như không có thấy, bị thấy và người thấy hòa hiệp, hay nhiễm, bị nhiễm và người nhiễm hòa hiệp được.

Phẩm này gồm: 1. Khác nhau không thể hiệp (kệ 1.2). 2. Không khác nhau cũng không thể hiệp (kệ 3 đến kệ 8).

PHẨM XV: QUÁN VỀ CÓ, KHÔNG.

(Gồm 11 bài kệ)

Hỏi: Các pháp đều có tự tính riêng, vì có năng lực tác dụng, như bình có tự tính bình, vải có tự tính vải, tự tính ấy khi có các duyên hiệp lại thời xuất hiện ?

Đáp:

1. Trong các duyên sẵn có tự tính, việc ấy không đúng. Tự tính từ các duyên xuất sinh, tức gọi nó là pháp tạo tác.

Nếu các pháp có tự tính thời không thể từ các duyên mà xuất hiện, vì sao? Vì từ các duyên xuất hiện tức là pháp có tạo tác, chứ không có tính nhất định.

Hỏi: Nếu các pháp tự tính từ các duyên tác thành, thì có lỗi gì ?

Đáp:

2. Nếu tự tính là cái có tạo tác, làm sao có nghĩa ấy. Vì tự tính là cái không do tạo tác, không phải đợi có pháp khác mới thành.

Như vàng lẫn với đồng thời không phải vàng thật, như vậy nếu các pháp có tự tính thời không cần các duyên. Nếu từ duyên mà xuất hiện, thì nên biết nó không có tự tính chơn thật. Lại tự tính nếu quyết định có thời không cần đợi cái khác mới xuất hiện, không phải như dài và ngắn, kia và đây không có định tính nên phải chờ đợi nhau mới có được.

Hỏi: Các pháp nếu không có tự tính, thời nên có tha tính ?

Đáp:

3. Các pháp nếu không có tự tính, thì làm sao có tha tính. Tự tính đối với tha tính cũng gọi là tha tính.

Tự tính các pháp từ các duyên tác thành, nên cũng nhân nơi đối đãi mới thành, nên không có tự tính. Nếu như vậy, tha tính đối với tha tính cũng là tự tính, cũng từ các duyên sinh, vì đối đãi nhau nên cũng không có tha tính; vì không có tha tính thời làm sao nói các pháp từ tha tính sinh, vì tha tính cũng là tự tính. (tự tính đối với tha tính thì trở thành tha tính cũng như vậy)

Hỏi: Nếu lia tự tính tha tính mà có các pháp, thì có lỗi gì ?

Đáp:

4. Tách lia tự tính tha tính, đâu còn có được pháp gì, nếu có tự tính tha tính, thời các pháp mới thành được.

Ông cho rằng lia tự tính tha tính vẫn có pháp, việc ấy không đúng. Nếu lia tự tính tha tính thời không có pháp gì, vì sao ? Vì có tự tính tha tính thời pháp mới thành, như chính bình là tự tính đối với áo là tha tính.

Hỏi: Nếu lấy tự tính tha tính mà phá hữu pháp, vậy thì bây giờ nên có vô pháp ?

Đáp:

5. Nếu pháp có tự tính tha tính mà pháp còn không thành, thì không có tự tính tha tính làm sao thành. Vì nhân có pháp thật có, nên khi pháp thật có ấy hoại diệt, thì gọi là không có.

Nếu ông đã chấp nhận hữu pháp không thành, thời cũng nên chấp nhận vô pháp cũng không có, vì sao ? Vì hữu pháp hoại diệt nên gọi là "vô pháp" (không có), cái không có ấy, nhân hoại diệt mà có.

Lại nữa,

6. Nếu người nào còn thấy có, thấy không, thấy tự tính, tha tính, người ấy như vậy không thấy được nghĩa chân thật của Phật pháp.

Nếu người chấp đắm sâu vào các pháp, thời chắc chắn họ đi tìm cái phải có thấy được, nên nếu phá tự tính thời họ lại thấy tha tính; nếu phá tha tính thời họ thấy có, nếu phá có thời họ lại thấy không, nếu phá không thời họ hoang mang mê hoặc. Còn những người lợi căn tâm chấp đắm nhẹ, nên biết diệt hết các kiến chấp thời được an ổn, họ không sinh ra bốn thứ hý luận (có, không, cũng có cũng không, chẳng có chẳng không), thời người ấy thấy được nghĩa chân thật của Phật pháp. Thế nên nói bài kệ trên.

Lại nữa,

7. Phật diệt trừ các chấp kiến có, không; như trong kinh Hóa-ca-chiên-diên, Phật dạy xa lia chấp kiến có và không.

Trong kinh Sách-đà-ca-chiên-diên, Phật dạy về nghĩa chánh kiến là cái thấy xa lia có, xa lia không. Nếu các pháp mà quyết định thật có chút ít, thời Phật đã không phá có, không; nếu chỉ phá có thời người ta cho là không. Phật thông đạt thật tướng các pháp, nên nói có và không đều không. Thế nên ông nên bỏ kiến chấp có và không ấy đi.

Lại nữa,

8. Nếu pháp thật có tự tính, thời lúc sau không thể không có, vì nếu tự tính lại có tướng trước sau khác nhau, là việc hoàn toàn không đúng.

Nếu các pháp quyết định có tự tính thời không bao giờ biến khác, vì sao ? Vì nếu pháp quyết định có tự tính thời không thể có tướng khác nhau như trên đã nói ví dụ vàng thật. Hiện tại thấy các pháp có tướng khác nhau, nên biết các pháp không có tướng nhất định.

Lại nữa,

9. Nếu pháp thật có tự tính, thời làm sao có thể đổi khác, nếu pháp thật không có tự tính, thời làm sao có thể đổi khác.

Nếu pháp quyết định có tự tính thời làm sao biến khác được. Nếu pháp không có tự tính tức là không có tự thể, thời làm sao có thể biến khác được.

Lại nữa,

10. Quyết định là có thời là chấp thường ; quyết định là không có thời là chấp đoạn, thế nên người có trí không nên chấp có và không có.

Nếu pháp quyết định có tướng có, thời hoàn toàn không có tướng không, như vậy là thường, vì sao ? Ví như nói ba đời, trong đời vị lai có tướng pháp, pháp ấy đi đến đời hiện tại, rồi chuyển vào đời quá khứ, trước sau không bỏ bốn tướng, như thế là thường. Lại nói trong nhân trước đã có quả, thế cũng là thường. Nếu nói quyết định có pháp "không", pháp không ấy trước có mà nay không, như thế thời là đoạn diệt; không có nguyên nhân tương tục. Do vậy hai lỗi thấy có và không ấy, lia xa Phật pháp.

Hỏi: Có gì mà nhân nơi pháp có, sinh ra thường kiến, nhân nơi pháp không, sinh ra đoạn kiến ?

Đáp:

11. Nếu pháp có tính nhất định, chứ chẳng phải không có, ấy thời là chấp thường; trước có mà nay không có, ấy là chấp đoạn diệt.

Nếu pháp tính quyết định thật có, thời là tướng có chứ chẳng phải tướng không, trọn không thể là không; nếu không thời chẳng phải có tức là không; lỗi này trước đã nói rồi, nên như vậy thời đoạn thường kiến. Nếu pháp trước đã có rồi bại hoại mà thành không, ấy là đoạn diệt, vì sao? Vì có không thể là không, vì ông nói có và không đều có định tướng. Nếu chấp đoạn chấp

thường, thời đều không có tội phước, phá hoại việc thế gian. Thế nên, nên buông bỏ.

*

Tóm tắt phẩm XV: Quán về có, không.

Các pháp do nhân duyên sinh khởi như huyễn như hóa. Khi nhân duyên hòa hợp có tướng như huyễn như hóa hiện ra, gọi là có, khi nhân duyên ly tán, tướng pháp như huyễn như hóa chia lìa biến mất gọi là không. Có và không theo giáo lý Phật là như vậy. Nhưng vì vô minh nên chấp các pháp có thật có, không thật không. Phẩm này xét phá lối kiến chấp ấy.

Phẩm này gồm: 1. Xét về tự tính phi hữu (kệ1.2). 2. Xét về tha tính phi hữu (kệ3). 3. Xét về tính thứ ba phi hữu (kệ4). 4. Xét về tự tính, tha tính, tính thứ ba phi vô (kệ5). 5. Khai thị nghĩa chơn thật (kệ6.7). 6. Ngăn phá hữu vô kiến (kệ 8 đến kệ 11).

PHẨM XVI: QUÁN VỀ TRÓI, MỎ.
(Gồm 10 bài kệ)

Hỏi: Sinh tử chẳng phải hoàn toàn không có cội gốc, mà ở trong đó có chúng sinh (người) qua lại, hoặc các hành (pháp) qua lại. Vậy vì lẽ gì ông nói chúng sinh và các hành đều không, không có qua lại ?

Đáp:

1. Các hành qua lại nếu là thường, thời không thể qua lại, nếu là vô thường cũng không thể qua lại. Chúng sinh cũng như vậy.

Các hành qua lại trong sáu đường sinh tử là tướng các hành thường mà qua lại hay tướng các hành vô thường mà qua lại. Cả hai đều không đúng. Nếu tướng thường mà qua lại thời không có nghĩa sinh tử tương tục, vì nó đã quyết định rồi, tự tính ở yên không thay đổi. Nếu tướng vô thường qua lại, thời cũng mất cái nghĩa sinh tử qua lại tương tục, vì không quyết định, vì không có tự tính. Nếu nói vì chúng sinh qua lại, cũng có các lỗi như vậy.

Lại nữa,

2. Nếu chúng sinh qua lại trong năm uẩn, mười tám giới, mười hai nhập, song theo năm cách tìm tướng chúng sinh trong năm uẩn hoàn toàn không có, vậy ai qua lại.

Sinh tử và năm uẩn, mười tám giới, mười hai nhập là một nghĩa. Nếu chúng sinh qua lại trong năm uẩn, mười tám giới, mười hai nhập thì như trong phẩm Đốt bị đốt, theo năm cách (năm cách tìm tướng ta trong năm uẩn là: 1. Sắc không phải là ta. 2. Lìa sắc không có ta. 3. Không lìa sắc cũng không có ta. 4. Trong ta không có sắc. 5. Trong sắc cũng không có ta. Thọ không phải là ta, tưởng không phải là ta v.v... cũng như vậy), tìm tướng chúng sinh không thể có được, vậy ai đối với trong năm uẩn, mười tám giới, mười hai nhập mà có qua lại.

Lại nữa,

3. Nếu từ thân này đến thân khác, qua lại tức là không có thân, nếu không có thân thời không có qua lại.

Nếu nói rằng chúng sinh qua lại, vậy chúng sinh có thân mà qua lại hay không có thân mà qua lại. Cả hai đều không đúng, vì sao ? Nếu có thân qua lại, từ một thân đến một thân. Như vậy thời kẻ qua lại là không có thân (từ một

thân đi đến một thân, giống như từ một nhà đi đến một nhà, nhưng từ một nhà đi đến một nhà là phải có người đi, còn từ một thân đi đến một thân thì kẻ đi là ai, nếu có thì kẻ ấy không có thân). Lại nếu trước đã có thân thì không thể lại từ thân đi đến thân. Nếu trước không có thân, thì tức là không có, nếu không có thì làm sao có sinh tử qua lại.

Hỏi: Kinh nói có Niết-bàn diệt hết thầy khổ, diệt đây là hoặc các hành diệt, hoặc chúng sinh diệt ?

Đáp: Cả hai đều không đúng, vì sao ?

4. Các hành hữu vi, nếu tiêu diệt là việc hoàn toàn không đúng, chúng sinh nếu tiêu diệt, việc ấy cũng không đúng.

Ông nói hoặc các hành diệt, hoặc chúng sinh diệt. Việc ấy trước đã đáp rồi. Các hành không có tự tính, chúng sinh cũng không có tự tính, dù cách suy tìm việc sinh tử qua lại không thể có được, thế nên các hành không diệt, chúng sinh cũng không diệt.

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

Đáp:

5. Tướng sinh diệt của các hành, không trói cũng không mở, chúng sinh như trước đã nói, không trói cũng không mở.

Ông cho rằng các hành và chúng sinh có trói có mở, việc ấy không đúng. Vì các hành niệm niệm sinh diệt, không thể có sự trói hay mở, chúng sinh như trước đã nói theo năm cách truy tìm tướng chúng sinh không thể có được, thì làm sao mà có trói có mở.

Lại nữa,

6. Nếu thân năm uẩn gọi là trói, nhưng chỉ có một mình thân thì không trói, không có thân cũng không trói. Vậy nơi chỗ nào có trói.

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

Lại nữa,

7. Nếu trước cái bị trói đã có cái năng trói, thời có thể trói cái bị trói, nhưng thật tế trước không có cái năng trói. Ngoài ra như đã giải đáp trong phẩm Đi lại.

Nếu cho rằng trước cái bị trói đã có trói, thời có thể trói cái bị trói, nhưng thật tế lia cái bị trói thời không có trói. Thế nên không được nói rằng chúng sinh có trói buộc, hoặc nói chúng sinh là bị trói. Năm uẩn là trói, hoặc nói các phiền não trong năm uẩn là trói, còn ngoài năm uẩn là bị trói. Việc ấy không đúng, vì sao ? Vì nếu lia năm uẩn trước có chúng sinh, thời có thể do năm uẩn trói chúng sinh, nhưng thật tế lia năm uẩn không riêng có chúng sinh; hoặc lia năm uẩn riêng có phiền não, thời có thể do phiền não trói năm uẩn, nhưng thật tế lia năm uẩn không riêng có phiền não.

Lại nữa, như trong phẩm Khứ lai đã nói đã đi không đi, chưa đi không đi, đang đi không đi, như vậy chưa trói không trói, đã trói không trói, đang trói không trói. Lại nữa cũng không có mở, vì sao ?

8. Bị trói không có mở, không trói cũng không có mở, khi đang trói có mở, vậy thời trói và mở cùng một lúc.

Trói thời không có mở, vì sao ? Vì đã trói; (đã đi vào quá khứ), không trói cũng không có mở, vì sao ? Vì không có trói. Nếu bảo khi đang trói có mở, thời trói và mở cùng một lúc, việc ấy không đúng. Lại trói và mở trái nhau.

Hỏi: Có người tu đạo, hiện tại vào Niết-bàn được giải thoát, làm sao nói không mở ?

Đáp:

9. “Nếu không chấp thọ các pháp, ta sẽ chứng được Niết-bàn”, người nào nghĩ như vậy, trở lại bị chấp thọ trói buộc.

Nếu người nào nghĩ rằng “ta xa lìa tâm chấp thủ chứng được Niết-bàn” thì tức người ấy đã bị tâm chấp thủ Niết-bàn trói buộc.

Lại nữa,

10. Không lìa ngoài sinh tử mà riêng có Niết-bàn, nghĩa thật tướng là như vậy, làm sao có phân biệt.

Trong các pháp thật tướng Đệ nhất nghĩa, không nói rằng lìa sinh tử riêng có Niết-bàn. Như kinh nói Niết-bàn tức sinh tử, sinh tử tức Niết-bàn. Trong thật tướng các pháp như vậy, làm sao nói nhất định đó là sinh tử, đó là Niết-bàn.

*

Tóm tắt phẩm XVI: Quán về trói mở.

Trói là sinh tử lưu chuyển, mở là Niết-bàn giải thoát. Phẩm quán về có không là xét về nghĩa "cái này có nên cái kia có, cái này không nên cái kia không" của lý duyên khởi. Phẩm này quán về trói mở tức là xét về nghĩa "cái này sinh nên cái kia sinh, cái này diệt nên cái kia diệt" của lý duyên khởi. Cái này sinh nên cái kia sinh, như vô minh sinh nên hành sinh, hành sinh nên thức sinh v.v... đó là mặt sinh tử lưu chuyển trói buộc; còn cái này diệt nên cái kia diệt, như vô minh diệt nên hành diệt, hành diệt nên thức diệt v.v... đó là mặt Niết-bàn hoàn diệt giải thoát. Vì không ngộ được sinh và diệt, trói và mở đều là duyên sinh vô tự tính, sinh không từ đâu đến, diệt không đi về đâu, nên chấp đã có sinh có diệt, có sinh tử trói buộc, có Niết-bàn chứng đắc, mà mục đích của người học Phật là cầu giải thoát sinh tử chứng đắc Niết-bàn, vậy tại sao lại nói các pháp không có tự tính? Phẩm này xét phá kiến chấp cho rằng thật có giải thoát sinh tử, thật có chứng đắc Niết-bàn.

Phẩm này: 1. Xét về lưu chuyển (kệ 1 đến kệ 3). 2. Xét về hoàn diệt (kệ 4). 3. Xét chung về trói mở (kệ 5). 4. Xét về trói buộc (kệ 6,7). 5. Xét về giải thoát (kệ 8,9). 6. Bài chính nghĩa (kệ 10).

PHẨM XVII: QUÁN VỀ NGHIỆP.

(Gồm 33 bài kệ)

Hỏi: Tuy ông dùng lý lẽ mỗi mỗi phá các pháp, nhưng nghiệp nhất định phải có, nó có thể làm cho chúng sinh lãnh thọ quả báo, như trong kinh nói: “Hết thầy chúng sinh theo nghiệp mà thọ sinh. Người ác thì vào địa ngục, người tu phước thì sinh cõi trời, người hành đạo thì được Niết-bàn”. Thế nên hết thầy pháp chẳng phải không, nghĩa là thật có nghiệp.

1. Người nào hàng phục tâm, lợi ích đối với chúng sinh, ấy gọi người từ thiện, gieo giống quả báo hai đời.

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

Lại nữa,

2. Đại thánh nói hai nghiệp, là Tư và nghiệp từ Tư sinh; đối với tướng sai biệt của nghiệp, phân biệt nói nhiều thứ.

Đại Thánh lược nói nghiệp có hai thứ, là tư nghiệp và nghiệp từ tư sinh. Hai nghiệp này như luận A-tỳ-đàm nói rộng gọi là tư nghiệp và tư dĩ nghiệp.

3. Phật nói tư tức là ý nghiệp, nghiệp từ tư sinh khởi là thân nghiệp và khẩu nghiệp.

Tư là một tâm số pháp trong các tâm số pháp, nó có khả năng phát khởi tạo tác nên gọi là nghiệp. Từ nơi "tư tâm số pháp" ấy khởi ra thân nghiệp khẩu nghiệp bên ngoài. Tuy cũng từ các tâm số khác mà có tạo tác, song "tư tâm số" là cơ bản. Thế nên nói tư là nghiệp, nghiệp ấy nay sẽ nói tướng trạng nó.

4. Thân nghiệp và khẩu nghiệp, tác nghiệp và vô tác nghiệp, trong bốn nghiệp như vậy, có thiện và bất thiện.

5. Từ tác dụng sinh phước đức, cũng sinh tội lỗi, cộng với "tư" là bảy, như vậy là rõ được các tướng trạng của nghiệp.

Khẩu nghiệp có bốn thứ, thân nghiệp có ba thứ, ấy là bảy nghiệp. Bảy nghiệp ấy sai biệt có hai là tác nghiệp và vô tác nghiệp. Khi đang làm gọi là tác nghiệp, khi đã làm rồi, nó vẫn thường theo dõi phát sinh, gọi là vô tác nghiệp. Hai nghiệp tác và vô tác ấy lại có thiện và bất thiện. Bất thiện là không chấm dứt ác, thiện là chấm dứt ác.

Lại có khi từ tác dụng sinh phước đức, như vật thí chủ, bố thí cho người thọ nhận. Nếu người thọ thí mà thọ dụng của thí chủ, thời thí chủ được hai thứ phước. 1. Là từ sự bố thí sinh. 2. Là từ sự thọ dụng của người thọ thí sinh. Thí như người lấy mũi tên bắn vào một người khác, nếu mũi tên giết chết người, thời người bắn bị hai tội : 1. Là tội từ bắn. 2. Là tội từ tác dụng giết chết người. Nếu bắn mà không giết chết, thì người bắn chỉ mắc một tội bắn, không mắc tội giết, vì bắn mà không có tác dụng. Thế nên trong bài kệ nói: "tội phước từ tác dụng sinh."

Như vậy gọi là sáu thứ nghiệp, nghiệp thứ bảy là tư. Bảy nghiệp ấy là phân biệt tướng trạng của nghiệp. Do nghiệp ấy mà có quả báo đời nay đời sau. Thế nên quyết định có nghiệp có quả báo, các pháp không thể không.

Đáp:

6. Nghiệp tồn tại đến khi thọ quả báo, như vậy nghiệp là thường, nếu diệt tức là vô thường, làm sao sinh ra quả báo.

Nghiệp nếu tồn tại cho đến khi thọ quả báo, tức là thường. Việc ấy không đúng, vì sao ? Vì nghiệp là tướng sinh diệt, trong một niệm còn không tồn tại được, huống gì tồn tại đến khi thọ quả báo. Nếu cho rằng nghiệp diệt, diệt thời không có, làm sao có thể sinh quả báo.

Hỏi:

7. Như từ hạt giống tương tục sinh mầm, mầm tương tục sinh quả, lia ngoài hạt giống, thời không có tương tục.

8. Từ hạt giống có tương tục, từ tương tục mà có quả, trước hạt giống sau có quả, không đoạn cũng không thường.

9. Như vậy từ khi khởi tâm ban đầu, tâm tâm tương tục sinh, từ đó mà có kết quả, nếu lia tâm, thời không có tương tục.

10. Từ tâm mà có tương tục, từ tương tục mà có kết quả, trước nghiệp sau có quả, không đoạn cũng không thường.

Như từ hạt lúa có mầm, từ mầm có cành lá tương tục nhau. Từ sự tương tục ấy mà có quả sinh ra. Lìa hạt lúa thời không có tương tục sinh. Thế nên từ hạt lúa mà có, từ tương tục mà có quả, vì trước là hạt lúa sau là quả, nên không đoạn cũng không thường; như ví dụ hạt lúa, nghiệp quả cũng như vậy. Tâm ban đầu khởi lên tội phước giống như hạt lúa, nhân nơi tâm ban đầu ấy mà các tâm số khác tương tục phát sinh, cho đến khi thọ quả báo, vì trước nghiệp sau quả báo kế tiếp nhau, nên không đoạn cũng không thường. Nếu lìa nghiệp mà có quả báo, mới có đoạn thường.

Nhân duyên và quả báo của thiện nghiệp là:

11. Tạo thành được phước nghiệp là mười nghiệp thiện đạo (bạch nghiệp) được cái vui ngũ dục trong hai đời, tức là quả báo của bạch nghiệp.

Bạch là lành sạch. Nhân duyên thành tựu được phước đức là từ mười bạch nghiệp đạo là nghiệp không giết, không trộm, không tà dâm, không nói dối, không hai lưỡi, không miêng dữ, không nói lời vô ích, không ghen ghét, không sân giận, không tà kiến, ấy gọi là thiện. Từ thân miệng ý thiện nghiệp sinh ra quả báo được danh lợi đời này, và đời sau sinh chỗ giàu sang trong cõi trời cõi người. Bồ thí, cung kính v.v... tuy có các thứ phước đức, nhưng lược nói thời đã thu nhiếp vào trong mười thiện nghiệp đạo rồi ?

Đáp:

12. Nếu theo như ông vừa phân biệt cho rằng thật có nghiệp tương tục thọ quả báo đó, thì sai lầm rất nhiều, thế nên những điều ông nói là không đúng với thật nghĩa.

Nếu vì nghiệp và quả báo tương tục nên lấy hạt lúa làm ví dụ, điều ấy quá sai lầm; nhưng trong đây không nói rộng. Ông ví dụ hạt lúa, ví dụ ấy không đúng, vì sao ? Vì hạt lúa có xúc chạm, có hình tướng có thể thấy, có tương tục; tôi suy nghĩ việc ấy còn chưa chấp nhận lời nói ấy, huống gì tâm và nghiệp là thứ không có xúc chạm, không có hình tướng, không thể thấy, sinh diệt không ngừng, mà muốn cho nó tương tục, là việc không đúng.

Lại nữa, nếu từ hạt lúa có mầm tương tục, là hạt lúa diệt rồi mới tiếp tương tục hay không diệt mà tương tục; nếu hạt lúa diệt rồi tương tục, thời là không có nguyên nhân; nếu hạt lúa không diệt mà tương tục thế là từ hạt lúa thường sinh lúa. Và nếu như vậy, là một hạt lúa mà sinh ra tất cả lúa trong thế

gian, việc ấy không đúng. Thế nên nói nghiệp và quả báo thật có tương tục là không đúng.

Hỏi:

13. Nay lại nói tiếp rằng, nghiệp tương tục thọ quả báo, là thuận hợp với nghĩa nghiệp nhân, quả báo, được chư Phật, Bích-chi Phật, các vị Hiền thánh tán thán.

14. Cái pháp không mất như tấm bằng khoán, còn nghiệp như mang nợ tài vật, tính nó là vô ký, phân biệt ra bốn thứ.

15. Thứ nghiệp vô ký thấy lý Tứ đế không đoạn được, chỉ tư duy lý Tứ đế mới đoạn được; do cái pháp không mất, nên nghiệp vô ký còn có thọ quả báo.

16. Nếu thấy lý Tứ đế được đoạn, mà nghiệp còn đưa đến quả báo tương tự, thời bị cái lỗi phá nghiệp.

17. Tất cả các hành nghiệp lành dữ, giống nhau và không giống nhau, bắt đầu thọ thân nơi một cõi nào, bấy giờ chỉ quả báo sinh theo thân.

18. Như vậy hai thứ nghiệp, thọ quả báo ngay hiện tại, hoặc có người nói thọ quả báo rồi nhưng nghiệp vẫn còn tồn tại,

19. Nếu được chứng quả Thánh thì diệt, hoặc chết rồi thì diệt, ở trong ấy còn phân biệt nghiệp hữu lậu, nghiệp vô lậu.

Cái "pháp không mất" giống như cái giấy hợp đồng (bằng khoán), nghiệp như mắc nợ tài vật, cái pháp không mất này thuộc tính vô ký, hệ thuộc cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc, và cũng không hệ thuộc, nếu phân biệt thiện, bất thiện, vô ký, thì trong vô ký chỉ là vô ký. Nghĩa vô ký ấy ở trong A-tỳ-đàm có nói rộng.

Tính vô ký này nếu chỉ thấy lý Tứ đế thì không đoạn được, phải do tư duy lý Tứ đế từ một quả vị đến một quả vị mới đoạn được. Các nghiệp vì vậy, do cái pháp không mất ấy nên có quả báo sinh ra. Nếu thấy lý Tứ đế mà đoạn được, thời bị cái lỗi phá nghiệp, là vì nghiệp đến khi thọ quả báo tương tự xong liền không còn nữa. Việc này trong A-tỳ-đàm nói rộng.

Lại nữa, cái pháp không mắt là đối với các nghiệp giống nhau và không giống nhau nơi một cõi, khi mới bắt đầu thọ thân, thì độc một mình quả báo sinh ra nơi thân hiện tại (vì khi này nghiệp đã hết).

Nơi thân hiện tại, từ nghiệp lại sinh nghiệp, nghiệp ấy có nặng có nhẹ, tùy nghiệp nặng mà thọ báo. Hoặc có người nói nghiệp thọ báo rồi mà nghiệp vẫn còn; vì không phải niệm niệm diệt, nên nếu vượt từ quả vị này qua quả vị kia thì diệt, hoặc chết thì diệt. Tu-đà-hoàn và A-la-hán vượt qua quả vị rồi mà diệt, còn các phàm phu thì chết rồi diệt. Trong đó phân biệt có hữu lậu và vô lậu, các vị Hiền thánh từ Tu-đà-hoàn trở lên hữu lậu và vô lậu, nên phân biệt?

Đáp: Các nghĩa vừa nói đều không tránh khỏi cái lỗi chấp đoạn chấp thường. Thế nên không nên chấp thủ.

Hỏi: Nếu như vậy, thời không có nghiệp và quả báo sao ?

Đáp:

20. Tuy không cũng chẳng đoạn, tuy có mà chẳng thường, nghiệp quả báo chẳng mất, ấy là lời Phật dạy.

Ý nghĩa được nói ở luận này là xa lìa đoạn thường, vì sao ? Vì nghiệp rất ráo không, tướng nó tịch diệt, tự tính nó xa lìa có không, thời đâu có pháp gì để đoạn, đâu có pháp gì bị mất (theo kệ thì nói: Tuy không cũng chẳng đoạn, tuy có cũng chẳng thường). Do nhân duyên điên đảo, có sinh tử qua lại nên không thường, vì sao ? Vì pháp từ điên đảo khởi lên thời hư dối không thật; không thật nên chẳng phải thường.

Lại nữa, vì tham trước điên đảo không biết rõ thật tướng, nên nói nghiệp không mất và cho đó là lời Phật nói.

Lại nữa,

21. Các nghiệp vốn chẳng sinh, vì không có tính nhất định, các nghiệp cũng chẳng diệt, vì nó đã không sinh.

22. Nếu nghiệp có tự tính, thời ấy tức là thường, không tạo tác cũng gọi là nghiệp, vì đã thường thì không thể tạo tác.

23. Nếu có cái nghiệp không do tạo tác, không làm mà vẫn có tội, không dứt bỏ phạm hạnh vẫn có lỗi phạm bất tịnh hạnh.

24. Như thế thời phá hết tất cả pháp ngôn ngữ thế gian, làm tội và làm phước, không có khác nhau.

25. Nếu nghiệp quyết định có tự tính, thời sau khi thọ quả báo rồi vẫn có thể thọ lại nữa.

26. Nếu các nghiệp của thế gian, khởi xuất từ phiền não, nhưng phiền não ấy không thật, thời nghiệp kia làm sao có thật.

Trong Đệ nhất nghĩa thì các nghiệp chẳng sinh, vì sao ? Vì nghiệp không có tự tính, vì lý do nghiệp không sinh nên không diệt, chứ không phải vì nó thường nên không diệt.

Nếu không như vậy, thời nghiệp tính phải quyết định có. Nếu nghiệp quyết định có tự tính, thời là thường; nếu thường thời không tạo tác nghiệp, vì sao ? Vì cái gì thường là không thể tạo tác, (ví như hư không).

Lại nữa, nếu có cái nghiệp không do tạo tác, thời người khác làm tội người này chịu quả báo. Lại người kia không tu phạm hạnh mà người này phạm giới. Như vậy thời phá hỏng luật pháp thế gian. Nếu trước đã có tự tính, thời mùa đông không nên nghĩ đến việc mùa xuân, mùa xuân không nên nghĩ đến việc mùa hạ. Có các lỗi như vậy.

Lại nữa, làm phước và làm tội không có sai khác. Nghiệp bô thí, giữ giới là làm phước, nghiệp sát sinh, trộm cắp là làm tội, nếu không làm mà vẫn có nghiệp, thời không có phân biệt.

Lại nữa, nghiệp ấy nếu quyết định có tự tính, thời trong một lúc chịu quả báo xong rồi, lại nên chịu lại nữa. Thế nên ông dùng cái "pháp không mất" như giấy hợp đồng, để cho rằng có nghiệp báo. Thời có các lỗi như vậy.

Lại nữa, nếu nghiệp từ phiền não khởi lên, nhưng phiền não ấy không có tính quyết định, chỉ từ ức tưởng phân biệt mà có. Nếu phiền não đã không thật, thời nghiệp làm sao thật, vì sao ? Vì nguyên nhân là phiền não không có tự tính, thời nghiệp cũng không có tự tính.

Hỏi: Nếu các phiền não và nghiệp không có tự tính, không thật, vậy thì thân quả báo hiện có đây phải là thật ?

Đáp:

27. Các phiền não và nghiệp, là nhân duyên làm cho có thân, song phiền não và các nghiệp còn không, hưởng gì thân.

Các bậc Hiền thánh nói phiền não và nghiệp là nhân duyên có thân, trong ấy lòng khát ái sinh ra đấm trước, nghiệp gây ra quả báo ba bậc tốt xấu, sang hèn. Nay mỗi mỗi truy tìm thấy phiền não và nghiệp không có tính quyết định, huống gì các thân quả báo mà lại có tính quyết định, vì quả phải theo nhân (thân phải theo phiền não và nghiệp).

Hỏi: Tuy ông dùng các lý do để phá nghiệp và quả báo, nhưng kinh nói có người khởi tạo nghiệp, vì có người khởi tạo nghiệp, nên có nghiệp có quả báo ?

Như nói:

28. Bị vô minh che lấp, bị ái kiết trói buộc, nhưng đối với tác giả vốn xưa kia chẳng khác chẳng một.

Trong kinh Vô Thị nói: Chúng sinh vì vô minh che lấp, ái kiết buộc ràng nên qua lại trong sinh tử vô thi, chịu các sự khổ vui. Người lãnh thọ hôm nay với người tạo nghiệp trước kia chẳng một cũng chẳng khác. Nếu một là như người tạo tội, phải chịu làm thân trâu, thời người không làm trâu, trâu không làm người (vì người chết trước trâu mới sinh sau, trâu chết trước người mới sinh sau, chỉ có tội nghiệp làm ra trâu, ra người chứ không phải người làm ra trâu, trâu làm ra người, cho nên không phải một). Nếu khác thời mất hết nghiệp quả báo, tất cả đều đoạn diệt. Thế nên người chịu quả báo với người tạo nghiệp trước kia chẳng một cũng chẳng khác ?

Đáp:

29. Nghiệp không từ duyên sinh, không từ phi duyên sinh. Thế nên không có gì sinh khởi nghiệp.

30. Không có nghiệp, không có tác giả, thời đâu có nghiệp sinh ra quả báo, nếu nghiệp không có quả báo, thời đâu có người thọ quả báo.

Nếu không có nghiệp, không có người tác nghiệp thời đâu có từ nghiệp sinh quả báo; nếu không có quả báo thời làm sao có người thọ quả báo.

Nghiệp có ba thứ là thiện, ác, vô ký, hoặc tội, phước và nghiệp bất động; nơi năm uẩn giả danh đó là người, ấy là tác giả; do nghiệp ấy mà sinh vào nơi lành dữ, gọi đó là quả báo. Nếu người khởi nghiệp còn không có, huống gì có nghiệp có quả báo và người thọ quả báo.

Hỏi: Tuy ông mỗi mỗi phá nghiệp quả báo và người tạo nghiệp, song hiện tại thấy chúng sinh tạo nghiệp thọ quả báo, việc ấy thế nào ?

Đáp:

31. Như đức Thế Tôn dùng thần thông hóa ra người biến hóa, người biến hóa như vậy lại biến ra người biến hóa khác.

32. Như người biến hóa đầu gọi là tác giả, việc làm của người biến hóa ấy gọi là nghiệp.

33. Các phiền não và nghiệp, tác giả và quả báo, đều như huyễn như mộng, như sóng năng và như tiếng vang.

Như lực thần thông của Phật làm ra người biến hóa, người biến hóa ấy lại biến ra người biến hóa khác, các người biến hóa ra như vậy không có thật sự, nhưng mắt có thể thấy; lại người biến hóa ấy khâu nghiệp nói pháp, thân nghiệp bố thí v.v... nghiệp ấy tuy không thật, song mắt có thể thấy. Như vậy thân sinh tử, tác giả và nghiệp, cũng phải hiểu như vậy.

Phiền não tức là ba độc, phân biệt ra có 98 sử; chín kiết, mười triền, sáu cấu v.v... vô lượng các nghiệp phiền não, gọi là thân miệng ý nghiệp, đời nay đời sau phân biệt ra có thiện, bất thiện, vô ký nghiệp, quả báo khổ, quả báo vui, quả báo không khổ không vui, có nghiệp chịu quả báo hiện tại, nghiệp chịu quả báo sinh ra trong đời sau, nghiệp chịu quả báo trong các đời sau nữa. Như vậy vô lượng tác giả là người khởi tạo nghiệp và người thọ quả báo.

Quả báo là thân năm uẩn vô ký do nghiệp thiện ác cảm sinh. Các nghiệp như vậy đều không, không có tự tính, như huyễn, như mộng, như tiếng vang, như sóng năng.

*

Tóm tắt phẩm XVII: Quán về nghiệp

Phẩm này chủ yếu xét về phiền não và nghiệp. Do phiền não khởi tạo nghiệp, do nghiệp mà cảm thọ quả báo, như vậy vừa là tác giả tạo nghiệp, vừa là thọ giả thọ quả báo cũng bao gồm trong này. Nghiệp là động lực của sự sinh tử, rất quan trọng, gọi là nghiệp lực. Vậy nghiệp là gì? Tồn tại thế nào mà có năng lực đưa đẩy chúng sinh qua lại trong vòng sinh tử.

Đối với vấn đề nghiệp lực, trong Phật giáo thuyết Nhất thiết bộ chủ trương nghiệp là vô biểu nghiệp, vô biểu sắc, thật có như bộ này chủ trương các pháp ba đời thật có. Kinh bộ Thí Dụ Sư thì chủ trương nghiệp là chủng tử được huân tập trong tâm tương tục. Chánh lượng bộ thì chủ trương nghiệp lực là pháp không mất như giấy giao kèo (bằng khoán). Độc tử bộ và Kinh lượng bộ thì chủ trương có ngã, chính ngã ấy tạo nghiệp, ngã ấy thọ quả báo. Chủ

trương nào cũng có lý của nó, nhưng tất cả đều trái với thật tướng vô tướng, các pháp tính không, nên đều bị phàm này xét lại.

Phàm này: 1. Phá chủ trương nghiệp vô biểu của Hữu bộ (kệ 1 đến kệ 5). 2. Phá chủ trương chủng tử trong tâm tương tục của kinh bộ Thí Dụ Sư (kệ 6 đến kệ 9). 3. Lập riêng thiện nghiệp và phá (kệ 10 đến kệ 12). 4. Phá chủ trương nghiệp là pháp không mất như bằng khoán của Chánh lượng bộ (kệ 13 đến kệ 16). 5. Các hành nghiệp (kệ 17 đến kệ 20). 6. Nghiệp vô tính không làm không thọ (kệ 21 đến kệ 25). 7. Nghiệp nhân không thật (kệ 26 đến kệ 27). 8. Phá ngã là tác giả (kệ 28 đến kệ 30). 9. Bày chính nghĩa (kệ 31 đến kệ 33).

PHẨM XVIII: QUÁN VỀ PHÁP.

(Gồm 12 bài kệ)

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

Đáp: Diệt tâm chấp kiến ngã và ngã sở (ngã sở là chỉ cho tất cả những gì của ngã biết đến, bên trong là thân tâm năm uẩn, bên ngoài là thế giới mà ngã nương vào đó được tồn tại, mê lầm cảm thấy nó có thật tính chấp là vật sở hữu của ta, như tâm của ta, thân của ta, nhà của ta, áo của ta v.v... Đó là kiến chấp ngã sở, kiến chấp pháp) được trí tuệ biết hết thấy pháp không, không có ngã, ấy gọi là ngộ nhập.

Hỏi: Làm sao biết các pháp vô ngã ?

Đáp:

1. Nếu ngã tức là năm uẩn, thời ngã tức là pháp có sinh diệt, nếu ngã khác với năm uẩn, thời ngã không có tướng năm uẩn.

2. Nếu không có ngã, thời đâu được có ngã sở; vì diệt ngã và ngã sở nên được gọi là trí vô ngã.

3. Được trí vô ngã, thời gọi là như thật quán. được trí vô ngã, người ấy rất hiếm có.

4. Trong ngã, ngoài ngã sở, diệt hết không còn, cho nên các chấp thọ cũng diệt, các chấp thọ diệt thời thân diệt.

5. Do nghiệp và phiền não diệt, nên gọi đó là giải thoát ; nghiệp và phiền não không thật, nhập vào tính không, các hý luận diệt hết.

6. Chư Phật hoặc dạy về ngã, hoặc dạy về vô ngã, trong thật tướng các pháp, không có ngã, không có phi ngã.

7. Thật tướng của các pháp thì tuyệt dứt đường ngôn ngữ và tâm duyên, không sinh cũng không diệt, tịch diệt như Niết-bàn.

8. Hết thấy pháp đều thật, đều phi thật, cũng thật cũng phi thật, chẳng phải thật chẳng phải phi thật. Đó chính là giáo pháp của chư Phật.

9. Tự mình chứng biết, không theo cái biết của người khác, tịch diệt không có hý luận, không sai khác không phân biệt. Đó chính là thật tướng.

10. Nếu pháp do duyên sinh, thì nó đối với nhân chẳng phải một cũng chẳng phải khác, ấy gọi là thật tướng, chẳng đoạn cũng chẳng thường.

11. Chẳng một cũng chẳng khác, chẳng thường cũng chẳng đoạn, ấy là pháp vị cam lồ của các đức Thế Tôn giáo hóa.

12. Nếu Phật không xuất hiện thế gian, và khi Phật pháp đã diệt tận, tâm trí của các vị Bích-chi Phật, lại nhờ xa lìa chỗ ồn ào náo loạn mà phát sinh.

Có người nói rằng ngã có hai thứ: Là hoặc năm uẩn tức là ngã, hoặc lìa năm uẩn có ngã. Nếu năm uẩn tức là ngã, thời ngã ấy có tướng sinh diệt như năm uẩn, như trong bài kệ nói: “Nếu ngã tức năm uẩn, thời ngã là tướng sinh diệt”, vì sao ? Vì sinh rồi hoại diệt, vì là tướng sinh diệt nên năm uẩn là vô thường. Giống như năm uẩn vô thường, hai pháp sinh và diệt cũng là vô thường, vì sao ? Vì sinh diệt cũng có sinh rồi hoại diệt, cho nên vô thường. Ngã nêu chính là năm uẩn, thời vì năm uẩn vô thường nên ngã phải là tướng vô thường sinh diệt. Nhưng việc ấy không đúng.

Nếu lìa năm uẩn có ngã, thời ngã không có tướng năm uẩn. Như trong bài kệ nói: “Nếu ngã khác với năm uẩn, thời ngã chẳng phải tướng năm uẩn”.

Nếu lìa năm uẩn lại không có pháp. Nếu lìa năm uẩn mà có pháp, thời do tướng gì pháp gì mà biết có. Nếu cho rằng ngã giống như hư không, lìa năm uẩn mà có, cũng không đúng, vì sao ? Trong phạm Quán sáu chủng giới đã phá tướng hư không. Không có pháp gì cả, mới gọi là hư không.

Nếu cho rằng vì có tin cho nên biết có ngã, cũng không đúng, vì sao ? Tin có bốn thứ: 1. Việc hiện trước mắt đáng tin. 2. Do so sánh mà biết nên tin, như thấy khói biết có lửa. 3. Do thí dụ đáng tin, như Quốc gia không có sỏi đá, ví dụ như vàng. 4. Lời của Hiền thánh nói đáng tin, như nói có địa ngục, có trời, có Châu Uất Đơn Việt (Bắc Cu Lô Châu) tuy không trông thấy nhưng tin lời Thánh hiền nên biết có. Còn ngã này đều không nằm trong bốn lối tin đó, trong việc hiện thấy không có, trong so sánh biết cũng không có, vì sao ? Vì so sánh biết là trước đã có thấy, sau mới so sánh biết, như trước thấy lửa có khói nên sau chỉ thấy khói là biết có lửa. Còn ngã thời không như vậy. Có ai trước thấy ngã hợp với năm ấm, sau nhân thấy năm ấm mà biết có ngã đâu.

Nếu ông cho rằng có ba cách so sánh: 1. Giống như gốc. 2. Giống như tàng dư. 3. Cùng trông thấy. Giống như gốc là như trước thấy lửa có khói, nay thấy khói so sánh biết có lửa giống như lửa thấy lần trước; giống như tàng dư là như nấu cơm thử vài hạt thấy chín, so sánh biết các hạt còn lại cũng chín; cùng trông thấy là như mắt thấy người từ chỗ này đi đến chỗ kia và cũng thấy người kia đi, còn như mặt trời mọc từ phương đông đi qua phương tây, tuy không thấy nó đi, song do người có tướng đi mà so sánh biết mặt trời cũng có đi, như vậy những tri giác khổ vui ưa ghét cũng phải có chỗ nương; như thấy thần dân, biết chắc là nương nơi vua.

Việc ông vừa nói đó không đúng, vì sao ? Vì như ông nói cùng nhau tin rằng: vì trước thấy người hợp với sự đi mà đến được nơi khác, nên sau thấy mặt trời từ đông sang tây mà biết mặt trời có đi. Song thật tế không có ai vì trước thấy năm âm hợp với ngã, nên sau nhận thấy năm âm mà biết có ngã? Thế nên theo cách so sánh cùng nhau để biết, cũng không có ngã. Trong lời Thánh nhân dạy cũng không nói ngã, vì sao ? Vì lời Thánh nhân nói, là trước do mắt thấy rồi sau mới nói. Lại Thánh nhân nói các việc khác đáng tin, nên khi Thánh nhân nói về địa ngục v.v... cũng đáng tin, nhưng về ngã thời không như vậy, không có việc trước thấy ngã rồi sau nói ngã. Thế nên tìm ngã theo trong bốn trường hợp khả tín nêu trên, không thể có được. Vì tìm ngã không thể có được nên ngã không có, thế nên lia năm âm không riêng có ngã.

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

Lại mắt thấy pháp thô còn không được, huống gì tâm hư vọng ức tưởng phân biệt mà thấy có ngã. Thế nên, nên biết không có ngã. Nhân có ngã nên có ngã sở, nếu không có ngã thời ngã sở không có. Do tu tập tám chi Chánh đạo dứt ngã và ngã sở, nên được trí tuệ quyết định không có ngã, ngã sở.

Lại không có ngã, ngã sở đối với trong Đệ nhất nghĩa cũng không thể có được. Người có trí biết không có ngã, ngã sở, có thể thấy các pháp đúng chân thật. Còn hàng phàm phu bị ngã, ngã sở chướng ngại mắt tuệ, nên không thể thấy chân thật. Thánh nhân không có ngã, ngã sở nên các phiền não cũng dứt. Phiền não dứt nên thấy được thật tướng các pháp. Ngã, ngã sở bên trong, bên ngoài dứt, nên các chấp thọ (thù) cũng dứt, các chấp thọ dứt, nên vô lượng thân tối hậu đều dứt, ấy gọi là Vô dư Niết-bàn.

Hỏi: Hữu dư Niết-bàn là thế nào ?

Đáp: Các phiền não và nghiệp dứt nên gọi là tâm được giải thoát. Các phiền não nghiệp ấy đều từ ức tướng phân biệt sinh, không có thật. Ưc tướng phân biệt đều từ hý luận chấp kiến sinh. Ngộ được thật tướng các pháp rốt ráo không, thì các hý luận dứt. Thế gọi là Hữu dư Niết-bàn là pháp thật tướng.

Như vậy các đức Phật lấy Nhất thiết trí quán căn cơ chúng sinh, mỗi mỗi vì họ nói pháp, có khi nói hữu ngã, có khi nói vô ngã. Nếu đối với người tâm chưa thuần thực, chưa có phần Niết-bàn, không biết sợ tội, thời Phật nói có ngã. Hoặc đối với người đắc đạo, biết các pháp đều không, chỉ giả danh gọi là ngã, thời Phật nói ngã, cũng không có lỗi.

Lại đối với người có phước đức, bố thí, trì giới v.v... biết nhàm lìa khổ não sinh tử, nhưng sợ Niết-bàn tịch diệt vĩnh viễn, thì Phật nói các pháp vô ngã, chỉ do nhân duyên hòa hợp, khi sinh chỉ là "không" sinh, khi diệt chỉ là "không" diệt (chứ không phải ngã sinh ngã diệt). Thế nên vì họ nói vô ngã, chỉ giả danh nói có ngã.

Lại đối với người đắc đạo, họ biết vô ngã cũng không rơi vào đoạn diệt, nên nói vô ngã, không có lỗi. Thế nên trong bài kệ nói: Các đức Phật nói hữu ngã, cũng nói vô ngã. Nếu theo lý chân thật, thời không nói ngã phi ngã.

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

Đáp: Nhân phá ngã mà có vô ngã, chứ ngã quyết định không thể có được, huống gì vô ngã. Nếu quyết định có vô ngã, thời là rơi vào đoạn diệt, sinh tâm tham đắm. Như trong kinh Bát-nhã nói: “Bồ-tát không tu hành hữu ngã không tu hành vô ngã”.

Hỏi: Nếu không nói ngã phi ngã, không bất không, thời Phật pháp nói cái gì?

Đáp: Phật nói thật tướng các pháp đối với thật tướng thì không có lỗi vào cho ngôn ngữ, dứt các tâm hành. Tâm vì duyên chấp thủ tướng phát sinh, vì quả báo của nghiệp đời trước nên có, tâm ấy không thể như thật thấy các pháp, thế nên tâm hành dứt.

Hỏi: Nếu tâm phàm phu giả dối không thể thấy được thật tướng, còn tâm Thánh nhân chân thật thời có thể thấy được thật tướng, có sao nói tất cả tâm hành diệt?

Đáp: Thật tướng các pháp tức là Niết-bàn, Niết-bàn gọi là diệt, và diệt tâm hành cầu hướng tới Niết-bàn cũng gọi là diệt. Nếu tâm Thánh nhân là thật, thời đâu cần tu ba môn giải thoát là không, vô tướng, vô tác; và trong các thiên định có sao cho Diệt tận định là bậc nhất. Lại cuối cùng cũng quy về Vô dư Niết-bàn. Thế cho nên biết tất cả tâm hành đều là hư dối, vì hư dối nên diệt. Thật tướng các pháp là ra ngoài các tâm số pháp, không sinh không diệt, tịch diệt như Niết-bàn.

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

Đáp: Người chấp đắm pháp, họ phân biệt pháp có hai: Là pháp thế gian và pháp Niết-bàn. Nói Niết-bàn là tịch diệt chứ không nói thế gian là tịch diệt. Còn trong luận này nói hết thấy pháp đều là tính không, tịch diệt. Vì người chấp đắm pháp không hiểu, nên lấy Niết-bàn làm ví dụ. Như ông nói tướng Niết-bàn là không, vô tướng, tịch diệt, không hý luận, thì hết thấy thế gian cũng như vậy.

Hỏi: Nếu Phật không nói ngã phi ngã, các tâm hành diệt, đường ngôn ngữ dứt, thời làm sao khiến cho người ta biết được thật tướng các pháp ?

Đáp: Chư Phật có vô lượng lực phương tiện, biết các pháp không có tướng quyết định, nhưng vì độ chúng sinh nên hoặc nói hết thấy thật, hoặc nói hết thấy không thật, hoặc nói hết thấy thật không thật, hoặc nói hết thấy chẳng phải thật chẳng phải không thật.

Hết thấy thật là suy tìm thấu đến thật tính các pháp, thời đều hội nhập Đệ nhất nghĩa một tướng bình đẳng đó là vô tướng. Như các dòng nước, màu sắc, mùi vị khác nhau, khi vào biển cả thời đồng một sắc một vị.

Hết thấy không thật, là các pháp khi chưa hội nhập thật tướng, phân biệt quán sát mỗi pháp đều không thật có, chỉ do các duyên hòa hợp nên có.

Hết thấy thật không thật, là chúng sinh có ba hạng trên, giữa, dưới. Hạng trên xem các pháp tướng chẳng phải thật chẳng phải không thật. Hạng giữa xem các pháp tướng hết thấy thật, hết thấy không thật. Hạng dưới trí lực cạn nên xem các pháp tướng một ít thật một ít không thật.

Xem Niết-bàn là pháp vô vi bất hoại nên thật; xem sinh tử là pháp hữu vi hư ngụy nên không thật.

Hết thầy chẳng phải thật chẳng phải không thật, là vì phá thật không thật, nên nói chẳng phải thật chẳng phải không thật.

Hỏi: Ở các chỗ khác Phật dạy xa lìa chẳng phải có chẳng phải không, sao trong đây nói "chẳng phải có chẳng phải không", ấy là lời Phật dạy ?

Đáp: Ở chỗ khác vì phá bốn tầng tham trước nên nói như thế, còn ở trong luận này thì bốn câu ấy không có hý luận. Nghe Phật nói thời đắc đạo, thế nên nói chẳng phải thật chẳng phải không thật.

Hỏi: Biết Phật vì nhân duyên nên nói bốn câu ấy: Lại người biết được thật tướng các pháp là do tướng trạng gì mà biết ? Lại thật tướng là thế nào?

Đáp: Nếu không theo người khác. Không theo người khác là tuy nếu gặp ngoại đạo hiện thần thông nói, nói thế là đạo lý, thế là phi đạo lý; tự tin tâm mình mà không theo lời ngoại đạo, cho đến thấy nó biến hiện thân, tuy không biết đó là chẳng phải Phật, song vì đã thấu hiểu thật tướng, nên tâm không xoay chuyển.

Trong đây không có pháp có thể lấy, có thể bỏ, nên gọi là tướng tịch diệt. Vì tướng tịch diệt nên không hý luận và bị hý luận.

Hý luận có hai: 1. Là ái luận. 2. Là kiến luận. Trong đây không có hai hý luận ấy. Hai hý luận không có, nên không có ức tướng phân biệt. Không có dị tướng theo ức tướng phân biệt, ấy gọi là thật tướng.

Hỏi: Nếu các pháp đều không, có thể không rơi vào đoạn diệt ư ? Lại nếu chẳng sinh chẳng diệt thời hoặc rơi vào thường kiến ư ?

Đáp: Không phải vậy. Trên kia đã nói thật tướng là không hý luận, tâm tướng tịch diệt, dứt đường ngôn ngữ. Ông còn tham trước chấp thủ tướng, đối với thật tướng pháp còn có cái lỗi thấy đoạn thấy thường. Người ngộ được thật tướng thời nói các pháp từ các duyên sinh, các pháp ấy đối với nhân chẳng một cũng chẳng khác. Thế nên không đoạn không thường. Nếu quả khác với nhân thời là đoạn, nếu quả không khác với nhân thời là thường.

Hỏi: Nếu hiểu như vậy thời có lợi ích gì ?

Đáp: Nếu người hành đạo, thấu suốt được nghĩa ấy thời đối với hết thầy pháp không thấy một, không thấy khác, không thấy đoạn, không thấy thường.

Được như vậy thì diệt được các phiền não hý luận, thường được cái vui Niết-bàn. Thế nên nói chư Phật đem vị cam lồ giáo hóa chúng sinh. Như thế gian nói được uống nước cam lồ của trời thì không bị già bệnh chết, không có các sự suy não. Pháp thật tướng này là vị cam lồ chân thật. Phật dạy thật tướng có ba bậc: Nếu hiểu được thật tướng các pháp mà dứt các phiền não, đó gọi là pháp Thanh văn; nếu sinh tâm đại từ phát lòng vô lượng, đó gọi là Đại thừa; hoặc lúc không có Phật ra đời và gặp khi không có Phật pháp, hàng Bích-chi Phật nhân xa lìa chỗ ồn náo mà phát sinh trí; hoặc Phật độ chúng sinh rồi vào Vô dư Niết-bàn, pháp để lại cũng diệt tận, đời trước nếu có người có thể đắc đạo, do nhân duyên quán sát chút ít rồi nhàm lìa, một mình đi vào rừng, lìa xa chỗ ồn náo mà đắc đạo, đó gọi là Bích-chi Phật.

*

Tóm tắt phẩm XVIII: Quán về pháp.

Pháp có ý nghĩa chỉ hết thấy vạn sự vạn vật, hữu hình vô hình, chúng sinh, thế giới v.v... song chữ pháp trong phẩm này chỉ cho hết thấy pháp không tính, trong đó bao gồm ngã không và pháp không. Lấy trí tuệ chọn chính hiện quán ngộ nhập pháp không tính, nên gọi là quán pháp.

Phẩm này: 1. Tu như thật quán (kệ 1 đến kệ 3). 2. Được quả giải thoát (kệ 4, 5). 3. Tướng pháp chọn thật không thể nghĩ bàn (kệ 6,7). 4. Phương tiện nói theo giả danh (kệ 8). 5. Chứng nhập không có hai đường (kệ 9,10). 6. Lợi ích của sự chứng nhập pháp thật tướng (kệ 11,12).

PHẨM XIX: QUÁN VỀ THỜI.

(Gồm 6 bài kệ)

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

Đáp:

1. Nếu nhân thời quá khứ mà có thời vị lai và hiện tại. Vậy thời vị lai và hiện tại phải có ở trong thời quá khứ.

Nếu nhân thời quá khứ mà có thời vị lai hiện tại, thời ở trong thời quá khứ phải có thời vị lai hiện tại, vì sao ? Vì tùy theo chỗ sở nhân mà có pháp hiện thành. Chỗ ấy phải có pháp ấy, như nhân nơi đèn mà có ánh sáng, tùy chỗ có đèn phải có ánh sáng. Như vậy nhân nơi thời quá khứ mà có thời vị lai hiện tại, thì ngay trong thời quá khứ phải có thời vị lai hiện tại. Nếu trong thời quá khứ đã có thời vị lai hiện tại, thì cả ba thời đều gọi là thời quá khứ, vì sao ? Vì thời vị lai hiện tại có ở trong thời quá khứ. Nếu tất cả thời đều quá khứ cả, thì không có thời vị lai hiện tại, vì đều là quá khứ. Nếu không có thời vị lai hiện tại, thì cũng không có thời quá khứ, vì sao ? Vì thời quá khứ nhân nơi thời vị lai hiện tại mà có, nên gọi là thời quá khứ. Như nhân nơi thời quá khứ mà thành thời vị lai hiện tại, như vậy cũng có thể nhân nơi thời vị lai hiện tại mà thành thời quá khứ. Nay đây vì không có thời vị lai hiện tại, nên thời quá khứ cũng không có.

Thế nên trước đó nói nhân nơi thời quá khứ mà thành thời vị lai hiện tại, việc ấy không đúng. Nếu bảo trong thời quá khứ không có thời vị lai hiện tại, mà lại nói nhân nơi thời quá khứ nên thành có thời vị lai hiện tại, là không đúng, vì sao ?

2. Nếu trong thời quá khứ không có thời vị lai hiện tại. Vậy thời vị lai và hiện tại, làm sao nhân thời quá khứ.

Nếu thời vị lai hiện tại không có ở trong thời quá khứ, thời làm sao nói nhân nơi thời quá khứ nên thành có thời vị lai hiện tại, vì sao ? Vì nếu ba thời có tướng trạng khác nhau, thời không thể nhân nơi đối đãi nhau mà thành. Như bình, áo v.v... mỗi vật tự thành riêng, chứ không nhân đối đãi nhau thành.

Nhưng nay không nhân nơi thời quá khứ, thì thời vị lai hiện tại không thành, không nhân nơi thời hiện tại thì thời quá khứ vị lai không thành, không nhân nơi thời vị lai thì thời quá khứ hiện tại không thành. Trước kia ông nói trong thời quá khứ tuy không có thời vị lai hiện tại, nhưng nhân nơi thời quá khứ mà thành, thời vị lai hiện tại, là không đúng.

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

Đáp:

3. Không nhân thời quá khứ, thời không có thời vị lai, cũng không có thời hiện tại. Thế nên không có hai thời.

Không nhân nơi thời quá khứ thì không thành thời vị lai hiện tại, vì sao? Vì nếu không nhân nơi thời quá khứ mà có thời hiện tại, vậy ở chỗ nào có thời hiện tại ? Nếu không nhân nơi thời quá khứ mà có thời vị lai, vậy ở chỗ nào có thời vị lai ? Thế nên không nhân nơi thời quá khứ thì không có thời vị lai hiện tại. Như vậy, vì nó đối đãi nhau mà có, nên thật không có thời.

4. Do nghĩa lý về quá khứ như vậy, thời biết hai thời vị lai hiện tại và các pháp trên, giữa, dưới, một, khác v.v... cũng đều không có.

Do nghĩa lý như vậy nên biết hai thời vị lai hiện tại kia cũng không có, và các pháp trên, giữa, dưới, một, khác v.v... cũng đều không có. Như nhân trên mà có giữa dưới, lia trên thời không có giữa dưới; nếu lia trên mà có giữa dưới, thời không phải đối đãi nhau. Nhân một nên có khác, nhân khác nên có một, nếu một thật có thì không cần nhân khác mà có; nếu khác thật có thì không cần nhân một mà có. Các pháp như vậy đều nên phá như vậy.

Hỏi: Như vì có năm tháng ngày giờ sai khác nên biết có thời ?

Đáp:

5. Thời đứng yên không thể có được, thời đi qua cũng không thể có, nếu thời không thể có được, thời làm sao nói tướng thời.

6. Nhân nơi vật thể nên có thời, lia vật thể thì đâu có thời; nhưng vật thể còn không có, huống gì có thời.

Thời, nếu không ở yên, thì không thể có thời, thời ở yên cũng không thể có thời. Nếu thời không thể có được thì làm sao nói tướng trạng của thời. Nếu không có tướng trạng thời thì không có thời. Chỉ nhân nơi vật thể sinh ra nên gọi là thời. Nếu lia vật thể thì không có thời.

Từ trước lại đây đã dùng mỗi mỗi lý do phá các vật thể. Vật thể không có nên không có thời.

*

Tóm tắt phẩm XIX: Quán về thời.

Phẩm quán thời gian này và hai phẩm quán Nhơn quả và quán thành hoại tiếp sau có tương quan nhau. Người tu hành từ phát tâm đến khi chứng quả trải qua thời gian bao lâu. Như nói hàng Thanh văn căn tính lanh lợi thì chỉ trải qua ba đời là chứng quả, còn kẻ căn tính ám độn phải trải qua 60 kiếp mới chứng quả v.v... cho nên có phẩm quán thời. Hàng Thanh văn tu Nhơn Tứ để chứng quả A-la-hán, hàng Duyên giác tu nhân mười hai nhân duyên chứng quả Bích-chi Phật, hàng Bồ-tát tu nhân sáu Ba-la-mật chứng quả Vô thượng giác. Nhân nào quả nấy không lẫn lộn cho nên có phẩm quán Nhơn quả. Tuy nhiên có những quả vị chứng được rồi lại bị thối mất công đức, như sơ quả Thanh văn có hạng bị thối mất, có hạng không bị thối mất; từ địa vị thứ bảy trong Bồ-tát địa trở về trước có hạng bị thối mất, có hạng không bị thối mất. Không thối mất tức là thành, thối mất tức là hoại. Cho nên có phẩm quán thành hoại.

Có nhiều kiến chấp cho thời gian, nhân quả, thành hoại đều có thật tính, nên có ba phẩm quán sát.

Ở đây trước hết là phẩm quán xét thời gian. Vì có người cho thời gian là pháp thật có ở ngoài các pháp, các pháp sở dĩ xuất hiện có trước sau, có đi lại, có biến thiên đều do có thời gian hòa hợp, thời gian hòa hợp với pháp này trước thì pháp này xuất hiện trước, thời gian hòa hiệp với pháp kia sau thì pháp kia xuất hiện sau, có người cho nhân nơi vật mà có thời, có người cho thời là nguyên nhân sinh vạn vật như nói “thời đến thì chúng sinh thành thực, thời đi thì chúng sinh suy tàn, thời xoay chuyển như bánh xe, thế nên thời làm nguyên nhân cho tất cả” như phái ngoại đạo thời luận chủ trương, nên phẩm này quán xét để phá các kiến chấp sai lầm về thời gian, và chỉ rõ thời gian chỉ là duyên khởi, không có thật tính.

Phẩm này: 1. Phá thời gian đối đãi (kệ 1,2). 2. Phá thời gian không đối đãi (kệ3,4). 3. Phá thời gian tức là pháp tạm thời an trụ trong sát-na một niệm (kệ 5,6).

PHẨM XX: QUÁN VỀ NHÂN QUẢ.

(Gồm 24 bài kệ)

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

Đáp:

1. Nếu các duyên hòa hiệp mà có quả sinh ra, quả ấy sẵn có trong hòa hiệp rồi, cần gì phải hòa hiệp mới sinh.

Nếu cho rằng các nhân duyên hòa hiệp mà có quả sinh. Vậy thời quả ấy trong hòa hiệp đã có sẵn mà lại từ hòa hiệp sinh, là không đúng, vì sao ? Vì quả trước đã có định thể, thời không thể từ hòa hiệp sinh.

Hỏi: Trong các duyên hòa hiệp tuy không có sẵn quả, nhưng quả từ các duyên sinh, có lỗi gì ?

Đáp:

2. Nếu trong các duyên hòa hiệp không sẵn có quả, thời làm sao từ các duyên hòa hiệp mà có quả sinh.

Nếu nói “trong các duyên hòa hiệp không có quả, mà từ hòa hiệp có quả sinh”, là không đúng, vì sao ? Vì nếu vật gì không có tự tính, thời vật ấy không bao giờ sinh được.

Lại nữa,

3. Nếu trong các duyên hòa hiệp đã sẵn có quả, vậy trong các hòa hiệp đều phải có quả, song thật sự không thể có được.

Nếu từ trong các duyên hòa hiệp đã sẵn có quả, vậy nếu quả ấy là sắc thời mắt có thể thấy, nếu quả ấy là phi sắc thời ý có thể biết, nhưng kỳ thật trong hòa hiệp không thể có quả, nên mắt và ý không thể thấy biết. Thế nên nói trong các duyên hòa hiệp có quả, là không đúng.

Lại nữa.

4. Nếu trong các duyên hòa hiệp không sẵn có quả, thế thời trong các duyên với trong các phi duyên giống nhau.

Nếu nói trong các nhân duyên không có quả. Như vậy nhân duyên đồng với phi nhân duyên, (trong phi nhân duyên cũng không có quả) như sữa làm nhân duyên cho phô-ma, nếu trong sữa không có phô-ma, thì trong nước (là phi nhân duyên của phô-ma) cũng không có phô-ma, như vậy sữa và nước đồng nhau, không nên nói phô-ma từ sữa mà ra. Thế nên nói trong các duyên hòa hiệp trước không sẵn có quả, là không đúng.

Hỏi: Nhân làm nhân cho quả xong thì diệt, nhưng mà có nhân, thì quả mới sinh. Nên không mắc cái lỗi như vậy ?

Đáp:

5. Nếu nhân làm nhân cho quả, làm nhân xong thì diệt. Vậy nhân ấy có hai thể, một là làm nhân cho quả, hai là làm nhân xong thì diệt.

Nếu nói nhân làm nhân cho quả xong thì diệt. Thời cái nhân ấy có hai cá thể: 1. Là làm nhân cho quả. 2. Là làm nhân xong thì diệt, việc ấy không đúng. Vì một pháp mà có hai cá thể, nên nói nhân làm nhân cho quả mà diệt, là không đúng.

Hỏi: Nếu cho rằng nhân không làm nhân cho quả xong mà diệt, nhưng cũng có quả sinh, thời có lỗi gì ?

Đáp:

6. Nếu nhân không làm nhân cho quả xong thì diệt, nhân diệt mà quả sinh, thời quả ấy không có nhân.

Nếu nhân không làm nhân cho quả xong thì diệt, thời là nhân diệt rồi mà có quả sinh, thời quả ấy là quả không có nhân. Việc ấy không đúng, vì sao ? Vì hiện thấy hết thấy quả, không có quả nào là quả không có nhân. Thế nên ông nói nhân không làm nhân cho quả xong mà diệt, rồi sinh, cũng có quả sinh. Là không đúng.

Hỏi: Ngay khi các duyên hòa hiệp mà có quả sinh, có lỗi gì ?

Đáp:

7. Nếu ngay khi các duyên hòa hiệp mà có quả sinh, vậy thời sinh và cái được sinh, cùng có trong một lúc.

Nếu ngay khi các duyên hiệp có quả sinh, thời cái chủ thể sinh (các duyên hòa hiệp) và cái được sinh (quả) cùng có trong một lúc, việc ấy không đúng, vì sao? Vì như cha con không được sinh trong một lúc. Thế nên nói ngay khi các duyên hòa hiệp có quả sinh, việc ấy không đúng.

Hỏi: Nếu trước đã có quả sinh rồi sau các duyên hòa hiệp có lỗi gì?

Đáp:

8. Nếu trước đã có quả sinh, sau các duyên hòa hiệp, thế tức là tách lia nhân duyên, quả ấy gọi là quả không có nhân.

Nếu khi các duyên chưa hiệp mà đã có quả sinh, là không đúng. Vì quả ấy tách lia nhân duyên, quả ấy là quả không có nhân.

Hỏi: Nhân diệt biến làm quả, có lỗi gì?

Đáp:

9. Nếu nhân biến làm quả, tức là nhân đi đến quả, ấy là tiền sinh nhân, đã sinh rồi lại sinh.

Nhân có hai thứ: 1. Là tiền sinh nhân, cái nhân sinh ra trước, 2. Là cộng sinh nhân, là nhân và quả cũng sinh một lần (tiền sinh nhân là tương sinh nhân quả, nhân có trước sinh ra quả sau. Cộng sinh nhân là tương duyên nhân quả, cùng có một lúc, làm nhân làm quả cho nhau, như kèo cột và nhà cùng làm nhân quả cho nhau). Nếu nhân diệt biến làm quả, thế là tiền sinh nhân, có thể trở lại sinh nữa. Nên việc ấy không đúng, vì sao? Vì vật đã sinh không thể lại sinh nữa. Nếu cho rằng chính nhân biến làm quả, cũng không đúng, vì sao? Vì nếu nhân chính là quả rồi, thời không gọi là biến, nếu biến thời không gọi chính là:

Hỏi: Nhân không diệt hết, chỉ diệt trên danh tự, nên tự thể của nhân biến làm quả, như nắm đất biến làm bình, chỉ mất cái tên nắm đất, mà lại sinh cái tên bình?

Đáp: Nắm đất diệt trước rồi mà có bình sinh ra, thời không gọi là biến. Lại tự thể nắm đất không chỉ sinh ra bình, mà bồn, chậu v.v... cũng đều từ nắm đất sinh ra. Nếu nắm đất chỉ có cái tên thời không thể biến làm bình, biến là như sữa biến làm phô-ma. Thế nên ông nói cái tên của nhân tuy diệt, mà lại biến làm quả. Việc ấy không đúng.

Hỏi: Nhân tuy diệt mất, mà có thể sinh quả, thế nên có quả; không có lỗi như vậy ?

Đáp:

10. Làm sao nhân diệt mất, mà có thể sinh quả. Lại nếu nhân ở nơi quả, thời làm sao nhân sinh quả.

Nếu nhân diệt rồi thời làm sao sinh quả; nếu nhân không diệt mà vẫn hiệp với quả, thời làm sao có thể lại sinh quả nữa.

Hỏi: Biến khắp trong nhân có quả nên quả sinh ?

Đáp:

11. Nếu nhân biến khắp quả, thời còn sinh ra quả gì. Trong nhân thấy có quả hay không thấy có quả, đều không sinh quả.

Nếu trong nhân không thấy có quả, còn không thể sinh quả, huống gì trong nhân thấy có quả. Nếu trong nhân tự không thấy có quả, thời không thể sinh quả, vì sao? Vì nếu trong nhân không thấy có quả, thời quả không tùy theo nhân. Lại trong nhân trước chưa có quả thời làm sao sinh quả; nếu trong nhân trước thấy có quả, thời không thể lại sinh quả nữa, vì đã có rồi.

Lại nữa,

12. Nếu nói nhân ở quá khứ, thì nhân ấy hoàn toàn không hòa hiệp với quả quá khứ, quả vị lai, hiện tại.

13. Nếu nói nhân ở vị lai, thì nhân ấy hoàn toàn không hòa hiệp với quả vị lai, quả hiện tại, quá khứ.

14. Nếu nói nhân ở hiện tại, thì nhân ấy hoàn toàn không hòa hiệp với quả hiện tại, quả vị lai, quá khứ.

Quả quá khứ không hiệp với nhân quá khứ vị lai hiện tại; quả vị lai không hiệp với nhân vị lai hiện tại quá khứ; quả hiện tại không hiệp với nhân hiện tại vị lai quá khứ. Như vậy ba thứ quả không bao giờ hiệp với nhân quá khứ vị lai hiện tại.

Lại nữa,

15. Nếu nhân và quả không hòa hiệp, thời nhân làm sao có thể sinh quả, nếu có hiệp, thời nhân làm sao có thể sinh quả.

Nếu nhân và quả không hòa hiệp thì không có quả, nếu không có quả thì làm sao nhân có thể sinh quả. Nếu cho rằng nhân và quả hòa hiệp, thì nhân có thể sinh quả, cũng không đúng, vì sao ? Vì nếu quả ở trong nhân, thì trong nhân đã có quả, làm sao lại sinh quả.

Lại nữa,

16. Nếu trong nhân mà trống không quả, thì nhân làm sao có thể sinh ra quả ; nếu trong nhân mà chẳng trống không quả, thì nhân làm sao có thể sinh quả.

Nếu trong nhân không có quả. Vì không có quả nên nhân ấy trống không, làm sao nhân ấy sinh ra quả. Như người không mang thai làm sao có thể sinh con. Nếu trong nhân trước đã có quả, quả đã có rồi nên không thể lại sinh quả.

Lại nữa nay sẽ nói quả:

17. Quả nếu chẳng trống không, thì không sinh; quả nếu chẳng trống không, thì không diệt, vì quả đã có sẵn chẳng trống không, nên chẳng sinh chẳng diệt.

18. Vì quả trống không nên chẳng sinh, vì quả trống không nên chẳng diệt, vì quả là trống không, nên chẳng sinh chẳng diệt.

Nếu quả chẳng trống không thì không thể sinh không thể diệt, vì sao? Vì nếu quả đã quyết định có ở trong nhân rồi thì không cần phải sinh nữa. Vì sinh không có, nên diệt cũng không có. Như thế vì quả chẳng trống không nên không sinh không diệt. Nếu cho rằng vì quả trống không nên có sinh có diệt, cũng không đúng, vì sao ? Vì nếu quả trống không tức là không có, thì làm sao có sinh diệt. Thế nên nói vì quả trống không nên không sinh không diệt.

Lại nữa, giờ đây lấy một và khác để phá nhân quả.

19. Nhân quả là một, việc ấy không đúng, nhân quả khác nhau, việc ấy cũng không đúng.

20. Nếu nhân quả là một, thì sinh và cái được sinh là một, nếu nhân quả khác nhau, thì nhân đồng như phi nhân.

21. Nếu quả nhất định có thể tính, thì nhân làm sao sinh được; nếu quả nhất định không có thể tính, thì nhân làm sao sinh được.

22. Nhân không sinh quả, thời không có tướng nhân, nếu không có tướng nhân, thời cái gì có thể sinh ra quả ấy.

23. Nếu từ các nhân duyên mà có pháp hòa hiệp, nhưng tính hòa hiệp tự nó không sinh, thời làm sao có thể sinh ra quả.

24. Thế nên quả không từ các duyên hòa hiệp hay không hòa hiệp sinh. Nếu không có quả, thời ở chỗ nào có pháp hòa hiệp.

Pháp hòa hiệp từ các duyên sinh, chứ không thể sinh ra từ tự thể nó. Như vậy tự thể pháp hòa hiệp không có nên làm sao có thể sinh quả. Thế nên quả không từ các duyên hòa hiệp sinh, cũng không từ không hòa hiệp sinh. Nếu không có quả, thời chỗ nào có pháp hòa hiệp.

*

Tóm tắt phẩm XX: Quán về nhân quả.

Nhân quả là một quy luật của tất cả sự vật, Phật giáo triết để ứng dụng luật nhân quả để cắt nghĩa mọi hiện tượng sinh thành hoại diệt, tốt xấu. Nhưng nhân quả là do nhân duyên hòa hiệp mà sinh ra quả, nếu không có nhân duyên hòa hiệp thời không sinh ra quả. Nếu chấp nhân thật là nhân, quả thật là quả mỗi mỗi đều thật có, thời sẽ đưa đến các kiến chấp sai lầm khác, như chấp trong nhân trước đã có quả và không có quả, nhân có cho quả hay không cho quả, nhân quả đồng thời hay không đồng thời, nhân biến thành quả hay không biến thành quả v.v... tất cả đều là hý luận, không đúng với thật nghĩa nhân quả duyên sinh. Cho nên có phẩm Quán nhân quả để chỉ rõ nhân quả duyên sinh.

Phẩm này: 1. Phá chấp trong nhân đã có quả hay không có quả (kệ 1 đến kệ 4). 2. Phá chấp nhân có cho quả hay không cho quả (kệ 5 đến kệ 8). 3. Phá chấp nhân biến thành quả hay không biến thành quả (kệ 9,10). 4. Phá chấp nhân biến khắp ở quả (kệ 11). 5. Phá chấp nhân quả hiệp nhau (kệ 12 đến kệ 14). 6. Phá chấp nhân quả hiệp và không hiệp (kệ 15). 7. Phá chấp quả có thật thể hay không có thật thể ở trong nhân (kệ 16 đến kệ 18). 8. Phá nhân quả là một hay là khác (kệ 19,20). 9. Phá quả thể (kệ 21,22). 10. Phá nhân quả hòa hiệp (kệ 23,24).

PHẨM XXI: QUÁN VỀ THÀNH HOẠI.

(Gồm 20 bài kệ)

Hỏi: Hết thấy việc thế gian rõ ràng là tướng bại hoại. Thế nên có hoại ?

Đáp:

1. Lìa thành và hoại cùng với thành, trong đó không có hoại; lìa hoại và thành cùng với hoại, trong đó cũng không có thành.

Hoặc có thành hoặc không có thành, đều không có hoại; hoặc có hoại hoặc không có hoại, đều không có thành, vì sao ?

2. Nếu lìa thành làm sao có hoại, như lìa sinh mà có chết, việc ấy không đúng.

3. Nếu thành và hoại cùng thành hay cùng hoại, thời làm sao có thành hoại, như thế gian sống và chết cùng một lúc, là không đúng.

4. Nếu lìa hoại thời làm sao có thành, vì tính vô thường chưa từng có lúc nào mà không có mặt trong các pháp.

Nếu lìa thành thời không có hoại, vì sao ? Vì nếu lìa thành mà có hoại, thế là không nhân nơi thành mà có hoại, thời hoại ấy không có nhân. Lại không thể không có pháp thành mà có thể hoại. Vì thành là do các duyên hiệp, hoại là do các duyên rã. Nếu lìa thành mà có hoại, vậy không thành thì cái gì hoại. Như không có bình thời không thể nói là bình vỡ. Thế nên biết lìa thành ắt không có hoại.

Nếu cho rằng chung với thành có hoại, cũng không đúng, vì sao ? Vì hoại và thành trước đã thành cá thể riêng, rồi sau mới hiệp. Tuy khi hiệp lại mà vẫn khác nhau. Nếu hoại mà không có pháp thành khác, thời hoại ấy không có nhân. Thế nên đi chung với thành cũng không có hoại.

Nếu không có hoại hoặc không có thành đi chung với hoại thời không có thành, là nếu không có hoại mà có thành, thời thành ấy là thường, thường thời không có tướng hoại; song thật tế chẳng thấy có pháp nào thường mà không có tướng hoại. Thế nên lìa hoại thời không có thành.

Nếu cho rằng đi chung với hoại nên có thành, cũng không đúng. Vì thành và hoại trái nhau, làm sao cùng có mặt trong một lúc. Như người không thể cùng trong một lúc vừa có tóc vừa không tóc, thành và hoại cũng như vậy. Thế nên đi chung với hoại có thành, việc ấy không đúng, vì sao ? Vì nếu cho rằng các người A-tỳ-đàm phân biệt pháp, có nói rằng trong tướng sinh thành thường có tướng diệt hoại. Việc ấy không đúng, vì sao ? Vì nếu trong tướng sinh thành thường có tướng diệt hoại, thời không thể có tướng trụ. Nhưng kỳ thật các tướng pháp có tướng trụ. Thế nên nếu không có tướng diệt hoại, hoặc không đi chung với diệt hoại thời không thể có sinh thành.

Lại nữa,

5. Thành và hoại chung nhau, cũng không có thành, thành và hoại lia nhau, cũng không có thành. Cả hai cách ấy đều không thể được, vậy làm sao mà có thành.

Nếu thành và hoại chung nhau cũng không có thành, lia nhau cũng không có thành. Nếu chung nhau thành, thời hai pháp thành và hoại trái nhau mà cùng có mặt một lúc. Nếu lia nhau thời không có nhân, cả hai đều không thành, làm sao có thành, nếu có thời nên nói.

Hỏi: Hiện có pháp ở tướng tận diệt, pháp ở tướng tận diệt ấy cũng nói là tận, cũng nói là bất tận, như thế thời có tướng thành, hoại ?

Đáp:

6. Pháp diệt tận thời không có thành, pháp không diệt tận cũng không có thành; pháp diệt tận thời không có hoại, pháp không diệt tận cũng không có hoại.

Các pháp trong cả ngày đêm, thường niệm niệm diệt tận, trôi qua như dòng nước không đứng yên, ấy gọi là tận. Việc ấy không thể chấp thủ, không thể nói, như ngựa chứng không có tính quyết định, như vậy tướng diệt tận không có tính quyết định, làm sao phân biệt được mà nói có thành. Thế nên nói tận cũng không thành. Thành không có, nên không thể có hoại. Thế nên nói tận cũng không thể có hoại.

Lại niệm niệm sinh diệt tiếp nhau luôn, nên gọi là không tận. Pháp có tính quyết định thường trú không dứt như vậy, làm sao phân biệt được mà nói là pháp ấy nay thành. Thế nên nói pháp không tận, cũng không có thành, vì thành không có, nên không có hoại. Thế nên pháp không tận, cũng không có hoại.

Suy tìm sự thật như vậy không thể có được, nên không có thành hoại.

Hỏi: Thôi hãy để lại việc thành hoại không nói, chỉ cần có pháp, có lỗi gì?

Đáp:

7. Nếu lìa thành hoại, thời cũng không có pháp gì, nếu lìa pháp thì cũng không có thành hoại.

Lìa thành hoại thời không có pháp. Nếu pháp mà không có thành hoại, thì pháp ấy hoặc là không có hoặc là thường luôn, nhưng ở thế gian không có pháp gì thường luôn, nên ông nói lìa thành hoại có pháp, là không đúng.

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

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

Lại nữa,

8. Nếu pháp thể tính không, thời cái gì có thành hoại, nếu pháp thể tính chẳng không, cũng không có thành hoại.

Nếu các pháp tính không, không thì đâu có thành hoại. Nếu các pháp tính chẳng không, chẳng không thời quyết định có, cũng không thể có thành hoại.

Lại nữa,

9. Thành hoại nếu là một, việc ấy không đúng, thành hoại nếu khác nhau, việc ấy cũng không đúng.

Suy tìm thành hoại nhất thể không thể được, vì sao ? Vì tướng nó khác nhau mỗi mỗi phân biệt rõ ràng. Lại thành hoại khác thể cũng không thể được, vì sao ? Vì không có riêng biệt và vì không có nguyên nhân (nhân thành có hoại, nhân hoại có thành, nếu thành hoại không nhân nhau thời không có tính nhân quả với nhau).

Lại nữa,

10. Nếu cho rằng vì hiện thấy có sinh diệt; thời đó là do si vọng mà thấy có sinh diệt.

Tụng nói: “Nếu cho rằng do mắt thấy có sinh diệt” vậy tại sao luận chủ dùng ngôn thuyết để phá? Hỏi vậy không đúng, vì sao ? Vì mắt thấy có sinh diệt đó là do ngu si điên đảo mà thấy. Các pháp tính không, không có quyết định, như huyền như mộng, nhưng phạm phu do điên đảo đời trước chiêu cảm có ra con mắt ấy, đời nay lại do ức tướng phân biệt nên nói mắt thấy có sinh

diệt. Chứ trong Đệ nhất nghĩa (chơn lý đệ nhất) không có sinh diệt. Việc này đã luận phá trong phẩm Ba tướng rồi.

Lại nữa,

11. Từ pháp không sinh pháp, cũng không sinh phi pháp ; từ phi pháp không sinh pháp và phi pháp.

Tụng nói: “Từ pháp không sinh pháp” là nếu pháp trước đi đến sinh pháp sau, hoặc pháp trước diệt mất pháp sau sinh, cả hai đều không đúng. Từ pháp sinh pháp, hoặc đi đến, hoặc diệt mất mà pháp sau sinh, thời là không có nhân, không có nhân thời rơi vào chấp đoạn thường.

Nếu nói vì pháp trước đi đến, nên gọi là từ pháp sinh pháp, là không đúng. Vì pháp ấy đến rồi mà gọi là sinh, thế là pháp ấy thường luôn; lại pháp sinh rồi lại sinh; lại cũng là không có nguyên nhân mà sinh.

Nếu nói vì pháp trước đã diệt mất, nên gọi là từ pháp sinh pháp, (là không đúng), vì mất nguyên nhân tức là pháp sinh ra không có nguyên nhân. Thế nên từ pháp trước diệt mất cũng không sinh pháp sau.

Tụng nói: “Từ pháp không sinh phi pháp” phi pháp là không có gì, pháp là có, làm sao từ có tướng sinh vô tướng; thế nên từ pháp không sinh phi pháp.

Tụng nói: “Từ phi pháp không sinh pháp”, phi pháp là không có gì, không có làm sao sinh có. Nếu từ không sinh có, thế là không có nguyên nhân, không có nguyên nhân là có lỗi lớn. Thế nên không từ phi pháp sinh pháp.

Tụng nói: “Không từ phi pháp sinh phi pháp” phi pháp là không có gì; làm sao từ không có gì sinh không có gì, như sừng thỏ không sinh lông rùa. Thế nên không từ phi pháp sinh phi pháp.

Hỏi: Pháp và phi pháp phân biệt khác nhau, nên không sinh, chỉ có pháp có thể sinh pháp thì sao ?

Đáp:

12. Pháp không từ tự thể nó sinh, cũng không từ cái khác sinh, không từ tự thể nó và cái khác sinh, làm sao mà có sinh.

Vì pháp khi chưa sinh thì không có gì, lại vì chính tự nó không sinh, nên pháp không tự sinh pháp. Nếu pháp khi chưa sinh, thời không có tha, vì không có tha nên không được nói từ tha sinh. Lại pháp chưa sinh thời không có tự,

không có tự nên cũng không có tha, không cộng chung tự tha cũng không sinh. Nếu cả ba cách đều không sinh, thời làm sao nói từ pháp có pháp sinh.

Lại nữa,

13. Nếu có pháp được chấp thọ, tức rơi vào đoạn thường; nên biết có pháp được chấp thọ, thì hoặc chấp là thường, hoặc chấp là vô thường.

Người chấp thọ pháp là người phân biệt cho đó là thiện là bất thiện, thường, vô thường v.v... người ấy chắc chắn rơi vào thường kiến, hoặc đoạn kiến, vì sao? Vì pháp được chấp thọ có hai: là thường hoặc vô thường. Cả hai đều không đúng, vì sao? Nếu thường tức rơi vào bên thường, nếu vô thường tức rơi vào bên đoạn.

Hỏi:

14. Có người chấp thọ pháp mà không rơi vào đoạn thường, vì nhân quả tiếp nối nhau, nên không đoạn cũng không thường.

Có người tuy tín thọ, phân biệt nói các pháp mà không rơi vào chấp đoạn chấp thường, như kinh nói năm uẩn vô thường, khổ, không, vô ngã mà không rơi vào đoạn diệt. Trong kinh tuy có nói tội phước vô lượng kiếp số không mất, mà không phải chấp thường, vì sao? Vì pháp ấy nhân quả thường sinh diệt tương tục qua lại không dứt. Vì sinh diệt nên chẳng thường, vì tương tục nên chẳng đoạn.

Đáp:

15. Nếu nhân quả sinh diệt tương tục nhau nên không đoạn, song vì pháp diệt rồi không sinh lại, thì nhân liền bị đoạn diệt.

Nếu ông cho rằng các pháp vì nhân quả tương tục nên chẳng đoạn chẳng thường. Nhưng nếu pháp diệt thì nó đã diệt rồi, không còn sinh lại nữa, thế là cái nhân đã đoạn diệt, nếu cái nhân đã đoạn diệt thời làm sao có tương tục, vì pháp diệt rồi thì không tương tục sinh.

Lại nữa,

16. Pháp thường trú trong tự tính, thì không thể có tướng có, tướng không, Niết-bàn diệt giòng sinh tử tương tục, thời cũng rơi vào đoạn diệt.

Khi pháp quyết định ở trong tướng có của nó thời bấy giờ không có tướng không. Như bình quyết định ở trong tướng bình, thời bấy giờ không có tướng hoại mất. Tùy lúc có bình thời không có tướng hoại mất; lúc không có bình cũng không có tướng hoại mất, vì không có bình thời không có gì để hoại. Vì

nghĩa ấy nên tướng hoại diệt không thể có. Nhưng lia tướng hoại diệt cũng không có tướng sinh thành. Vì sinh và diệt nhân đối đãi nhau mà có. Lại có các cái lỗi chấp thường v.v... thế nên không thể nơi một pháp mà có cả tướng có và tướng không.

Lại trước đây ông nói vì nhân quả sinh diệt tương tục nên tuy tin thọ các pháp mà không rơi vào chấp đoạn chấp thường, nói vậy không đúng, vì sao ? Vì ông nói do nhân quả tương tục nên có ba hữu tương tục; diệt tương tục ấy gọi là Niết-bàn. Nếu như vậy khi vào Niết-bàn là rơi vào đoạn diệt. Vì diệt ba hữu tương tục.

Lại nữa,

17. Nếu "sơ hữu" diệt rồi, thời không có "hậu hữu"; sơ hữu nếu không diệt, thời cũng không có hậu hữu.

Sơ hữu là chỉ cho sinh mạng đời nay, hậu hữu là chỉ cho sinh mạng đời vị lai. Nếu sơ hữu diệt mất rồi, tiếp có hậu hữu, tức là hậu hữu ấy không có nguyên nhân, nên việc ấy không đúng. Thế nên không được nói "sơ hữu" diệt mất rồi, tiếp có "hậu hữu". Nếu sơ hữu không diệt, cũng không thể có "hậu hữu". Vì nếu sơ hữu chưa diệt mà có hậu hữu, thế là trong một lúc có hai hữu (tức có hai sinh mạng), việc ấy không đúng. Thế nên "sơ hữu" không diệt, thời không có "hậu hữu".

Hỏi: "Hậu hữu" không do "sơ hữu" diệt mà sanh, chẳng do không diệt mà sinh, mà chỉ sinh ngay trong khi diệt ?

Đáp:

18. Nếu ngay khi "sơ hữu" diệt mà "hậu hữu" sinh, vậy là khi diệt là một hữu, khi sinh là một hữu.

Nếu ngay trong khi "sơ hữu" diệt có "hậu hữu" sinh, tức là hai hữu có mặt cùng một lúc, một hữu trong khi diệt, một hữu trong khi sinh.

Hỏi: Khi diệt khi sinh đều có hai hữu là không đúng, nhưng hiện thấy sơ hữu diệt có hậu hữu sinh, thì sao ?

Đáp:

19. Nếu cho rằng sinh diệt cùng một lúc, vậy thời chính thân ngũ uẩn này chết, tức là thân ngũ uẩn này sinh.

Nếu khi sinh khi diệt, một lúc không có hai hữu, mà cho rằng khi sơ hữu diệt có hậu hữu sinh, thế là hiện nay có thể tùy thân năm uẩn nào chết thì ngay nơi thân năm uẩn đó sinh, chứ không thể nơi thân năm uẩn khác sinh, vì sao ?

Vì người chết tức là người sinh. Như vậy chết và sinh hai pháp trái nhau, không thể có mặt trong một lúc một chỗ. Thế nên trước ông nói khi sinh khi diệt, trong một lúc không có hai hữu, song hiện chỉ thấy khi sơ hữu diệt có hậu hữu sinh, nói vậy vậy không đúng.

Lại nữa,

20. Trong ba đời tìm tướng ba hữu tương tục không thể có được. Nếu trong ba đời tìm không thấy có, vậy làm sao có ba hữu tương tục.

Ba hữu là dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu (cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc). Không có trí chân thật đối với vô tử sinh tử, nên thường có ba hữu tương tục. Nay ở trong ba đời suy tìm chín chắn không thấy có ba hữu. Nếu trong ba đời không có ba hữu, thời ở chỗ nào mà có ba hữu tương tục. Nên biết có ba hữu tương tục đều do nơi ngu si điên đảo mà có, chứ trong trí chân thật không có tướng đó (Kinh nói: "ba hữu tương tục". Chữ hữu ở đây hoặc chỉ cho ba cõi (cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc), hoặc chỉ cho sinh mạng trong ba đời, Nhất-thiết-hữu bộ chia sinh mạng ra làm bốn giai đoạn, gọi là bốn hữu: sinh hữu, tử hữu, trung hữu, hậu hữu. Nhưng thật tế chỉ là sơ hữu và hậu hữu. Họ chấp ba hữu sinh diệt nhưng tương tục. Ở đây phá sự tương tục đó).

*

Tóm tắt phẩm XXI: Quán về thành hoại.

Thành hoại và sinh diệt có ý nghĩa đồng nhau và khác nhau. Về phương diện đồng nhau thì sinh là thành, hoại là diệt như thường nói sinh thành hoại diệt. Về phương diện khác nhau thì sinh diệt là phần nhiều đứng về sát-na mà nói, còn thành hoại thì phần nhiều đứng về tương tục mà nói. Thành tức là được, có nghĩa bảo tồn không mất, như Độc Tử bộ và Nhất Thiết Hữu bộ chủ trương sau khi "được" lại có "thành tựu". Hoại diệt là mất, có nghĩa được rồi lại mất. Về pháp thể thì sinh diệt và thành hoại không khác nhau nhiều, song về mặt tương tục thì những gì hệ thuộc với người thì chỉ có thể nói là thành hoại chứ không thể nói là sinh diệt, như nói người này thành được công đức ấy, người kia bị hoại mất thiên định, chứ không thể nói người này sinh công

đức, người kia diệt thiên định. Thế nên người tu hành đối với đạo quả có khi được thành tựu, có khi thối hoại mất. Bồ-tát Thế Thân trong luận Thập địa cũng nêu sáu tướng tổng, biệt, đồng, dị, thành, hoại để thuyết minh hết thảy pháp. Trong đó hai tướng thành và hoại cùng một nghĩa với đây. Thế giới, vạn vật, hữu tình đều có thành hoại.

Phẩm này xét tự tướng của thành hoại thấy nó không có tự tính, tự tướng thật, mà chỉ do duyên thành gồm: 1. Phá thành hoại (kệ 1 đến kệ 9). 2. Phá sinh diệt (kệ 10 đến kệ 16). 3. Phá tương tục hữu (kệ 17 đến kệ 20).

PHẨM XXII: QUÁN VỀ NHƯ LAI.

(Gồm 16 bài kệ)

Hỏi: Các bậc tôn quý trong thế gian chỉ có đức Như Lai Chánh Biến Tri có hiệu là Pháp vương, bậc Nhất thiết trí; thế là thật có Như Lai ?

Đáp: Nay hãy suy nghĩ kỹ nếu thật có thời nên chấp thủ, nếu không thật có thời chấp thủ gì, vì sao? Vì Như Lai là:

1. Như Lai chẳng phải tức năm uẩn, chẳng phải lìa năm uẩn, Như Lai không ở trong năm uẩn, năm uẩn không ở trong Như Lai, Như Lai không có năm uẩn. Vậy chỗ nào có Như Lai.

Nếu Như Lai thật có, thì chính năm uẩn là Như Lai, hay lìa năm uẩn là Như Lai; hay trong Như Lai có năm uẩn, trong năm uẩn có Như Lai; hay Như Lai có năm uẩn ? Hết thấy đều không đúng.

Năm uẩn chẳng phải là Như Lai, vì sao ? Vì năm uẩn có tướng sinh diệt, nếu Như Lai là năm uẩn, tức Như Lai là tướng sinh diệt, nếu có tướng sinh diệt tức Như Lai có bị lỗi là vô thường đoạn diệt. Lại người chấp thọ là Như Lai, pháp chấp thọ là năm uẩn, nếu người chấp thọ và pháp chấp thọ là một là không đúng. Thế nên Như Lai chẳng phải là năm uẩn.

Lìa năm uẩn cũng không có Như Lai, vì nếu lìa năm uẩn có Như Lai, thời Như Lai không có tướng sinh diệt. Nếu như vậy, Như Lai có cái lỗi là thường còn. Lại nếu Như Lai thường còn, thời Như Lai không thể dùng các căn mắt, tai v.v... để thấy biết, nhưng việc ấy không đúng, (vì Như Lai vẫn có thấy biết). Thế nên biết lìa năm uẩn cũng không có Như Lai (nếu Như Lai thường như hư không thời không có sự thấy biết).

Lại trong Như Lai cũng không có năm uẩn, vì nếu trong Như Lai có năm uẩn thời như trong đồ đựng có hoa trái, trong nước có cá, thế thời Như Lai và năm uẩn khác nhau. Nếu khác nhau thời mắc phải lỗi Như Lai thường như trên. Thế nên biết trong Như Lai không có năm uẩn.

Lại trong năm uẩn cũng không có Như Lai, vì nếu trong năm uẩn có Như Lai thời như trên giường có người, trong đồ đựng có sữa. Có khác như vậy, nên cũng mắc phải lỗi như trên. Thế nên biết trong năm uẩn không có Như Lai.

Lại Như Lai cũng không có năm uẩn, vì nếu Như Lai có năm uẩn như người có con; như vậy Như Lai và năm uẩn khác nhau, nếu như vậy thì mắc phải lỗi như trên. Thế nên biết Như Lai không có năm uẩn.

Như vậy theo năm cách ấy tìm Như Lai không thể có được, vậy thế nào là Như Lai.

Hỏi: Theo năm cách tìm Như Lai không thể có được như vậy, nhưng năm uẩn hòa hiệp là có Như Lai ?

Đáp:

2. Nhân năm uẩn hòa hiệp có Như Lai. Vậy Như Lai không có tự tính; nếu không có tự tính, thời làm sao nhân nơi tha tính mà có được.

Nếu Như Lai do năm uẩn hòa hiệp mà có, tức là Như Lai không có tự tính, vì sao ? Vì nhân năm uẩn hòa hiệp mà có.

Hỏi: Như Lai không do tự tính mà có, chỉ nên do nơi tha tính mà có ?

Đáp: Nếu không có tự tính, thời làm sao nhân tha tính mà có. Vì tha tính cũng không có tự tính. Lại vì không nhân nơi đối đãi nhau, nên tha tính cũng không có. Vì không có nên không gọi là tha.

Lại nữa,

3. Nếu pháp nhân tha tính mà sinh khởi, tức là chẳng phải có tự ngã, nếu pháp chẳng phải tự ngã, thời làm sao gọi đó là Như Lai.

Nếu pháp do các duyên sinh, tức không có tự ngã, như do năm ngón mà có nắm tay, nắm tay ấy không có tự thể. Như vậy do năm uẩn hòa hiệp gọi là ngã, ngã ấy không có tự thể. Ngã có nhiều tên gọi, hoặc gọi chúng sinh, trời, người, Như Lai v.v... nếu Như Lai do năm uẩn hòa hiệp mà có, tức Như Lai không có tự tính, không có tự tính nên không có ngã, nếu không có ngã làm sao nói có Như Lai. Thế nên trong bài kệ nói: “Nếu pháp do cái khác sinh ra, tức chẳng có ngã; nếu pháp chẳng có ngã, làm sao nói Như Lai”

Lại nữa,

4. Nếu không có tự tính, thời làm sao có tha tính, lia tự tính và tha tính, thời làm sao gọi là Như Lai.

Nếu không có tự tính, thời tha tính cũng chẳng thể có. Vì nhân tự tính nên gọi là tha tính, cái này không có nên cái kia không có. Thế nên tự tính tha tính đều không có. Nếu lia tự tính tha tính, thời gì là Như Lai.

Lại nữa,

5. Nếu không nhân nơi năm uẩn, trước đã có Như Lai, do nay chấp thọ năm uẩn, nên gọi đó là Như Lai.

6. Nay thật sự khi không chấp thọ năm uẩn, thời không có pháp Như Lai. Nếu vì không chấp thọ năm uẩn nên không có Như Lai, thời nay làm sao chấp thọ.

7. Nếu khi Như Lai chưa có chấp thọ năm uẩn, thời năm uẩn bị chấp thọ ấy không gọi là chấp thọ, không thể có thứ pháp không chấp thọ mà gọi là Như Lai.

8. Nếu tìm Như Lai trong nhất thể dị thể không thể có được, theo năm cách tìm trong năm uẩn cũng không có, vậy làm sao lại có trong chấp thọ.

9. Lại năm uẩn bị chấp thọ không từ tự tính nó có, nếu không có tự tính, thời làm sao có tha tính.

Nếu nói khi chưa chấp thọ năm uẩn trước đã có Như Lai, Như Lai ấy nay chấp thọ năm uẩn rồi, là thành Như Lai, nhưng kỳ thật khi chưa chấp thọ năm uẩn, trước đây không có Như Lai, thời làm sao bây giờ, chấp thọ năm uẩn lại có Như Lai. Lại không người chấp thọ năm uẩn, thời năm uẩn không gọi là pháp chấp thọ; không thể có thứ pháp không chấp thọ mà gọi là Như Lai. Lại tìm Như Lai trong tự tính tha tính và theo năm cách tìm Như Lai trong năm uẩn đều không thể có được. Nếu như vậy làm sao nói trong năm uẩn có Như Lai được; lại năm uẩn bị chấp thọ không từ tha tính mà có. Nếu bảo từ tha tính mà có, nhưng nếu không từ tự tính mà có, thời làm sao từ tha tính mà có được, vì sao? Vì không có tự tính nên tha tính cũng không.

Lại nữa,

10. Do các nghĩa như vậy, pháp chấp thọ không, người chấp thọ không, làm sao lấy "không" mà nói rằng "không" là Như Lai.

Theo nghĩa đó suy nghĩ, pháp năm uẩn bị chấp thọ và Như Lai là người chấp thọ đều không, nếu người chấp thọ không, làm sao lấy năm uẩn chấp thọ không ấy, mà gọi "không" là Như Lai (trái với trên kia chấp "có" là Như Lai).

Hỏi: Luận chủ bảo “pháp chấp thọ tính không, người chấp thọ tính không”, vậy thời nhất định có cái không ấy ư ?

Đáp: Không đúng, vì sao ?

11. Pháp “Không” (không có tự tính) thời không thể nói, pháp phi không cũng không thể có được, cũng không cũng phi không và chẳng phải không chẳng phải phi không, đều không thể nói, nên chỉ theo giả danh mà nói thôi.

Các pháp không thời không thể nói, các pháp chẳng không cũng không thể nói, các pháp không và chẳng không cũng không thể nói, các pháp chẳng phải không chẳng phải bất không cũng không thể nói, vì sao ? Vì chỉ để phá sự trái ngược nhau nên giả danh mà nói. Suy nghĩ chánh quán như vậy thời biết đối với thật tướng các pháp, không thể dùng các vấn nạn để nạn vấn.

Vì sao ?

12. Trong tướng tịch diệt không có bốn tướng: thường, vô thường, cũng thường cũng vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường. Trong tướng tịch diệt không có bốn tướng ; là biên, vô biên, cũng biên cũng vô biên, chẳng phải biên chẳng phải vô biên.

Thật tướng các pháp là vi diệu tịch diệt, chỉ do đối với đời quá khứ, khởi lên bốn thứ tà kiến, cho rằng thế gian thường, thế gian vô thường, thế gian nửa thường nửa vô thường, thế gian chẳng phải thường chẳng phải vô thường, chứ trong thật tướng tịch diệt không có việc ấy, vì sao ? Vì thật tướng các pháp là rốt ráo thanh tịnh không thể chấp thủ. Đối với pháp không còn không chấp thủ, huống gì có bốn tà kiến, bốn thứ tà kiến đều nhân nơi chấp thọ mà sinh, thật tướng các pháp không có chỗ chấp thọ. Bốn thứ tà kiến đều cho quan điểm mình là quý, quan điểm người khác là hèn, còn thật tướng các pháp không có kia đây. Thế nên trong tướng tịch diệt, không có bốn tà kiến.

Như đối với đời quá khứ khởi bốn tà kiến, đối với đời vị lai khởi bốn tà kiến cũng như vậy, nào là thế gian hữu biên, thế gian vô biên, thế gian vừa hữu biên vừa vô biên, thế gian chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên.

Hỏi: Nếu phá Như Lai như vậy, thời không có Như Lai ư ?

Đáp:

13. Người tà kiến sâu dày, thời nói không có Như Lai, Như Lai tướng tịch diệt, phân biệt nói có cũng sai.

Tà kiến có hai thứ: 1. Là phá cái vui thế gian, 2. Là phá đạo Niết-bàn. Phá cái vui thế gian là tà kiến thô, nói rằng không có tội phước, không có quả báo tội phước, không có Thánh Hiền, Như Lai; khởi lên tà kiến ấy bỏ lành làm ác, đó là phá cái vui thế gian. Phá đạo Niết-bàn là tham đắm ngã, phân biệt có không, khởi tâm làm thiện diệt ác, làm thiện nên được cái vui thế gian, phân biệt có không nên không được Niết-bàn. Thế nên nếu nói không có Như Lai, đó là tà kiến sâu dày, cái vui thế gian còn mất, hưởng gì Niết-bàn. Nếu nói có Như Lai cũng là tà kiến, vì sao ? Vì Như Lai tướng tịch diệt, mà lại phân biệt ra đủ thứ có, không, thường, đoạn v.v... thế nên ở trong tướng tịch diệt, mà phân biệt có Như Lai, cũng là tà kiến.

14. Đối với tính không như vậy, tư duy cũng không thể được. Sau khi Như Lai diệt độ, mới phân biệt nói có, nói không.

Thật tướng các pháp là tính không, nên không nên đối với Như Lai sau khi diệt độ mà suy nghĩ phân biệt hoặc có, hoặc không, hoặc cũng có cũng không, chẳng phải có chẳng phải không. Như Lai từ trước lại đây rất ráo không, hưởng gì sau khi diệt độ.

15. Như Lai siêu việt hý luận, mà người đời cứ sinh hý luận, hý luận phá mắt tuệ, thế nên không thấy Phật.

Hý luận là ức tướng chấp thủ tướng, phân biệt kia đây, nói rằng Phật diệt độ, không diệt độ v.v... người ấy vì bị hý luận che khuất mắt tuệ, nên không thấy pháp thân Như Lai. Trong phẩm Như Lai này, ở đầu phẩm, giữa phẩm, cuối phẩm, tư duy tìm định tính Như Lai, không thể có được.

Thế nên kệ nói:

16. Tính sở hữu của Như Lai là tính sở hữu của thế gian. Như Lai không có tự tính, nên thế gian cũng không có tự tính.

Trong phẩm này, suy lường tìm kiếm thấy tính Như Lai tức là tính hết thấy thế gian.

Hỏi: Thế nào là định tính Như Lai ?

Đáp: Như Lai không có tự tính, như thế gian không có tự tính.

*

Tóm tắt phẩm XXII: Quán về Như Lai.

Phẩm quán Như Lai và phẩm Quán Diên đảo, phẩm Quán Tứ đế, phẩm Quán Niết-bàn tiếp sau có liên hệ với nhau. Như Lai là người có khả năng phá diên đảo, có khả năng chánh quán Tứ đế, có khả năng chứng đắc Niết-bàn, còn diên đảo là pháp bị phá, Tứ đế là pháp được chính quán tu tập, Niết-bàn là pháp được chứng đắc. Như Lai (Tathagata) theo Trí độ luận có nghĩa là “như pháp tướng mà diễn nói, như pháp tướng mà ngộ giải, như pháp tướng mà đi đến”. Thật tính Như Lai cũng là thật tính của các pháp, là pháp không tính, không có tướng hý luận, tùy duyên hiện khởi nên có thể nói có Như Lai dẫn sinh, Như Lai xuất gia, đắc đạo, thuyết pháp. Song các ngoại đạo và những người khác không hiểu như vậy, trái lại theo ngoại đạo xem Như Lai cũng như thần ngã, Hữu bộ xem Như Lai chỉ là giả ngã do năm uẩn hòa hợp, Độc tử bộ thì xem Như Lai bất khả thuyết ngã, tất cả kiến chấp ấy, đều sai lầm, nên phẩm này xét phá.

Phẩm này có: 1. Quán riêng về người chấp thọ năm uẩn là Như Lai tính không (kệ 1 đến kệ 8). 2. Xét riêng về pháp chấp thọ là năm uẩn tính không (kệ 9,10). 3. Thế đế giả danh (kệ 11). 4. Thắng nghĩa đế không thể nghĩ bàn (kệ 12 đến kệ 16).

PHẨM XXIII: QUÁN VỀ ĐIÊN ĐẢO.

(Gồm 24 bài kệ)

Hỏi:

1. Từ ức tướng điên đảo phân biệt về tịnh bất tịnh mà sinh ra tham, sân, si, chúng đều từ các duyên phân biệt sinh.

Kinh nói nhân nơi tịnh bất tịnh mà điên đảo ức tướng phân biệt sinh ra tham, giận, si mê. Thế nên biết thật có tham, giận, si mê ?

Đáp:

2. Nếu nhân nơi tịnh bất tịnh mà điên đảo ức tướng phân biệt sinh ra ba độc, tức ba độc không có tự tính, nên phiền não không thật có.

Nếu các phiền não nhân nơi điên đảo ức tướng phân biệt sinh, thời nó không có tự tính, thế nên các phiền não ấy không thật.

Lại nữa,

3. Ngã và pháp (chỉ phiền não) hoặc có hoặc không, việc ấy không thành; không có ngã thì các phiền não, có hoặc không, cũng không thành.

Ngã không có nhân duyên để thành hoặc có hoặc không. Đã không có ngã thời các phiền não làm sao thành hoặc có, hoặc không được, vì sao ?

4. Vô ngã thì ai có phiền não ấy, thế thì phiền não không thành ; nếu lìa ngã mà có phiền não, thời phiền não ấy không có sở thuộc.

Phiền não là cái có khả năng làm náo hại người khác. Kẻ làm náo hại người khác đó là chúng sinh, song chúng sinh ấy tìm khắp mọi nơi không thể có được. Nếu lìa chúng sinh có phiền não, thời phiền não không có chỗ sở thuộc. Nếu cho rằng tuy không có ngã, mà các phiền não sở thuộc về tâm. Nói vậy cũng không đúng, vì sao ?

5. Như tìm thân kiến theo năm cách, không thể có được. Phiền não đối với tâm cấu nhiễm, theo năm cách tìm nó cũng không thể có được.

Như thân kiến, theo năm cách tìm trong năm uẩn không thể có được, các phiền não cũng như vậy, theo năm cách tìm phiền não trong tâm như cấu không thể có được; lại theo năm cách tìm tâm như cấu trong các phiền não cũng không thể có được. (Giống như theo năm cách tìm Như lai trong năm uẩn không thể có được, đã nói ở trên).

Lại nữa,

6. Điên đảo đối với tịnh bất tịnh, nó không có tự tính, làm sao nhân hai điên đảo tịnh bất tịnh ấy mà sinh ra các phiền não.

Điên đảo về tịnh bất tịnh là, điên đảo là hư dối, nếu hư dối tức không có tự tính, không có tự tính thì không có điên đảo. Nếu không có điên đảo, vậy làm sao lại nhân điên đảo khởi lên các phiền não.

Hỏi:

7. Sắc, tiếng, mùi, vị, xúc và pháp là sáu thứ, sáu thứ này là cội gốc của ba độc.

Sáu nhập này v.v... là gốc của ba độc tham, giận, si, nhân sáu nhập đó mà sinh ra điên đảo về tịnh bất tịnh, nhân điên đảo về tịnh bất tịnh mà sinh tham, giận, si mê ?

Đáp:

8. Sắc, tiếng, mùi, vị, xúc và pháp thể sáu thứ, đều không, như sóng năng, như giấc mộng, như thành Càn-thát-bà.

9. Như vậy trong sáu thứ ấy, đâu có tịnh và bất tịnh. Giống như người huyền hóa, cũng như tượng trong gương.

Sắc, tiếng, mùi, vị, xúc, pháp; khi tự thể nó chưa hòa hiệp với tâm, thời là không, không có sở hữu, như sóng năng, như mộng, như người biến hóa, như tượng trong gương, chỉ đối gạt tâm, chứ không có định tướng. Trong sáu nhập như vậy, đâu có tịnh bất tịnh.

Lại nữa,

10. Không nhân nơi tướng tịnh, thời không có tướng bất tịnh, nhân nơi tịnh mà có bất tịnh, thế nên không có bất tịnh.

Nếu không nhân nơi tịnh thì trước đó không có bất tịnh, vậy nhân đâu mà nói bất tịnh. Thế nên không có bất tịnh.

Lại nữa,

11. Không nhân nơi bất tịnh, cũng không có tướng tịnh; nhân nơi bất tịnh mà có tịnh, thế nên không có tịnh.

Nếu không nhân bất tịnh, thời trước đó không có tịnh, vậy nhân đâu mà nói tịnh, thế nên không có tịnh.

Lại nữa,

12. Nếu không có tịnh, thời do đâu mà có tham; nếu không có bất tịnh, thời do đâu mà có giận.

Vì không có cảnh tịnh và bất tịnh nên tâm không sinh tham, giận.

Hỏi: Kinh nói bốn điên đảo về chấp thường, lạc, ngã, tịnh. Nếu vô thường mà thấy thường là điên đảo, còn nếu vô thường mà thấy vô thường, thời không phải điên đảo. Ba điên đảo kia cũng vậy, vì có điên đảo nên phải có người điên đảo; có sao nói không hết thấy ?

Đáp:

13. Nơi vô thường mà chấp thường là điên đảo; trong tính không, không có thường, thời chỗ nào mà có điên đảo chấp thường.

Nếu đối với vô thường mà chấp thường mới là điên đảo, còn đối với các pháp tính không, không có thường, thời trong đó chỗ nào có điên đảo chấp thường. Ba điên đảo kia cũng giống như vậy.

Lại nữa,

14. Nếu đối với vô thường mà chấp vô thường thì chẳng phải điên đảo; nhưng trong tính không, không có vô thường, thời đâu có phi điên đảo.

Nếu chấp vô thường mà nói vô thường, thời không gọi là điên đảo, nhưng trong các pháp tính không, không có vô thường. Vì vô thường không có, thì cái gì là phi điên đảo. Ba điên đảo kia cũng vậy.

Lại nữa,

15. Cảnh giới được chấp trước, người chấp trước, sự chấp trước và cách sử dụng chấp trước, đều là tướng tịch diệt, làm sao mà có chấp trước.

Bị chấp trước là vật, người chấp trước là tác giả, chấp trước là nghiệp, pháp được dùng chấp trước gọi là việc sử dụng. Tất cả đều tính không, tướng vắng lặng. Như trong phẩm quán Như Lai nói. Thế nên không có chấp trước.

Lại nữa,

16. Nếu không có pháp chấp trước, mà nói tà là điên đảo, nói chánh là không điên đảo, vậy ai có việc điên đảo, phi điên đảo như vậy.

Chấp trước gọi là ức tướng phân biệt này, kia, có, không v.v... nếu không có sự chấp trước ấy, thì ai là tà điền đảo, ai là chánh không điền đảo.

Lại nữa,

17. Pháp có điền đảo không sinh điền đảo, pháp không điền đảo không sinh điền đảo ; người điền đảo không sinh điền đảo, người không điền đảo, không sinh điền đảo.

18. Ngay trong khi điền đảo cũng không sinh điền đảo. Ông hãy tự quán sát kỹ, ai sinh ra điền đảo.

Người đã điền đảo thì không còn sinh ra điền đảo, vì đã điền đảo rồi; người không điền đảo cũng không điền đảo, vì không có điền đảo. Ngay lúc điền đảo cũng không điền đảo, vì có hai lỗi. Ông hãy vứt bỏ tâm kiêu mạn, khéo tự quán sát, ai là người điền đảo.

Lại nữa,

19. "Thật tướng của các điền đảo là không sinh"; làm sao có nghĩa ấy, vì không có điền đảo, thời đâu có người điền đảo.

Vì lấy các lý do phá điền đảo, nên rơi vào kiến chấp cho điền đảo chẳng sinh. Người kia vì tham trước tướng chẳng sinh nên cho rằng chẳng sinh là thật tướng của điền đảo. Thế nên bài kệ nói: Làm sao gọi tướng chẳng sinh là thật tướng của điền đảo, cho đến pháp vô lậu còn không gọi là tướng chẳng sinh, huống gì điền đảo là tướng chẳng sinh, vì điền đảo không có, nên đâu có người điền đảo; nhân có điền đảo mới có người điền đảo.

Lại nữa,

20. Nếu ngã, thường, lạc, tịnh mà thật có, thời thường, lạc, ngã, tịnh chẳng phải là điền đảo.

Nếu ngã, thường, lạc, tịnh là bốn sự thật có tự tính, thời ngã, thường, lạc, tịnh ấy không phải điền đảo, vì sao ? Vì nhất định có thật sự, làm sao nói điền đảo. Nếu cho thường, lạc, ngã, tịnh là bốn sự thật không có, thời vô thường, khổ, không, vô ngã là bốn điều thật có, không gọi là điền đảo, vì trái với điền đảo. Nhưng nếu không điền đảo là không đúng, vì sao ?

21. Nếu ngã, thường, lạc, tịnh mà thật không có, thời vô thường, khổ, bất tịnh cũng không thể có.

Nếu thường, lạc, ngã, tịnh; bốn sự ấy thật không có, vì thật không có nên bốn sự vô thường, khổ, không, vô ngã cũng không thể có, vì sao ? Vì không nhân nơi đối đãi nhau.

Lại nữa,

22. Các điên đảo như vậy diệt, thời vô minh cũng diệt, vì vô minh diệt nên các hành cũng đều diệt.

Như vậy, theo nghĩa ấy, vì diệt các điên đảo nên mười hai nhân duyên mà vô minh là căn bản cũng diệt, vì vô minh diệt nên ba thứ hành nghiệp cho đến già chết v.v... đều diệt.

Lại nữa,

23. Nếu tính phiền não thật có, mà có người nó thuộc vào (sở thuộc) thời làm sao dứt trừ và ai có thể dứt trừ tính ấy.

Nếu các phiền não tức là điên đảo mà có thật tính, thời làm sao dứt được và ai dứt được tính đó. Nếu nói các phiền não đều hư dối, không có tự tính, mà có thể dứt được cũng không đúng, vì sao ?

24. Nếu phiền não hư dối không có tự tính, không có người sở thuộc, thời làm sao dứt trừ, và ai có thể dứt trừ vô tính.

Nếu các phiền não hư dối không có tự tính, thời không có ai sở thuộc, làm sao dứt được, và ai có thể dứt cái không có tự tính.

*

Tóm tắt phẩm XXIII: Quán về điên đảo.

Sở dĩ gọi là Như Lai như phẩm trên là do dứt phiền não, phá điên đảo mà thành. Căn bản phiền não là tham, sân, si ba độc, cũng gọi là ba căn bản bất thiện, vì nó mà chúng sinh phải luân hồi sinh tử. Muốn giải thoát phải dứt trừ nó, nên hàng Thanh văn kiến chấp phiền não và điên đảo là pháp có thật tính, song không biết rằng nếu nó có thật tính thời chẳng sinh chẳng diệt, thời làm sao dứt được; kỳ thật nó là như huyễn như hóa, tùy theo nhân duyên mà giả gọi là sinh diệt thôi. Như kinh A Hàm nói điên đảo sinh khởi là do sáu căn tiếp xúc đối sáu trần có vô minh và xúc tương ưng mà khởi lên chấp trước rồi sinh tham ái, như vậy điên đảo và tham ái là duyên sinh, không có tự tính, là như huyễn. Chính kiến được như vậy, mới đạt đến giải thoát chơn thật.

Vì điên đảo trước tướng nên đối với pháp vô thường chấp là thường, khổ chấp là lạc, vô ngã chấp là ngã, bất tịnh chấp là tịnh. Để đối trị bốn kiến chấp điên đảo ấy, Phật dạy quán vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh, gọi là chánh quán. Song người vì tâm có sở đắc lại chấp có bốn điên đảo và bốn chơn chánh thật, vì vậy không được giải thoát chơn thật.

Phẩm này xét và phá các kiến chấp ấy gồm có: 1. Xét về phiền não chẳng sinh (kệ 1 đến kệ 12). 2. Xét về điên đảo chẳng thành (kệ 13 đến kệ 21). 3. Tổng kết thành phiền não diệt (kệ 22 đến kệ 24)

PHẨM XXIV: QUÁN VỀ TỨ ĐẾ.

(Gồm 40 bài kệ)

Hỏi: Phá bốn điền đảo, thông đạt bốn đế, chứng được bốn quả Sa-môn

1. Nếu hết thấy đều rất ráo không, không sinh cũng không diệt, như vậy thời không có pháp bốn Thánh đế.

2. Vì không có bốn Thánh đế, nên các việc thấy khổ, dứt tập, chứng diệt, và tu đạo đều không có.

3. Vì các việc ấy không có, nên không có bốn Thánh quả; vì không có bốn Thánh quả, nên người chứng đắc Thánh quả và người hướng đến chứng đắc Thánh quả, cũng không có.

4. Nếu không có tám bậc Hiền Thánh, thời không có Tăng bảo; vì không có bốn Thánh đế nên cũng không có Pháp bảo.

5. Vì không có Pháp bảo Tăng bảo, nên cũng không có Phật bảo. Như vậy, người nói không, là người phá hoại Tam Bảo ?

Nếu tất cả thế gian đều không, không có tính sở hữu, tức là không sinh không diệt, vì không sinh không diệt thời không có bốn Thánh đế, vì sao ? Vì từ tập đế sinh khổ đế. Tập đế là nhân, khổ đế là quả, diệt khổ tập đế thời gọi là diệt đế, pháp môn tu hành đưa đến diệt đế gọi là đạo đế. Đạo đế là nhân, diệt đế là quả, như vậy bốn đế có nhân có quả. Nếu không sinh không diệt thời không có bốn đế, bốn đế không có thời không có việc thấy khổ, dứt tập, chứng diệt, tu đạo. Việc thấy khổ, dứt tập, chứng diệt, tu đạo không có, thời không có bốn quả Sa-môn; bốn quả Sa-môn không có, thời không có bốn hướng bốn đắc quả. Nếu không có tám bậc Hiền Thánh ấy thời không có Tăng bảo. Lại vì bốn đế không có, thời Pháp bảo cũng không có. Nếu không có Pháp bảo, Tăng bảo thời làm sao có Phật bảo. Ngộ được pháp gọi là Phật, không có pháp thời đâu có Phật. Vậy ông nói các pháp đều không, thời phá hoại Tam Bảo.

Lại nữa,

6. Nói pháp rất ráo không, là phá hoại nhân quả, tội phước, cũng phá hoại tất cả pháp tắc sự nghiệp của thế gian.

Nếu tin thọ pháp không, thời phá hoại tội phước và quả báo tội phước, cũng phá hoại pháp thế tục. Vì có các lỗi như vậy, nên các pháp không thể không ?

Đáp:

7. Hiện tại ông thật sự không hiểu tướng không, không hiểu nhân duyên vì sao mà không, và cũng không hiểu ý nghĩa không, nên mới tự sinh ra ưu não.

Ông không hiểu thế nào là tướng không, vì nhân duyên gì mà nói không, cũng không hiểu nghĩa không. Vì không thể như thật biết rõ nghĩa không, nên sinh ra nghi nạn như thế.

Lại nữa,

8. Vì chúng sinh, chư Phật nương theo hai đế để thuyết pháp: 1. Thế tục đế. 2. Đế nhất nghĩa đế.

9. Nếu người đối với hai đế mà không biết, không phân biệt, thời không biết được nghĩa chơn thật của Phật pháp sâu xa.

Thế tục đế là hết thấy pháp tính không, mà vì thế gian điên đảo, nên sinh ra pháp hư dối, đối với thế gian thì cho pháp hư dối đó là thật, còn đối với các Hiền Thánh đã như thật biết tính điên đảo, nên biết tất cả pháp đều không, không sinh. Đối với Thánh nhân thì Đế nhất nghĩa đế này là thật. Các đức Phật nương theo hai đế, vì chúng sinh mà thuyết pháp. Nếu người không thể đúng như thật phân biệt hai đế, thời không hiểu được thật nghĩa của Phật pháp sâu xa. Nếu bảo rằng hết thấy pháp chẳng sinh là Đế nhất nghĩa đế, không cần đệ nhị tục đế, nói như vậy không đúng, vì sao ?

10. Nếu không nương theo tục đế, thời không được Đế nhất nghĩa đế, không được Đế nhất nghĩa đế, thời không được Niết-bàn.

Đế nhất nghĩa đều nhân nơi ngôn thuyết, mà ngôn thuyết là thế tục, thế nên, nếu không nương thế tục đế thời không thể nói Đế nhất nghĩa. Nếu không ngộ được Đế nhất nghĩa, thời làm sao đến được Niết-bàn. Thế nên các pháp tuy không sinh mà có hai đế.

Lại nữa,

11. Vì căn tính ám độn không có khả năng chánh quán pháp không, nên tự hại, như người không giỏi chú thuật, không rành bắt rắn độc.

Nếu người căn tính ám độn không khéo hiểu pháp không, vì sai lầm đối với không, nên sinh ra tà kiến. Như vì lợi mà bắt rắn độc, nhưng không rành cách bắt, trở lại bị rắn hại. Lại như muốn sử dụng chú thuật mà không rành, trở lại bị chú thuật làm hại. Người căn tính ám độn quán pháp không, cũng như vậy.

Lại nữa,

12. Đức Thế Tôn biết rõ tướng pháp này rất sâu xa và vi diệu, chẳng phải người căn tính ám độn biết kịp, nên Ngài không muốn nói.

Đức Thế Tôn vì pháp sâu xa vi diệu, không phải là chỗ hiểu được của hàng căn tính ám độn, nên không muốn nói.

Lại nữa,

13. Ông cho rằng tôi chấp trước "không", nên vì tôi mà sinh ra lỗi lầm, nhưng những lỗi lầm mà ông đang nói đó, đối với không, hoàn toàn không có.

Ông cho rằng tôi chấp trước "không tính" nên vì tôi mà sinh ra lỗi lầm, song không tính mà tôi nói, thì không ấy cũng không, nên không có các lỗi như vậy.

Lại nữa,

14. Do có nghĩa không, nên tất cả các pháp được thành tựu, nếu không có nghĩa không, thì tất cả các pháp không thành.

Vì có nghĩa không nên tất cả các pháp thế gian và xuất thế gian đều thành tựu, nếu không có nghĩa không, thì tất cả đều không thành tựu.

Lại nữa,

15. Hiện nay chính ông tự có lỗi mà lại đổ qua cho tôi, chẳng khác nào người cỡi ngựa, tự quên con ngựa mình đang cỡi.

Ông đối với pháp có, có lỗi mà không tự biết, lại thấy lỗi nơi pháp không tính, khác nào người cỡi ngựa mà quên mất con ngựa mình đang cỡi, vì sao?

16. Nếu ông thấy các pháp quyết định có tự tính, tức là thấy các pháp không có nhân, cũng không có duyên.

Ông nói các pháp có định tính, nếu như vậy thì là thấy các pháp không nhân không duyên, vì sao? Vì nếu pháp đã quyết định có tự tính rồi, thì

không sinh không diệt, như vậy đâu cần nhân duyên. Còn nếu các pháp từ nhân duyên sinh, thời không có tự tính, trái lại các pháp quyết định có tự tính thời không từ nhân duyên sinh. Vậy nếu nói các pháp quyết định có tự tính, là không đúng, vì sao ?

17. (Nếu các pháp có tự tính) như thế tức là phá hoại nhân quả, phá hoại việc làm, người làm, pháp làm. Lại cũng phá hoại tất cả sự sinh diệt của muôn vật.

Nếu các pháp có định tính thời không có nhân quả v.v... như kệ nói:

18. Pháp do các duyên sinh, ta nói tức là không, cũng là giả danh, và cũng là nghĩa trung đạo.

19. Chưa từng có một pháp nào mà không từ nhân duyên sinh. Thế nên hết thấy pháp, không pháp nào mà chẳng là không.

Pháp do nhân duyên sinh, Ta nói tức là không, vì sao ? Vì phải đầy đủ các duyên hòa hiệp thì pháp mới khởi, pháp ấy thuộc các nhân duyên, nên không có tự tính, vì không tự tính nên "không". Không cũng lại không, chỉ vì dặt dẵn chúng sinh nên mượn danh tự để nói (nên nó cũng là "giả danh"); lia hai bên có, không, nên gọi là "trung đạo". Vì pháp ấy không có tự tính nên không được nói có, cũng vì không có "không" nên không được nói không có. Nếu pháp có tự tính tướng, thời không đợi các duyên mới có; nhưng nếu không đợi các duyên thời không có pháp. Thế nên không có pháp nào mà chẳng không. Trên kia ông cho rằng pháp "không" có lỗi, lỗi ấy nay trở lại nơi ông, vì sao ?

20. Nếu hết thấy pháp chẳng không (tức là có định tính), thời không có sinh diệt. Như vậy, thời cũng không có pháp bốn Thánh đế.

Nếu hết thấy pháp mỗi mỗi đều có tự tính chứ chẳng không, thời không có sinh diệt, vì không có sinh diệt, thời không có pháp tứ Thánh đế, vì sao ?

21. Nếu không từ duyên sinh, làm sao mà có khổ; vô thường nghĩa là khổ; nếu pháp quyết định có tự tính, thì không có vô thường (tức là không có khổ đế).

Nếu không từ duyên sinh thời không có khổ, vì sao ? Vì kinh nói vô thường là khổ (không từ duyên sinh tức là không có vô thường, không có vô

thường thời không có khổ). Trái lại nếu khổ có định tính thời làm sao có vô thường, vì nó không bỏ tính cố định của nó.

Lại nữa,

22. Nếu khổ đã có tính quyết định, thời vì có gì phải từ tập đế sinh, thế nên không có tập đế, vì đã phá hoại nghĩa không (hoặc dịch: vì phá hoại nghĩa không, nên cho khổ có định tánh, khổ đã có định tánh, thì vì sao lại phải từ tập đế sinh, thế nên không có tập đế).

Nếu khổ có tính nhất định thời không thể lại phát sinh, vì trước đã có rồi. Nếu khổ đã có như vậy, thời không có tập đế, vì phá hoại nghĩa không. (tức là cho khổ đã có định tính chứ chẳng phải không).

Lại nữa,

23. Khổ nếu có tính quyết định, thời không thể có tiêu diệt. Ông chấp trước khổ có định tính, tức là phá hoại diệt đế.

Khổ nếu có định tính thời không thể diệt, vì sao ? Vì định tính thời không biến mất.

Lại nữa,

24. Khổ mà có định tính, thời không có con đường tu (để dứt khổ), nếu có con đường có thể tu tập, thế tức là không có định tính.

Nếu các pháp nhất định thật có thời không có việc tu đạo, vì sao ? Vì pháp thật có thời là thường, thường thời không thể tăng thêm. Nếu Đạo có thể tu, thời Đạo không có định tính.

Lại nữa,

25. Nếu không có khổ đế, và không có tập đế, diệt đế, thời đạo đế có thể diệt hết khổ, rốt ráo (cuối cùng) đưa đến chỗ nào.

Các pháp nếu trước đã có định tính, thời không có khổ, tập, diệt đế, vậy hiện tại con đường diệt khổ, cuối cùng đưa đến chỗ diệt khổ nào ?

Lại nữa,

26. Nếu khổ quyết định có tự tính, từ trước lại đây đã không thấy được (tự tính khổ), thời nay làm sao lại thấy được, vì tính của khổ trước sau không đổi khác.

Nếu trước đây khi còn là phàm phu không thể thấy khổ đế, thì nay đâu có tu đạo cũng không thể thấy, vì sao ? Vì cái tính khổ đế không thể thấy ấy đã quyết định rồi.

Lại nữa,

27. Giống như sự thấy khổ không hợp lý, sự chấm dứt nguồn gốc khổ, sự chứng đắc diệt Niết-bàn, sự tu đạo và bốn quả vị Thanh văn cũng đều không hợp lý.

Như tính khổ đế trước khi tu không thể thấy, sau khi tu cũng không thể thấy, như vậy cũng không thể có việc dứt tập, chứng diệt, tu đạo, vì sao ? Vì cái tính của tập đế từ trước lại đây không dứt, nay cũng không thể dứt, vì tính nó cố định không thể dứt. Diệt đế từ trước lại đây không chứng, nay cũng không thể chứng; vì từ trước lại đây không chứng. Đạo từ trước lại đây không tu, nay cũng không thể tu, vì từ trước lại đây không tu. Thế nên bốn sự tu hành thấy, dứt, chứng, tu đối với bốn Thánh đế đều không thể có. Vì bốn hành không có, nên bốn đạo quả cũng không có, vì sao ?

28. Thế tính của bốn đạo quả ấy, từ trước lại đây chưa hề chứng đắc, thời nay làm sao lại có thể chứng đắc, vì nếu các pháp đã có thể tính nhất định.

Các pháp nếu có định tính, thời bốn quả Sa-môn từ trước lại đây không chứng được, nay làm sao chứng được, nếu có chứng được, thời biết các pháp không có tính quyết định.

Lại nữa,

29. Nếu không có bốn Thánh quả, thời không có người đắc quả và người hướng đến đắc quả. Như vậy, vì không có tám bậc quả Thánh thời không có Tăng bảo.

Vì không có bốn quả Sa-môn, thời không có người chứng đắc quả và người đang hướng đến chứng đắc quả, vì không có tám bậc Hiền Thánh như vậy, thời không có Tăng bảo. Song Kinh nói tám bậc Hiền Thánh là Tăng.

Lại nữa,

30. Vì không có bốn Thánh đế, nên cũng không có Pháp bảo, không có Pháp bảo, Tăng bảo, làm sao có Phật bảo.

Tu tập bốn Thánh để chứng được Niết-bàn, nếu không có bốn Thánh để thời không có Pháp bảo. Nếu không có Tăng bảo Pháp bảo thời không có Phật bảo. Vậy ông lấy các lý do để nói rằng các pháp có định tính, là ông phá hoại Tam Bảo.

Hỏi: Tuy luận chủ phá đổ các pháp, nhưng đạo rốt ráo và quả vị Vô thượng Chánh đẳng Bồ-đề phải có, nhân nơi đạo ấy nên gọi là Phật ?

Đáp:

31. Cứ theo như ông nói, không nhân nơi Bồ-đề tâm mà có Phật, cũng không nhân nơi Phật mà có Bồ-đề.

Ông nói các pháp có định tính, thời không nhân Bồ-đề tâm mà có Phật, không nhân Phật mà có Bồ-đề, vì hai tính Bồ-đề và Phật đã có định tính thường còn.

Lại nữa,

32. Tuy siêng năng tinh tấn tu hành đạo Bồ-đề. Nhưng nếu trước đó không có Phật tính (Bồ-đề tâm), thời không thể được thành Phật.

Vì trước không có định tính, như sắt không có tính vàng, thì dầu luyện nấu đến mấy cũng không thành vàng.

Lại nữa,

33. Các pháp nếu là chẳng không, thời không có người tạo tội phước, vì tính nó đã cố định chẳng không, thời đâu có tạo tác gì được nữa.

Nếu các pháp chẳng không, thời trọn không có người làm tội phước, vì sao ? Vì tính tội phước đã có sẵn rồi. Lại không có tác nghiệp và tác giả.

Lại nữa,

34. Ông cho rằng trong tội phước không sinh ra quả báo, thế thời lia ngoài tội phước có các quả báo sao ?

Theo ông đối với nhân duyên tội phước không có quả báo, vậy có thể lia ngoài nhân duyên tội phước có quả báo, vì sao ? Vì quả báo không đợi phải có nhân mới sinh ra.

Hỏi: Lia ngoài tội phước có thể không có quả báo thiện ác, nhưng từ tội phước mà có quả báo thiện ác ?

35. Nếu cho rằng từ tội phước sinh ra quả báo, như vậy quả báo từ tội phước xuất sinh, làm sao nói quả báo chẳng không (tức là quả báo có định tính).

Nếu lìa ngoài tội phước thì không có quả báo thiện ác, nhưng từ tội phước mà có quả báo thiện ác, như vậy làm sao nói quả báo chẳng không. Thế nên ông nói các pháp chẳng không, là không đúng.

Lại nữa,

36. Ông phá đồ nghĩa không của tất cả pháp do nhân duyên sinh, thời đó là phá đồ tất cả những gì hiện có của thế tục.

Nếu ông phá Đồ nhất nghĩa không của pháp do nhân duyên sinh, thời phá hết thảy pháp thế tục, vì sao ?

37. Nếu phá đồ nghĩa không (tức cho pháp có định tính), tức có thể không có làm gì, tuy không làm mà vẫn có làm, chính cái không làm đó là tác giả.

Nếu phá nghĩa không, thời tất cả kết quả đều không có tạo tác, không có nguyên nhân. Lại không làm mà có làm. Lại tất cả tác giả đều là người không làm gì. Lại lìa ngoài tác giả có thể có nghiệp, có quả báo và có người thọ quả báo. Nhưng các việc ấy đều không đúng, thế nên không nên phá không (những gì thuộc nhân duyên sinh nhất định có tạo tác, những gì không có tạo tác tức là có tự tính, không do nhân duyên sinh. Nếu cho rằng các pháp thật có tự tính, tức là không tạo tác gì, mà lại thấy thế gian có làm phước, làm tội, như vậy là tự tính không tạo tác mà lại có tạo tác, chẳng khác nào người không làm tội mà là tác giả của tội, người không đi buôn mà là thương gia, người không làm phước là tác giả của phước v.v..., trái lại người không tạo phước lại hưởng quả phước v.v...).

Lại nữa,

38. Nếu cho pháp có tính quyết định, thời các tướng trạng thế gian chẳng sinh chẳng diệt, thường trú không biến hoại.

Nếu các pháp có định tính, thời mọi tướng trạng thế gian như trời, người, súc sinh, vạn vật đều chẳng sinh chẳng diệt, thường trú không hoại, vì sao ? Vì đã có thật tính không thể biến đổi sai khác. Nhưng hiện thấy vạn vật mỗi mỗi đều có tướng biến đổi, sinh diệt biến dịch. Thế nên các pháp không thể có định tính.

Lại nữa,

39. Nếu không có nghĩa không, thời đạo quả chưa chứng đắc không thể chứng đắc, cũng không có sự dứt phiền não, cũng không có việc sạch hết khổ.

Nếu không có pháp không tính, thời đối với các công đức của thế gian và xuất thế gian, người chưa có được đều không thể có được, cũng không có người dứt phiền não, cũng không có sự khổ hết, vì sao ? Vì đã có định tính.

40. Thế nên trong kinh nói: Nếu thấy pháp nhân duyên, thời có thể thấy Phật và thấy khổ đế, tập đế, diệt đế, đạo đế.

Nếu người nào thấy hết thấy pháp từ các duyên sinh, thời người ấy có thể thấy Phật pháp thân, tăng thêm trí tuệ thấy bốn Thánh đế khổ, tập, diệt đạo, thấy bốn Thánh đế chứng được bốn Thánh quả, dứt các phiền não. Thế nên không nên phá nghĩa không; nếu phá nghĩa không thời phá pháp nhân duyên sinh, phá pháp nhân duyên sinh thời phá Tam Bảo, nếu phá Tam Bảo là tự phá mình.

*

Tóm tắt phẩm XXIV: Quán về Tứ đế.

Bốn đế là giáo lý cương yếu của Phật pháp, là chơn lý mà Như Lai chánh quán tu tập để diệt trừ bốn thứ điên đảo và phiền não mà chứng đắc Niết-bàn. Bốn đế chỉ duyên khởi tính không, chứ không phải có thật tính như hàng Thanh văn chấp. Phẩm này cốt bàn rõ nghĩa đó.

Trong 27 phẩm của Trung luận, phẩm Tứ đế là trọng yếu nhất, còn các phẩm kia là tùy theo chỗ kiến chấp mà phá trừ, chứ không nhất định. Vì vậy nếu hiểu được Tứ đế là hiểu được toàn bộ giáo lý Phật. Phẩm này chủ yếu phá trừ vọng chấp các pháp thật có tự tính để chỉ bày các pháp tính không chân thật, thành lập các pháp chỉ là duyên khởi như huyễn. Có không tính mới thành duyên khởi ra các pháp, không có không tính thì không thành duyên khởi ra các pháp. Vì vậy khi thuyết minh về tính không, không có nghĩa là phá hoại hết thấy pháp mà chính hàm ý là thành lập hết thấy pháp, chứ không phải phủ định hết tất cả. Vì không khéo hiểu nghĩa không, nên mới vội cho rằng không tức là hư vô, là không có gì cả như lông rùa sừng thỏ. Đây là một thứ ác kiến rất nguy hiểm, rơi vào hố thẳm, hoài nghi luận, nguy biện luận, khó giải thoát được. Phẩm này cốt nêu rõ pháp tính không tịch và bốn đế không đối lập nhau giữa Đại Tiểu thừa.

Phẩm này gồm có: 1. Trách luận chủ nói không có Tứ đế (kệ 1 đến kệ 5). 2. Trách luận chủ cho không có nhân quả tội phước (kệ 6). 3. Luận chủ trách lại và chỉ rõ không tính (kệ 7). 4. Chỉ bày Tông yếu của Phật pháp (kệ 8 đến kệ 10). 5. Nêu bày pháp tính không khó hiểu (kệ 11 đến kệ 14). 6. Chấp có thành sai (kệ 15 đến kệ 17). 7. Chứng thành nghĩa trung đạo (kệ 18,19). 8. Phá hoại Tứ đế (kệ 20 đến kệ 25). 9. Việc phá hoại Tứ đế (kệ 26 đến kệ 28). 10. Phá hoại Tam Bảo (kệ 29, 30). 11. Nêu riêng về Phật đạo không thành (kệ 31,32). 12. Phá hoại nhân quả tội phước (kệ 33 đến kệ 35). 13. Phá hoại hết thấy pháp thế tục (kệ 36 đến kệ 38). 14. Kết thành Phật pháp (kệ 39,40).

PHẨM XXV: QUÁN VỀ NIẾT-BÀN.

(Gồm 24 bài kệ)

Hỏi:

1. Nếu hết thấy pháp đều không, không sinh cũng không diệt, thời đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn.

Nếu hết thấy pháp tính không, thời không sinh không diệt, không sinh không diệt thời đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn. Thế nên hết thấy chẳng nên không, vì các pháp chẳng không (tức là có) nên mới đoạn các phiền não, diệt năm uẩn, gọi là Niết-bàn ?

Đáp:

2. Nếu các pháp chẳng không, không sinh không diệt, vậy đoạn cái gì, diệt cái gì, mà gọi là Niết-bàn.

Nếu hết thấy thế gian chẳng không (tức là thật có) thời không sinh không diệt, vậy đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn. Thế nên hai môn thực có pháp và không thực có pháp, chẳng phải đưa đến Niết-bàn. Gọi là Niết-bàn là:

3. Không chứng đắc cũng không chỗ đến, chẳng đoạn cũng chẳng thường, chẳng sinh cũng chẳng diệt, ấy gọi là Niết-bàn.

Vô đắc là đối với tu hành và chứng quả không có sở đắc; vô chí là không có chỗ có thể đến; bất đoạn là năm uẩn từ trước lại đây rớt ráo không, nên khi đắc đạo vào Vô dư Niết-bàn cũng không có đoạn gì; bất thường là hoặc có pháp có thể nắm bắt và phân biệt được, thời gọi là thường, còn Niết-bàn vắng lặng không có pháp để phân biệt, nên không gọi là thường; bất sinh bất diệt cũng như vậy. Tương như vậy gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Kinh nói: Niết-bàn chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải có không, chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không. Không chấp thọ tất cả pháp, bên trong vắng lặng, gọi là Niết-bàn, vì sao ?

4. Niết-bàn không gọi là có, có thời là tướng già chết, hoàn toàn không có pháp có nào, lia ngoài tướng già chết.

Mất thấy hết thấy vạn vật đều sinh diệt, đó là tướng già chết. Niết-bàn nếu là có, thời có tướng già chết, việc ấy không đúng. Thế nên Niết-bàn không gọi là có. Lại không thấy xa lìa sinh diệt già chết, riêng có pháp định tính. Nếu Niết-bàn là có, tức phải có tướng sinh diệt già chết. Chỉ do xa lìa tướng già chết, nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa,

5. Nếu Niết-bàn là có, thời Niết-bàn tức là pháp hữu vi, như vậy trọn không có một pháp nào là pháp vô vi, (nếu Niết-bàn mà còn là hữu vi, thì tất cả pháp đều là hữu vi chứ không có pháp nào là pháp vô vi được).

Niết-bàn chẳng phải là có, vì sao ? Vì hết thấy vạn vật từ các duyên sinh, đều là pháp hữu vi, không có một pháp nào gọi là pháp vô vi. Tuy giả gọi pháp thường là vô vi, nhưng lý suy thì pháp vô thường còn không có, huống gì pháp thường, là pháp không thể thấy, không thể thủ đắc.

Lại nữa,

6. Nếu Niết-bàn là có, thời có sao kinh nói không chấp thọ là Niết-bàn, vì không có một sự gì không từ nơi chấp thọ mà gọi là pháp có được.

Nếu bảo Niết-bàn là pháp có, thời kinh không nên nói "không chấp thọ là Niết-bàn", vì sao ? Vì không có pháp gì không chấp thọ mà thành có được. Thế nên Niết-bàn chẳng phải có (vì không có chấp thọ).

Hỏi: Nếu có, chẳng phải là Niết-bàn, vậy thời không có là Niết-bàn ư ?

Đáp:

7. Có còn chẳng phải Niết-bàn, huống gì là không; Niết-bàn không có tướng có, thời chỗ nào mà có tướng không.

Nếu có chẳng phải Niết-bàn, thời không có làm sao là Niết-bàn, vì sao ? Vì nhân nơi có nên mới có không, nếu không có có, thời làm sao có không. Như kinh nói trước có mà nay không, thời gọi là không có, còn Niết-bàn, thời không phải như vậy, vì sao ? Vì chẳng phải Niết-bàn trước có rồi sau biến làm không. Thế nên không có, cũng không thành Niết-bàn.

Lại nữa,

8. Nếu không có (vô) là Niết-bàn, thời có sao kinh nói Niết-bàn là không chấp thọ, vì chưa từng có sự gì không chấp thọ mà gọi là pháp không được.

Nếu bảo "không có" là Niết-bàn, thời kinh không nên nói "không chấp thọ là Niết-bàn", vì sao? Vì không có cái gì không chấp thọ mà gọi là pháp không có được. Thế nên biết Niết-bàn chẳng phải "không có" (vô).

Hỏi: Nếu Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không, vậy thế nào là Niết-bàn?

Đáp:

9. Vì chấp thọ các nhân duyên, nên xoay vần trong vòng sinh tử, không chấp thọ các nhân duyên, ấy gọi là Niết-bàn.

Vì không như thật biết điên đảo nên nhân nơi năm thọ uẩn mà qua lại sinh tử, còn như thật biết điên đảo thời không còn chấp thọ, nhân nơi năm thọ uẩn qua lại sinh tử. Năm uẩn không có tự tính, không còn tương tục, nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa,

10. Như trong kinh Phật dạy: (Niết-bàn) dứt hữu dứt phi hữu. Thế nên biết Niết-bàn là chẳng phải hữu cũng chẳng phải vô.

Hữu là ba hữu, phi hữu là ba hữu đoạn diệt. Phật dạy vì dứt hữu dứt phi hữu ấy, gọi là Niết-bàn, nên biết Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không.

Hỏi: Hoặc có hoặc không có, đều chẳng phải Niết-bàn, song hợp chung có và không lại là Niết-bàn ư?

Đáp:

11. Nếu bảo Niết-bàn là sự tập hợp của hữu và vô. Như vậy hữu và vô tức là giải thoát, việc ấy không đúng.

Nếu bảo có và không hợp lại là Niết-bàn, tức có và không hợp lại là giải thoát. Việc ấy không đúng, vì sao? Vì hai việc có và không trái nhau, làm sao hợp cùng ở một chỗ.

Lại nữa,

12. Nếu bảo Niết-bàn là sự tập hợp của hữu và vô. Như vậy Niết-bàn chẳng phải là không chấp thọ, vì hữu và vô đều từ chấp thọ mà phát sinh.

Nếu có và không hợp lại làm Niết-bàn thì kinh không nên nói Niết-bàn là không chấp thọ, vì sao ? Vì có và không đều do chấp thọ mà sinh, nhân với nhau mà có. Thế nên không được hợp có và không làm Niết-bàn.

Lại nữa,

13. Làm sao gọi có và không hợp thành Niết-bàn, vì Niết-bàn là vô vi, còn có và không là hữu vi.

Có và không hợp chung lại không được gọi là Niết-bàn, vì Niết-bàn là vô vi, có và không thuộc hữu vi. Thế nên có và không chẳng phải Niết-bàn.

Lại nữa,

14. Làm sao có và không chung lại gọi là Niết-bàn, vì có và không, không cùng ở một chỗ như sáng và tối không ở chung.

Có và không không được gọi là Niết-bàn, vì sao ? Vì có và không trái nhau, không thể cùng ở một chỗ, như tối và sáng không có cùng một lúc. Thế nên khi có thì không có không, khi không thì không có có, làm sao có và không hợp chung gọi là Niết-bàn.

Hỏi: Nếu có và không hợp chung chẳng phải Niết-bàn, thì chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn ư ?

Đáp:

15. Nếu chẳng phải có chẳng phải không gọi là Niết-bàn, vậy chẳng phải có chẳng phải không ấy, lấy gì để phân biệt.

Nếu Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không, vậy chẳng phải có chẳng phải không ấy nhân vào đâu để phân biệt. Thế nên nói chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn, việc ấy không đúng.

Lại nữa,

16. Phân biệt chẳng phải có chẳng phải không, như vậy gọi là Niết-bàn; nếu có và không mà thành Niết-bàn được, thì chẳng phải có chẳng phải không mới thành.

Ông (người chấp kiến) phân biệt chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn, việc ấy không đúng, vì sao ? Vì nếu có và không mà thành Niết-bàn được, vậy sau chẳng phải có chẳng phải không mới thành Niết-bàn. Song trái với có gọi là không, trái với không gọi là có, có và không ấy ngay trong câu kệ thứ ba

đã bị phá. Vì có và không còn không có, thì làm sao có chẳng phải có chẳng phải không. Thế nên Niết-bàn chẳng phải chẳng có, chẳng phải chẳng không.

Lại nữa,

17. Sau khi đức Như Lai diệt độ, không thể nói là Như Lai hiện hữu hay không hiện hữu, cũng không thể nói Như Lai vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, chẳng phải có hiện hữu chẳng phải không hiện hữu.

18. Ngay khi đức Như Lai còn tại thế, còn không thể nói là Như Lai có hay không, cũng không thể nói Như Lai vừa có vừa không, chẳng phải có chẳng phải không hiện hữu.

Hoặc sau khi Như Lai diệt độ, hoặc hiện tại, có Như Lai cũng không chấp thọ; không có Như Lai cũng không chấp thọ, cũng có Như Lai, cũng không Như Lai; cũng không chấp thọ; chẳng phải có Như Lai, chẳng phải không Như Lai, cũng không chấp thọ. Vì không chấp thọ nên không nên phân biệt Niết-bàn là có hay là không v.v... lìa ngoài Như Lai thời ai đắc Niết-bàn, lúc nào, chỗ nào? Lấy pháp gì nói là Niết-bàn. Thế nên tìm tướng Niết-bàn trong tất cả lúc, tất cả thứ, đều không thể có được.

Lại nữa,

19. Niết-bàn cùng với thế gian, không có mảy may phân biệt, thế gian cùng với Niết-bàn không có mảy may phân biệt.

Vì nhân duyên của năm uẩn qua lại tương tục nên gọi là thế gian, song bản tính năm uẩn là rất ráo không, vắng lặng, không chấp thọ, nghĩa này trước đã nói. Vì hết thầy pháp chẳng sinh chẳng diệt, nên thế gian với Niết-bàn không có phân biệt, Niết-bàn với thế gian cũng không có phân biệt.

Lại nữa,

20. Tính đích thực của Niết-bàn và tính đích thực của thế gian, hai tính đích thực ấy không có mảy may sai khác.

Suy tìm rót ráo thật tế của thế gian và Niết-bàn là vô sinh, vì bình đẳng không thể phân biệt, nên không có mảy may sai khác.

Lại nữa,

21. Sau khi đức Như Lai diệt độ, hoặc hiện hữu hay không hiện hữu, các kiến chấp ấy nương nơi Phật Niết-bàn mà sinh khởi; thế gian hữu

biên vô biên, hoặc thường hoặc vô thường, các kiến chấp ấy nương đời vị lai và quá khứ mà sinh khởi.

Sau khi Như Lai diệt độ còn có Như Lai, không có Như Lai, cũng có cũng không có Như Lai, chẳng phải có Như Lai chẳng phải không có Như Lai; thế gian hữu biên, thế gian vô biên, thế gian cũng hữu biên cũng vô biên, thế gian chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên; thế gian thường, thế gian vô thường; thế gian cũng thường cũng vô thường, thế gian chẳng phải thường chẳng phải vô thường. Trong ba loại mười hai kiến chấp ấy, bốn kiến chấp sau khi Như Lai diệt độ Như Lai có không v.v... là dựa vào sau khi Như Lai Niết-bàn mà khởi lên; bốn kiến chấp thế gian hữu biên vô biên v.v... là dựa vào đời vị lai mà khởi lên; bốn kiến chấp thế gian thường vô thường v.v... là dựa vào đời quá khứ mà khởi lên.

Như Như Lai có hay không có v.v... sau khi diệt độ đều không thể có được, Niết-bàn cũng như vậy, như thế gian đời quá khứ, vị lai, hữu biên, vô biên, thường, vô thường đều không thể có được, Niết-bàn cũng như vậy. Thế nên nói thế gian và Niết-bàn không có sai khác.

Lại nữa,

22. Hết thấy pháp đều rốt ráo không, làm gì có biên giới, không biên giới, cũng có biên giới cũng không biên giới, chẳng phải có biên giới chẳng phải không có biên giới.

23. Cái gì là một là khác, đâu có thường vô thường, cũng thường cũng vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường.

24. Các pháp đều rốt ráo không, không thể nắm bắt, mọi hý luận đều dứt sạch, không có người cũng không có nơi chốn, Phật cũng không có nói gì.

Tất cả pháp, tất cả thời, tất cả chủng, vì từ các duyên sinh, vì rốt ráo không, nên không có tự tính. Trong những pháp như vậy, cái gì là hữu biên, ai là hữu biên, cái gì là vô biên, cũng hữu biên cũng vô biên, chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, ai là chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên. Cái gì là thường, ai là thường, cái gì là vô thường, thường vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường, ai là chẳng phải thường chẳng phải vô thường. Cái gì thân tức là thân ngã, cái gì thân khác thân ngã. Sáu mươi hai tà kiến như thế đối với rốt ráo không đều không thể có được. Những gì có sở đắc đều dứt,

hý luận đều diệt. Vì hý luận diệt nên thông đạt thật tướng các pháp, được đạo an ổn.

Từ phẩm Quán nhân duyên lại đây, phân biệt suy tìm các pháp, có cũng không, không có cũng không, vừa có vừa không cũng không, chẳng phải có chẳng phải không cũng không. Như thế gọi là thật tướng các pháp, cũng gọi là Như, pháp tính, thật tế, Niết-bàn. Thế nên Như Lai không có lúc nào, không có ở chỗ nào nói định tướng Niết-bàn cho bất cứ người nào. Thế nên nói, những gì có sở đắc đều dứt, hý luận đều diệt.

*

Tóm tắt phẩm XXV: Quán về Niết-bàn.

Niết-bàn là quả chứng cùng tột của con đường tu Phật. Nghe kinh dạy giải thoát sinh tử chứng nhập Niết-bàn hay thoát ra ba cõi chứng nhập Niết-bàn, rồi tưởng lầm thật có sinh tử và ba cõi để phải thoát ly, thật có Niết-bàn ở ngoài sinh tử và ba cõi để chứng nhập. Không hiểu rằng thật tính của sinh tử và ba cõi vốn chơn không vắng lặng, chính đó là Niết-bàn; ngộ nhập được hết thấy pháp tính rốt ráo không, tức là ngộ nhập Niết-bàn.

Phẩm này một mặt phá kiến chấp Niết-bàn thật có, một mặt hiển bày chơn nghĩa Niết-bàn. Gồm có: 1. Nêu vấn nạn về Niết-bàn (kệ 1) 2. Hiển bày chính tông về Niết-bàn (kệ 2,3). 3. Chỉ rõ Niết-bàn không phải theo bốn câu có, không v.v... (kệ 4 đến kệ 16). 4. Như Lai là bốn câu (kệ 17,18). 5. Niết-bàn tức thế gian (kệ 19,20). 6. Các kiến chấp không phải Niết-bàn (kệ 21 đến kệ 24).

**PHẨM XXVI: QUÁN VỀ
MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN.**

(Gồm 9 bài kệ)

Hỏi: Ông (chỉ luận chủ) nói về đạo Đệ nhất nghĩa trong Đại thừa giáo, nay tôi muốn nghe nói pháp Thanh văn đưa vào đạo Đệ nhất nghĩa (chân lý tuyệt đối) ?

Đáp:

1. Chúng sinh bị ngu si che lấp, làm khởi lên ba hành nghiệp, vì khởi lên hành nghiệp ấy, nên phải theo hành nghiệp mà đi vào sáu nẻo.

2. Vì nhân duyên của các hành nghiệp, nên nghiệp thức phải chịu mang thân trong sáu nẻo, vì có thức đấm trước nên làm tăng trưởng danh và sắc.

3. Do danh, sắc tăng trưởng, nên sinh ra sáu nhập, sáu căn, sáu trần và sáu thức hòa hợp mà sinh ra sáu xúc.

4. Nhân sáu xúc liền sinh ra ba thọ, nhân ba thọ mà sinh ra khát ái .

5. Nhân khát ái mà có bốn thủ, nhân thủ mà có hữu, nếu người chấp thủ mà không chấp thủ, thời được giải thoát không có hữu.

6. Do hữu mà có sinh, do sinh mà có già chết, do già chết nên có các khổ não buồn lo.

7. Các việc như vậy đều do sinh mà có, chỉ vì nhân duyên ấy mà tập thành thân ngũ uẩn đại khổ.

8. Như thế gọi là sinh tử, do các hành nghiệp làm cội gốc, người vô minh gây tạo, còn người trí thì không làm.

9. Do sự này diệt, nên sự kia không sinh; chỉ khi nào thân năm uẩn đau khổ được tịch diệt không sinh, như vậy mới là thật diệt.

Hàng phẩm phụ vì bị vô minh che mờ nên do nghiệp thân, miệng, ý khởi lên "các hành" đưa đến thọ thân sau ở trong sáu nẻo; tùy các hành khởi lên có thượng, trung, hạ mà "thức" tùy các hành nhập vào sáu nẻo thọ thân; vì nhân duyên của thức chấp đấm nên có "danh sắc" tập lại; vì danh sắc tập lại nên có "sáu nhập"; vì nhân duyên sáu nhập nên có "sáu xúc"; vì nhân duyên sáu xúc nên có "ba thọ"; vì nhân duyên ba thọ nên sinh "khát ái"; vì nhân duyên khát ái

nên có "bốn thủ" (bốn thủ là: 1. Dục thủ tức chấp thủ năm dục; 2. Kiến thủ tức chấp thủ ngã kiến, biên kiến đối với thân năm uẩn; 3. Giới cấm thủ tức chấp thủ giới luật tà vạy của ngoại đạo; 4. Ngã ngữ thủ tức chấp thủ ngã kiến, ngã mạn thông qua ngôn ngữ); khi bốn thủ chấp thủ thì nghiệp thân, miệng, ý khởi lên tội phước, làm cho "ba hữu" đời sau tiếp nối; từ hữu mà có "sinh"; từ sinh mà có "già chết"; từ già chết mà ưu bi khổ não, các thứ hoạn nạn; chỉ có tập hợp thân năm uẩn đại khổ. Thế nên biết chính sự vô trí của kẻ phàm phu là cội gốc, khởi lên các hành nghiệp đưa đến sinh tử, còn người trí không khởi nghiệp, vì như thật thấy, nên "vô minh" phải diệt, vì vô minh diệt nên "các hành" cũng diệt; vì nhân diệt nên quả diệt, do có trí tu tập quán mười hai nhân duyên sinh diệt như vậy, nên sinh diệt diệt, vì sinh diệt diệt nên cho đến năm uẩn già chết ưu bi đại khổ đều như thật chính thức diệt. Chính thức diệt là rốt ráo diệt. Nghĩa mười hai nhân duyên sinh diệt này, như trong kinh A-tỳ-đàm đã nói rộng.

*

*Tóm tắt phẩm XXVI: Quán về
Mười hai nhân duyên.*

Phẩm quán mười hai nhân duyên này và phẩm quán tà kiến tiếp sau là tương ứng với câu kệ "nói lên được lý nhân duyên ấy, khéo dứt trừ các thứ hý luận; năng thuyết thị nhân duyên, thiện diệt chư hý luận" ở phẩm quán nhân duyên trước kia. Người tu hành không luận là Thanh văn, Bồ-tát trước phải có được trí pháp trụ tức là trí biết pháp duyên sinh biết rõ danh tướng duyên khởi nhân quả một cách chính xác, sau mới có được trí Niết-bàn. Theo ngài Long Thọ thì "trước phân biệt nói các pháp, sau nói rốt ráo không" hay "không phá hoại giả danh, mà nói thật tướng". Song ở luận này 25 phẩm về trước đặc biệt chú trọng phát huy Niết-bàn, cốt dẫn dắt người ta ngộ nhập Niết-bàn không tịch, nên phần nhiều nói về pháp tính không, như vậy không tránh khỏi bị hiểu lầm cho là bỏ qua trí pháp trụ, tức bỏ quả danh tướng nhân quả sai biệt. Cho nên có phẩm này để đặc biệt thuyết minh điểm ấy.

Phẩm này gồm có: 1. Xét về qui luật duyên khởi lưu chuyển (kệ 1 đến kệ 7). 2. Xét về qui luật duyên khởi hoàn diệt (kệ 8,9)

PHẨM XXVII: QUÁN VỀ TÀ KIẾN.

(Gồm 31 bài kệ).

Hỏi: Đã nghe nói pháp Đại thừa phá tà kiến, bây giờ muốn nghe nói pháp Thanh văn phá tà kiến ?

Đáp:

1. Ta có mặt hay không có mặt trong đời quá khứ, thế gian là thường hay vô thường v.v... các kiến chấp ấy đều nương đời quá khứ mà khởi lên.

2. Ta có làm hay không làm trong đời vị lai, thế giới có biên hay không có biên v.v... các kiến chấp như thế đều nương đời vị lai mà sinh khởi.

"Ta có mặt hay không có mặt, vừa có vừa không có mặt, chẳng phải có chẳng phải không mặt trong đời quá khứ" đó là các tà kiến chấp thường v.v... do quán sát đời quá khứ mà khởi lên. "Ta làm hay chẳng làm, vừa làm vừa chẳng làm, chẳng phải làm chẳng phải không làm trong đời vị lai" đó là các tà kiến chấp ta và thế giới hữu biên vô biên v.v... do quán sát đời vị lai mà khởi lên. Các tà kiến như vậy, vì nhân duyên gì mà gọi là tà kiến. Nay sẽ nói:

3. Trong đời quá khứ có ta, việc ấy không thể có được, vì ta trong đời quá khứ không làm ta trong ngày nay.

4. Nếu cho rằng ta chính là tự ngã, (trước sau như một) mà thân có tướng sai khác, nhưng nếu lìa thân tướng, thời ở chỗ nào có tự ngã.

5. Lìa ngoài thân không có ngã. Việc ấy đã thành rồi, hoặc cho rằng thân tức là ngã, nếu như vậy thời đều không có ngã (vì thân tức là ngã, mà thân vô thường tức ngã cũng vô thường, vô thường nên không có ngã).

6. Nhưng thân chẳng là ngã, vì thân tướng có sinh diệt, làm sao mà cho thân năm uẩn có sanh diệt chấp thọ là ngã chấp thọ được.

7. Nếu lìa thân mà có ngã, việc ấy cũng không đúng, vì không có thân chấp thọ năm uẩn mà có ngã, thật tế không thể có được.

8. Hiện tại ngã không lìa thân năm uẩn chấp thọ, cũng không chỉ là thân năm uẩn chấp thọ, nhưng chẳng phải không có thân năm uẩn chấp thọ,

cũng chẳng phải không có ngã (giả ngã). Đó chính là nghĩa quyết định của pháp duyên khởi.

Ta có mặt trong đời quá khứ, việc ấy không đúng, vì sao ? Vì ta trong đời trước chẳng làm ta trong đời nay, vì nếu ta đời trước không làm chính ta đời nay thì có lỗi chấp thường. Nếu thường thì có vô lượng lỗi, ví như người nhờ tu phước nên được làm trời, sau lại làm người, nếu ta trong đời trước tức là ta trong đời nay, thời trời tức là người. Lại như người tạo tội bị làm kẻ Chiên-đà-la, sau lại làm người Bà-la-môn, nếu ta trong đời trước tức là ta trong đời nay, thời Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn. Thí như Bà-la-môn Đề-đạt ở nước Xá-vệ, đi đến thành Vương xá cũng gọi là Đề-đạt, chứ không vì đi đến Vương xá mà khác đi. Nếu trước làm trời sau làm người, thời trời tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn, như vậy không đúng, vì sao ? Vì trời không tức là người, Chiên-đà-la không tức là Bà-la-môn. Vì có các lỗi chấp thường như vậy.

Nếu bảo "Ta đời trước không làm ta đời nay, như người khi giặt áo gọi là người giặt áo, khi cắt cỏ gọi là người cắt cỏ. Cũng như vậy khi ta mang thân trời thì gọi là trời, khi ta mang thân người thì gọi là người, ta trước sau không khác mà thân có khác", nói vậy không đúng, vì sao ? Vì nếu trời tức là người thì không nên nói trời làm người (trời tức là người, khác với nghĩa trời làm ra người). Như người giặt áo với người cắt cỏ là khác hay không khác. Nếu không khác, thời người giặt áo có thể tức là người cắt cỏ, như vậy trời tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn. Nói có ta, thời có lỗi chấp thường như vậy. Nếu khác, thời người giặt áo không làm người cắt cỏ, như vậy trời không làm người, vậy thì ta cũng vô thường. Vô thường là tướng vô ngã, thế nên không được nói "Ta tức là", trời tức là người.

Hỏi: Ta tức là, chỉ nhân nơi chấp thọ nên phân biệt là trời là người. Chấp thọ là năm uẩn. Do nhân duyên của nghiệp nên phân biệt năm uẩn này là trời, năm uẩn kia là người, là Chiên-đà-la, là Bà-la-môn. Chứ "ta" thật chẳng phải trời chẳng phải người, chẳng phải Chiên-đà-la chẳng phải Bà-la-môn. Cho nên không có các lỗi vừa nói ?

(Luận chủ) Đáp: Việc ấy không đúng, vì sao ? Vì nếu thân làm trời, làm người, làm Chiên-đà-la, làm Bà-la-môn chẳng phải ta làm, thời lìa ngoài thân có cái ta riêng ư ? Hiện tại những việc tội phước sinh tử qua lại đều là thân chứ chẳng phải ta. Do tạo tội nên đọa ba đường ác, do tu phước nên sinh ba đường thiện. Hoặc việc thọ, khổ, vui, giận, mừng, lo, sợ v.v... đều là thân chứ không phải ta, dùng ta làm chi. Như trị tội người thế tục, thời không can dự người

xuất gia. Do nhân duyên của năm uẩn tương tục nên tội phước không mất, nên mới có sự giải thoát, nếu việc ấy đều do thân, chứ không phải ta, thì dùng ta làm gì.

Hỏi: Tội phước v.v... đều nương nơi ta, vì "ta" có biết, còn thân không có biết, biết tức là ta. Do nhân duyên khởi nghiệp làm ra tội phước, nên biết phải có tác giả, tác giả đây là ta. Thân là để ta sử dụng, và làm chỗ ở, thí như ông chủ nhà, dùng cỏ cây, đất gỗ làm nhà là vì cái thân, nên tùy sự sử dụng của thân mà làm nhà tốt xấu. Ta cũng như vậy, theo nghiệp thiện ác mà mang cái thân tốt xấu. Sáu đường sinh tử đều do ta làm. Thế nên cái thân tội phước đều thuộc nơi ta, thí như cái nhà thuộc ông chủ, chứ không thuộc người khác.

(Luận chủ) Đáp: Thí dụ ấy không đúng, vì sao? Vì ông chủ nhà có thân hình, có xúc chạm, có sức lực có thể giữ được cái nhà, còn cái ta của ông nói đó vô hình, không xúc chạm, không có sức tạo tác, tự không có sức làm, cũng không thể sai người khác làm. Nếu ở thế gian có một vật gì vô hình, không có xúc chạm mà có thể có tạo tác, thì tôi mới tin thọ lời ông, biết có tác giả, nhưng việc ấy không xảy ra. Nếu ta là tác giả, thời người ta không nên tự làm việc đưa khổ đến cho mình. Nếu ai suy nghĩ như vậy, thời có thể ham làm việc đưa vui đến cho mình, không lúc nào quên.

Nếu ta không tự làm khổ mà khổ cứ áp đến, cũng như các việc khác đều tự nó sinh ra chứ chẳng phải ta làm. Nếu cái thấy là ta, thời mắt thấy sắc, mắt ấy là ta. Nếu mắt thấy mà chẳng phải ta, thời trái với câu trước nói thấy là ta. Lại nếu thấy là ta, thời ta không thể còn nghe tiếng, ngửi mùi v.v... vì sao? Vì như mắt là thấy, mà mắt không thể nghe tiếng ngửi mùi v.v... thế nên nói ta là thấy, đều không đúng.

Nếu bảo "người cắt cỏ dùng liềm cắt cỏ, ta cũng như vậy, dùng tay chân làm việc", ví dụ ấy không đúng, vì sao? Vì rời bỏ cái liềm còn có người cắt cỏ; chứ liềm ngoài thân tâm các căn, thì không có cái ta riêng.

Nếu bảo "tác giả tuy chẳng phải mắt tai làm được, cũng có tác giả", thế thời đưa con của thạch nữ cũng có thể tạo tác. Như thế thời các căn đều là vô ngã.

Nếu bảo "mắt bên hữu thấy vật, mắt bên tả biết, nên biết riêng có người thấy". Việc ấy cũng không đúng. Hiện tại tay bên hữu tập luyện, tay bên tả không có khả năng. Thế nên không riêng có tác giả. Nếu riêng có tác giả, thời tuy tay bên hữu tập luyện, tay bên tả cũng có khả năng, mà thật không có (như tay hữu tập viết, tay trái không viết được). Thế nên không có tác giả.

Lại nữa, người chấp có ta nói rằng: "khi thấy người khác ăn quả chua mà trong miệng mình nước miếng chảy ra, đó là tướng ta". Nói vậy không đúng, vì sao? Vì đó là năng lực của nhớ tướng chứ không phải năng lực của ta. Lại đây cũng là nhân duyên phá ta; như người ở giữa chúng, rất hổ thẹn vì nước miếng chảy ra, thế mà nó cứ chảy, không được tự do, vậy nên biết là không có ta.

Lại nữa, nếu có tội điên đảo mà phải đời trước là cha, đời nay làm con, giữa cha con chỉ thân có khác nhau mà ta là một, như từ nhà này đi đến nhà khác, cha vẫn là cha, chứ không vì đi đến nhà khác mà cha khác đi. Nếu có ta thì cha và con là một, như vậy có lỗi lớn.

Nếu nói rằng: "Không có ta trong năm uẩn tương tục, cũng có lỗi" nói vậy không đúng, vì sao? Vì tuy không có ta trong năm uẩn, nhưng năm uẩn tuy tương tục hoặc có khi hữu dụng, hoặc có khi vô dụng, như nước nho, đối với người xuất gia giữ giới thì được phép uống (hữu dụng) mà rượu nho thì không được phép uống (vô dụng) nếu biến rượu nho thành rượu đắng trị bệnh, thời lại được phép uống (hữu dụng). Năm uẩn tương tục cũng như vậy, hoặc hữu dụng hoặc vô dụng. Như thế nếu thì chung có một ta, thời có lỗi như vậy, còn năm uẩn tương tục thời không có lỗi ấy. Nhưng năm uẩn hòa hiệp giả gọi là ta, không có tính nhất định, như kèo cột hòa hiệp mà có nhà, lia ngoài kèo cột không riêng có nhà. Như vậy năm uẩn hòa hiệp nên có ta, nếu lia ngoài năm uẩn thời thật không riêng có ta. Thế nên ta chỉ là một tên giả, không thật có.

Trước ông (chỉ người ngoài) nói, lia ngoài năm uẩn chấp thọ riêng có ta chấp thọ, lấy chấp thọ năm uẩn để phân biệt người chấp thọ là trời là người, nói thế không đúng. nên biết chỉ có pháp chấp thọ, không riêng có người chấp thọ. Nếu nói lia ngoài pháp chấp thọ mà riêng có ta, là không đúng. Vì nếu lia ngoài pháp chấp thọ mà riêng có ta, thời làm sao chỉ ra tướng ta ấy. Nếu không có tướng có thể chỉ, thời biết lia ngoài pháp chấp thọ không có ta.

Nếu nói lia ngoài thân năm uẩn thì không có ta, mà chính thân ấy là ta, cũng không đúng, vì sao? Vì thân năm uẩn có tướng sinh diệt, còn ta thời không có tướng sinh diệt. Lại nữa, làm sao cho pháp chấp thọ tức là người chấp thọ.

Nếu nói "lia ngoài pháp chấp thọ, có người chấp thọ" cũng không đúng. vì nếu không chấp thọ năm uẩn mà có người chấp thọ, thời có thể lia ngoài năm uẩn có người chấp thọ nhãn căn v.v..., nhưng thật tế không thể có được. Thế nên ta không lia pháp chấp thọ, cũng không tức là chấp thọ, cũng chẳng phải không chấp

thọ, cũng chẳng phải không có ta (ta giả danh). Đây là định nghĩa do năm uẩn hòa hiệp giả gọi là ta, không có tính nhất định.

Thế nên biết ta có mặt trong đời quá khứ, là không đúng, vì sao ?

9. Tự ngã đời quá khứ không làm tự ngã hiện tại, việc ấy không đúng; tự ngã trong đời quá khứ khác với tự ngã hiện tại, cũng không đúng.

10. Nếu tự ngã quá khứ khác tự ngã hiện tại, thì là tự ngã quá khứ, nên có tự ngã hiện tại, tự ngã quá khứ cứ ở trong đời quá khứ, còn tự ngã hiện tại cứ tự sinh ra.

11. Nói như vậy là rơi vào đoạn diệt, phá mất nghiệp nhân quả báo, người kia làm mà người này chịu. Có các lỗi lầm như vậy.

12. Ngã trước không mà nay có, cũng có lỗi. Vì như thế thì ngã là một pháp tạo tác, và ngã ấy cũng không có nguyên nhân.

"Ta trong đời quá khứ không làm ta trong đời nay" nói vậy không đúng, vì sao ? Vì ta trong đời quá khứ với ta trong đời nay chẳng khác nhau. Nếu ta đời nay khác với ta đời quá khứ, thì có thể lìa ngoài ta quá khứ kia mà có ta đời nay này, và ta đời quá khứ kia cũng có thể vẫn ở tại quá khứ, còn thân này tự tiếp tục sinh lại. Nếu như vậy, thì bị rơi vào đoạn diệt, mất hết nghiệp nhân quả báo. Lại người kia tạo tội mà người này chịu quả báo. (Nói ta đời nay khác ta đời trước) có nhiều lỗi lầm như vậy.

Lại nếu nói cái ta ấy có thể trước không có mà nay có, cũng có lỗi, vì cái ta ấy là pháp bị tạo tác, cũng là không có nhân duyên mà sinh.

Thế nên nói "ta đời quá khứ không làm ta đời nay", cũng không đúng.

Lại nữa,

13. Giống như kiến chấp về đời quá khứ, có ta hay không có ta, cũng có ta cũng không có ta, chẳng phải có ta chẳng phải không có ta, các việc ấy đều không đúng.

Như vậy suy tìm các tà kiến chấp có ta, không ta, cũng có cũng không có ta, chẳng phải có chẳng phải không có ta trong đời quá khứ, vì có lỗi là trước nói nhân duyên, nên đều không đúng (đến đây hết đoạn phá bốn câu chấp ta trong đời quá khứ).

14. Ta trong đời vị lai do ta trong đời hiện tại làm ra, hay không do ta trong đời hiện tại làm ra, các kiến chấp như vậy, đều đồng có lỗi với kiến chấp ta trong đời quá khứ.

Ta trong đời vị lai là do ta trong đời hiện tại làm ra hay không làm ra mà tự có. Bốn câu chấp ta trong đời vị lai đều có lỗi, giống như bốn câu chấp ta trong đời quá khứ, nên hiểu theo trong đó (đến đây hết đoạn phá bốn câu chấp ta trong đời vị lai).

Lại nữa,

15. Nếu trời tức là người, thời bị rơi vào thường kiến, như vậy thời trời là vô sinh, vì pháp thường thì chẳng sinh.

Nếu trời tức là người, thế là thường; nếu trời không sinh trong loài người, thời sao gọi là người. Cái gì thường thì không sinh, thế nên nói thường, không đúng, (đến đây hết đoạn phá chấp ta và thế gian là thường).

Lại nữa,

16. Nếu trời khác với người, ấy tức là vô thường. Nếu trời khác với người, tức là không có sự tương tục.

Nếu trời khác với người, thế là vô thường. Vô thường thời là đoạn diệt, như trước đã nói qua, nếu trời khác với người, thời không có tính tương tục, nếu có tính tương tục, thời không được nói trời khác người. (đến đây hết đoạn phá chấp ta và thế gian vô thường)

Lại nữa,

17. Nếu nửa trời nửa người, thời bị rơi vào hai bên thường và vô thường, nên việc ấy cũng không đúng.

Nếu chúng sinh một nửa thân là trời, một nửa thân là người, thời tức là cũng thường cũng vô thường. Nửa trời là thường, nửa người là vô thường, việc ấy không đúng, vì có lỗi là một thân mà có hai tướng thường vô thường (đến đây hết đoạn phá chấp ta và thế giới cũng thường cũng vô thường).

Lại nữa,

18. Nếu thường và vô thường, cả hai đều lập thành. Như vậy thời có thể thành lập chẳng phải thường chẳng phải vô thường.

Nếu thường và vô thường cả hai đều thành, vậy sau mới thành chẳng phải thường chẳng phải vô thường, vì trái với thường và vô thường. Nhưng kỳ thật

thường và vô thường không thành, nên chẳng phải thường chẳng phải vô thường cũng không thành. Lại nữa, nói hiện nay sinh tử vô thi (không có bắt đầu) cũng không đúng, vì sao ?

19. Nếu pháp quyết định có chỗ và quyết định có đi, thời sinh tử là vô thi, song sự thật không có việc ấy.

Nếu pháp quyết định có chỗ từ kia lại đây, và có chỗ từ đây đi đến kia (lại và đi đây đồng nghĩa sinh và tử) thời sinh tử là vô thi. Nhưng lấy trí tuệ suy tìm không thấy pháp có chỗ từ kia lại đây và có chỗ từ đây đi đến kia, thế nên nói sinh tử vô thi, cũng không đúng. (theo ý luận chủ, nói sinh tử hữu thi thì phạm lỗi vô nhân sinh, nói sinh tử vô thi thì phạm lỗi vô cùng. Nên nói sinh tử hữu thi vô thi đều không đúng. Kinh Phật dạy: "Sinh tử vô thi" là cốt để đối trị tà kiến chấp cho rằng mọi vật sinh ra có nguyên thi từ tạo hóa, từ tâm, từ vật v.v... chứ Phật không chủ ý nói có tính vô thi thật, vì thời gian chỉ là tương đối không thật).

Lại nữa,

20. Hiện tại nếu không có thường, thời làm sao có vô thường, có cũng thường cũng vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường.

Nếu như vậy, do trí tuệ suy tìm, không thấy có pháp gì thường, vậy làm sao có pháp vô thường, vì nhân thường mà có vô thường. Nếu thường và vô thường đều không có, thời làm sao có cũng thường cũng vô thường. Nếu không có cũng thường cũng vô thường thời làm sao có chẳng phải thường chẳng phải vô thường, vì nhân nơi cũng thường cũng vô thường, nên mới có chẳng phải thường chẳng phải vô thường. Thế nên quán sát đời quá khứ khởi lên bốn câu chấp thường, vô thường v.v... là không đúng, (đến đây hết đoạn phá bốn câu chấp thường, vô thường v.v... thuộc đời quá khứ).

Nhìn về đời vị lai khởi tà kiến chấp bốn câu ta và thế giới hữu biên, vô biên v.v... bây giờ đây sẽ nói, vì sao ?

21. Nếu thế gian hữu biên, thời làm sao có đời sau; nếu thế gian vô biên, thời làm sao có đời sau.

Nếu thế gian hữu biên thời không thể có đời sau, song kỳ thật có đời sau (vì có biên giới thì ngang đời này là giới hạn cuối cùng, chứ làm sao còn có các đời sau). Thế nên nói thế gian hữu biên là không đúng. Nếu thế gian vô biên cũng không thể có đời sau, song kỳ thật có đời sau (vì không có biên giới thì kéo dài mãi vô tận, không có đời cuối cùng, thì biết đời nào là đời sau). Thế nên nói thế gian vô biên cũng không đúng.

Lại nữa, cả hữu biên, vô biên đều không thể có được, vì sao ?

22. Thân năm uẩn thường tương tục, giống như ngọn đèn. Vì vậy, nên thế gian không thể hữu biên hay vô biên.

Từ năm uẩn lại sinh năm uẩn, năm uẩn thứ lớp tương tục, như từ các duyên hòa hiệp có ngọn đèn, nếu các duyên hết thì đèn cũng tắt. Nếu duyên hết đèn tắt, nên không được nói thế gian hữu biên, vô biên.

Lại nữa,

23. Nếu thân năm uẩn trước hoại, không nhân nơi thân năm uẩn ấy mà lại sinh ra thân năm uẩn sau. Thời thế gian là hữu biên.

24. Nếu thân năm uẩn trước không hoại, cũng không nhân thân năm uẩn ấy, mà sinh thân năm uẩn sau. Thời thế gian là vô biên.

Nếu thân năm uẩn trước hoại, không nhân nơi năm uẩn ấy lại sinh ra thân năm uẩn sau, như vậy thời thế gian là hữu biên, nếu thân năm uẩn trước hoại rồi, không còn sinh tiếp thân năm uẩn khác, ấy gọi là biên. “Biên” là chỉ cho thân cuối cùng. Nếu thân năm uẩn trước không hoại, và không nhân nơi thân năm uẩn ấy sinh ra thân năm uẩn sau, thời thế gian là vô biên, vô biên tức là thường, song sự thật không phải như vậy. Thế nên nói thế gian vô biên cũng không đúng.

Thế gian có hai thứ, là Quốc độ thế gian và chúng sinh thế gian. Ở đây nói về chúng sinh thế gian.

Lại nữa, như trong Tứ Bách Quán nói (theo trong Phó Pháp Tạng kinh nói Đề-bà-bồ-tát có tạo Tứ Bách luận):

25. Chân pháp duyên sinh, và người nói chân pháp, và người nghe chân pháp rất khó gặp được; như vậy thời bị sinh tử, chứ chẳng phải hữu biên, vô biên.

Vì không ngộ được chân pháp nên sinh tử qua lại không có biên giới. Nếu ai được nghe chân pháp được đạo thời không được nói họ là vô biên. (được đạo rồi thì giải thoát thân năm uẩn, không còn ở trong vòng sinh tử vô biên nữa). Nay sẽ tiếp phá cũng hữu biên cũng vô biên.

26. Nếu thế gian một nửa hữu biên, một nửa vô biên, thế là cũng hữu biên cũng vô biên, đều không đúng.

Nếu thế gian một nửa hữu biên, một nửa vô biên, thời có thể cũng hữu biên cũng vô biên. Nếu như vậy thời ngay một pháp mà có hai tướng có và không. Nói vậy không đúng, vì sao ?

27. Người chấp thọ năm uẩn kia, tại sao một phần phá mà một phần không phá, việc ấy không đúng.

28. Pháp chấp thọ cũng như vậy, tại sao một phần phá, mà một phần không phá, việc ấy không đúng.

Đối với người chấp thọ năm uẩn, tại sao một phần phá (vì vô thường), một phần không phá (vì thường), như vậy không đúng. Nói cũng thường cũng vô thường cũng không đúng. Đối với năm uẩn chấp thọ cũng như vậy, tại sao một phần phá một phần không phá. Vì một pháp mà có cả hai tướng thường và vô thường đều có lỗi, thế nên nói thế gian cũng hữu biên cũng vô biên, cũng có lỗi.

Nay sẽ phá chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên.

29. Nếu thế gian cũng hữu biên cũng vô biên đều được thành lập, thời chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, cũng có thể thành lập.

Trái với hữu biên nên có vô biên, như trái với dài nên có ngắn. Trái với có và không thời mới có cũng có cũng không, trái với cũng có cũng không, thời mới có chẳng phải có chẳng phải không. Nếu cũng hữu biên cũng vô biên quyết định lập thành được, thời mới có chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, vì sao ? Vì nhân đối đãi nhau mà có. Trên đã phá câu thứ ba là cũng hữu biên cũng vô biên rồi, thời nay làm sao có câu thứ tư là chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, vì không có sự đối đãi nhau.

Như vậy suy tìm bốn tà kiến chấp thế gian hữu biên, vô biên v.v... do nhìn về vị lai mà khởi lên, đều không thể có được.

Lại nữa,

30. Vì tất cả pháp đều rớt ráo không, vậy thời ở chỗ nào, vào lúc nào, và ai khởi lên các kiến chấp cho rằng thế gian là thường, vô thường v.v... ấy.

Trên đã nghe nói pháp Thanh văn phá các tà kiến, còn nay trong pháp Đại thừa thì nói các pháp từ trước lại đây rớt ráo tính không, ở trong tính không như vậy không có người, không có pháp, thời không thể sinh ra tà kiến, chánh kiến. Nơi chôn là đất đai, thời gian là ngày tháng, năm số. Còn cái gì là người, làm căn thể của các kiến chấp. Nếu nhất định có tà kiến chấp thường vô thường v.v... thời phải có người xuất sinh ra tà kiến ấy. Nay phá ngã nên

không có người; và sinh ra tà kiến phải có nơi chốn, nhưng sắc pháp là thứ hiện thấy được còn bị phá, hưởng gì thời gian, phương hướng. (Nơi chốn, thời gian, và người là ba căn thể phát sinh tà kiến) nếu có các tà kiến thời phải có thật thể nhất định, nếu có thật thể nhất định thời không thể phá. Nhưng từ trước lại đây, đã nêu đủ lý do phá kiến chấp, thế nên biết các kiến chấp không có tự thể nhất định, thời làm sao sinh ra, như bài kệ nói: Nơi nào, lúc nào, ai khởi lên chấp kiến.

31. Đấng Đại Thánh Chúa Cồ Đàm, vì thương xót chúng sinh mà nói pháp duyên sinh ấy, để chấm dứt tất cả các thứ kiến chấp. Con nay xin cúi đầu kính lễ Phật.

Tất cả kiến chấp tóm lược có năm kiến, là thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ kiến, nói rộng thời có 62 kiến. Vì để phá các tà kiến ấy nên Phật thuyết pháp. Đấng Thánh Chúa Cồ Đàm là bậc trí tuệ vô lượng vô biên không thể nghĩ nghĩ. Thế nên con cúi đầu đánh lễ.

*

Tóm tắt phẩm XXVII: Quán về tà kiến.

Chính quán pháp mười hai nhân duyên như phẩm 26 ở trên liền được xa lìa các thứ hý luận tà kiến, chấp thường, chấp đoạn, chấp tà nhân, sinh ra vạn sự vạn vật tức chấp cho vạn sự vạn vật sinh ra từ nguyên nhân tà vậy. Hoặc chấp vô nhân sinh tức chấp vạn sự vạn vật tự nhiên sinh ra, chứ không do nguyên nhân nào cả. Chánh quán pháp do duyên mà sinh khởi thì ngộ nhập được pháp tính không; trong pháp tướng không thì không tất cả các hý luận tà kiến. Phẩm này thuyết minh về điểm ấy.

Đôi trước trong 14 điều kiến chấp tà vậy Phật im lặng không giải đáp tức 14 điều bất khả ký, 14 vấn nạn sai lầm mà Phật bỏ qua không trả lời thì bốn câu kiến chấp về Như Lai có tồn tại hay không tồn tại v.v... sau khi diệt độ, đã xét phá ở phẩm Như Lai rồi. Còn lại các kiến chấp khác như kiến chấp cho ta đời trước có mặt hay không có mặt v.v...; ta đời trước là thường hay vô thường v.v...; ta trong đời vị lai hữu biên hay vô biên v.v...; hoặc thế gian là hữu biên hay vô biên v.v... sẽ quán xét phá bỏ ở trong.

Phẩm này gồm có: 1. Xa lìa hý luận (kệ 1,2). 2. Phá chấp ta có mặt trong quá khứ (kệ 3,4). 3. Ướt tức thân hay lìa thân đều không có ngã để phá (kệ 5

đến kệ 8). 4. Phá chấp ta không có mặt trong quá khứ (kệ 9 đến kệ 12). 5. Phá chấp ta chẳng phải có chẳng phải không có mặt trong đời quá khứ (kệ 13) 6. Phá chấp trong đời vị lai ta có làm hay chẳng làm (kệ 14). 7. Phá chấp ta thường (kệ 15). 8. Phá chấp ta cũng thường cũng vô thường (kệ 17). 9. Phá chấp ta chẳng phải thường chẳng phải vô thường (kệ 18 đến kệ 20). 10. Phá chấp thế gian hữu biên vô biên (kệ 21 đến kệ 25). 11. Phá chấp thế gian cũng hữu biên cũng vô biên (kệ 26 đến kệ 28). 12. Phá chấp thế gian cũng chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên (kệ 29,30). 13. Quy kết Tông chỉ chánh pháp (kệ 31).

(Dịch xong sáng 10.05. Tân Tỵ (30-06-2001))

Phu luc

中論

No. 1564 [cf. Nos. 1565-1567]

中論卷第一

中論觀因緣品第一 (十六偈)

龍樹菩薩造 梵志青目釋
姚秦 三藏鳩摩羅什譯

不生亦不滅	不常亦不斷
不一亦不異	不來亦不出
能說是因緣	善滅諸戲論
我稽首禮佛	諸說中第一
不生亦不滅	不常亦不斷
不一亦不異	不來亦不出
能說是因緣	善滅諸戲論
我稽首禮佛	諸說中第一
諸法不自生	亦不從他生
不共不無因	是故知無生
如諸法自性	不在於緣中
以無自性故	他性亦復無

因緣次第緣	緣緣增上緣
四緣生諸法	更無第五緣
果為從緣生	為從非緣生
是緣為有果	是緣為無果
因是法生果	是法名為緣
若是果未生	何不名非緣
果先於緣中	有無俱不可
先無為誰緣	先有何用緣
若果非有生	亦復非無生
亦非有無生	何得言有緣
果若未生時	則不應有滅
滅法何能緣	故無次第緣
如諸佛所說	真實微妙法
於此無緣法	云何有緣緣
諸法無自性	故無有有相
說有是事故	是事有不然
略廣因緣中	求果不可得
因緣中若無	云何從緣出
若謂緣無果	而從緣中出
是果何不從	非緣中而出

若果從緣生	是緣無自性
從無自性生	何得從緣生
果不從緣生	不從非緣生
以果無有故	緣非緣亦無

中論 觀去來品第二 (二十五偈)

已去無有去	未去亦無去
離已去未去	去時亦無去

動處則有去	此中有去時
非已去未去	是故去時去

云何於去時	而當有去法
若離於去法	去時不可得

若言去時去	是人則有咎
離去有去時	去時獨去故

若去時有去	則有二種去
一謂為去時	二謂去時去

若有二去法	則有二去者
以離於去者	去法不可得

若離於去者	去法不可得
以無去法故	何得有去者

去者則不去	不去者不去
離去不去者	無第三去者
若言去者去	云何有此義
若離於去法	去者不可得
若去者有去	則有二種去
一謂去者去	二謂去法去
若謂去者去	是人則有咎
離去有去者	說去者有去
已去中無發	未去中無發
去時中無發	何處當有發
未發無去時	亦無有已去
是二應有發	未去何有發
無去無未去	亦復無去時
一切無有發	何故而分別
去者則不住	不去者不住
離去不去者	何有第三住
去者若當住	云何有此義
若當離於去	去者不可得
去未去無住	去時亦無住
所有行止法	皆同於去義

去法即去者	是事則不然
去法異去者	是事亦不然
若謂於去法	即為是去者
作者及作業	是事則為一
若謂於去法	有異於去者
離去者有去	離去有去者
去去者是二	若一異法成
二門俱不成	云何當有成
因去知去者	不能用是去
先無有去法	故無去者去
因去知去者	不能用異去
於一去者中	不得二去故
決定有去者	不能用三去
不決定去者	亦不用三去
去法定不定	去者不用三
是故去去者	所去處皆無

[*]中論 觀六情品第三 (八偈)

眼耳及鼻舌	身意等六情
此眼等六情	行色等六塵
是眼則不能	自見其己體
若不能自見	云何見餘物

火喻則不能	成於眼見法
去未去去時	已總答是事
見若未見時	則不名為見
而言見能見	是事則不然
見不能有見	非見亦不見
若已破於見	則為破見者
離見不離見	見者不可得
以無見者故	何有見可見
見可見無故	識等四法無
四取等諸緣	云何當得有
耳鼻舌身意	聲及聞者等
當知如是義	皆同於上說

[*]中論 觀五陰品第四 (九偈)

若離於色因	色則不可得
若當離於色	色因不可得
離色因有色	是色則無因
無因而有法	是事則不然
若離色有因	則是無果因
若言無果因	則無有是處

若已有色者 則不用色因
若無有色者 亦不用色因

無因而有色 是事終不然
是故有智者 不應分別色

若果似於因 是事則不然
果若不似因 是事亦不然

受陰及想陰 行陰識陰等
其餘一切法 皆同於色陰

若人有問者 離空而欲答
是則不成答 俱同於彼疑

若人有難問 離空說其過
是不成難問 俱同於彼疑

◎ 中論 觀六種品第五 (八偈)

空相未有時 則無虛空法
若先有虛空 即為是無相

是無相之法 一切處無有
於無相法中 相則無所相

有相無相中 相則無所住
離有相無相 餘處亦不住

相法無有故	可相法亦無
可相法無故	相法亦復無
是故今無相	亦無有可相
離相可相已	更亦無有物
若使無有有	云何當有無
有無既已無	知有無者誰
是故知虛空	非有亦非無
非相非可相	餘五同虛空
淺智見諸法	若有若無相
是則不能見	滅見安隱法

中論 觀染染者品第六 (十偈)

若離於染法	先自有染者
因是染欲者	應生於染法
若無有染者	云何當有染
若有若無染	染者亦如是
染者及染法	俱成則不然
染者染法俱	則無有相待
染者染法一	一法云何合
染者染法異	異法云何合

若一有合者	離伴應有合
若異有合者	離伴亦應合
若異而有合	染染者何事
是二相先異	然後說合相
若染及染者	先各成異相
既已成異相	云何而言合
異相無有成	是故汝欲合
合相竟無成	而復說異相
異相不成故	合相則不成
於何異相中	而欲說合相
如是染染者	非合不合成
諸法亦如是	非合不合成

中論卷第二

龍樹菩薩造[*]梵志青目釋

姚秦[*]三藏鳩摩羅什譯

◎ 觀三相品第七 (三十五偈)

若生是有為	則應有三相
若生是無為	何名有為相
三相若聚散	不能有所相
云何於一處	一時有三相

若謂生住滅 是即為無窮	更有有為相 無即非有為
生生之所生 本生之所生	生於彼本生 還生於生生
若謂是生生 生生從本生	能生於本生 何能生本生
若謂是本生 本生從彼生	能生於生生 何能生生生
若生生時 生生尚未有	能生於本生 何能生本生
若本生時 本生尚未有	能生於生生 何能生生生
如燈能自照 生法亦如是	亦能照於彼 自生亦生彼
燈中自無闇 破闇乃名照	住處亦無闇 無闇則無照
云何燈生時 此燈初生時	而能破於闇 不能及於闇
燈若未及闇 燈在於此間	而能破闇者 則破一切闇

若燈能自照	亦能照於彼
闇亦應自闇	亦能闇於彼
此生若未生	云何能自生
若生已自生	生已何用生
生非生已生	亦非未生生
生時亦不生	去來中已答
若謂生時生	是事已不成
云何眾緣合	爾時而得生
若法眾緣生	即是寂滅性
是故生生時	是二俱寂滅
若有未生法	說言有生者
此法先已有	更復何用生
若言生時生	是能有所生
何得更有生	而能生是生
若謂更有生	生生則無窮
離生生有生	法皆能自生
有法不應生	無亦不應生
有無亦不生	此義先已說
若諸法滅時	是時不應生
法若不滅者	終無有是事

不住法不住	住法亦不住
住時亦不住	無生云何住
若諸法滅時	是則不應住
法若不滅者	終無有是事
所有一切法	皆是老死相
終不見有法	離老死有住
住不自相住	亦不異相住
如生不自生	亦不異相生
法已滅不滅	未滅亦不滅
滅時亦不滅	無生何有滅
法若有住者	是則不應滅
法若不住者	是亦不應滅
是法於是時	不於是時滅
是法於異時	不於異時滅
如一切諸法	生相不可得
以無生相故	即亦無滅相
若法是有者	是即無有滅
不應於一法	而有有無相
若法は無者	是即無有滅
譬如第二頭	無故不可斷

法不自相滅	他相亦不滅
如自相不生	他相亦不生
生住滅不成	故無有有為
有為法無故	何得有無為
如幻亦如夢	如乾闥婆城
所說生住滅	其相亦如是

中論 觀作作者品第八 (十二偈)

決定有作者	不作決定業
決定無作者	不作無定業
決定業無作	是業無作者
定作者無作	作者亦無業
若定有作者	亦定有作業
作者及作業	即墮於無因
若墮於無因	則無因無果
無作無作者	無所用作法
若無作等法	則無有罪福
罪福等無故	罪福報亦無
若無罪福報	亦無有涅槃
諸可有所作	皆空無有果
作者定不定	不能作二業
有無相違故	一處則無二

有不能作無 無不能作有
若有作作者 其過如先說

作者不作定 亦不作不定
及定不定業 其過如先說

作者定不定 亦定亦不定
不能作於業 其過如先說

因業有作者 因作者有業
成業義如是 更無有餘事

如破作作者 受受者亦爾
及一切諸法 亦應如是破

◎**中論 觀本住品第九** (十二偈)

眼耳等諸根 苦樂等諸法
誰有如是事 是則名本住
若無有本住 誰有眼等法
以是故當知 先已有本住

若離眼等根 及苦樂等法
先有本住者 以何而可知

若離眼耳等 而有本住者
亦應離本住 而有眼耳等

以法知有人	以人知有法
離法何有人	離人何有法
一切眼等根	實無有本住
眼耳等諸根	異相而分別
若眼等諸根	無有本住者
眼等——根	云何能知塵
見者即聞者	聞者即受者
如是等諸根	則應有本住
若見聞各異	受者亦各異
見時亦應聞	如是則神多
眼耳等諸根	苦樂等諸法
所從生諸大	彼大亦無神
若眼耳等根	苦樂等諸法
無有本住者	眼等亦應無
眼等無本住	今後亦復無
以三世無故	無有無分別

[*] **中論 觀燃可燃品第十** (十六偈)

若燃是可燃	作作者則一
若燃異可燃	離可燃有燃

如是常應燃	不因可燃生
則無燃火功	亦名無作火
燃不待可燃	則不從緣生
火若常燃者	人功則應空
若汝謂燃時	名為可燃者
爾時但有薪	何物燃可燃
若異則不至	不至則不燒
不燒則不滅	不滅則常住
燃與可燃異	而能至可燃
如此至彼人	彼人至此人
若謂燃可燃	二俱相離者
如是燃則能	至於彼可燃
若因可燃燃	因燃有可燃
先定有何法	而有燃可燃
若因可燃燃	則燃成復成
是為可燃中	則為無有燃
若法因待成	是法還成待
今則無因待	亦無所成法
若法有待成	未成云何待
若成已有待	成已何用待

因可燃無燃	不因亦無燃
因燃無可燃	不因無可燃
燃不餘處來	燃處亦無燃
可燃亦如是	餘如去來說
可燃即非然	離可燃無燃
燃無有可燃	燃中無可燃
可燃中無燃	
以燃可燃法	說受受者法
及以說瓶衣	一切等諸法
若人說有我	諸法各異相
當知如是人	不得佛法味

[*] 中論 觀本際品第十一 (八偈)

大聖之所說	本際不可得
生死無有始	亦復無有終
若無有始終	中當云何有
是故於此中	先後共亦無
若使先有生	後有老死者
不老死有生	不生有老死
若先有老死	而後有生者
是則為無因	不生有老死

生及於老死 不得一時共
生時則有死 是二俱無因

若使初後共 是皆不然者
何故而戲論 謂有生老死

諸所有因果 相及可相法
受及受者等 所有一切法
非但於生死 本際不可得
如是一切法 本際皆亦無

[*] 中論 觀苦品第十二 (十偈)

自作及他作 共作無因作
如是說諸苦 於果則不然

苦若自作者 則不從緣生
因有此陰故 而有彼陰生

若謂此五陰 異彼五陰者
如是則應言 從他而作苦

若人自作苦 離苦何有人
而謂於彼人 而能自作苦

若苦他人作 而與此人者
若當離於苦 何有此人受

苦若彼人作 持與此人者
離苦何有人 而能授於此

自作若不成 云何彼作苦
若彼人作苦 即亦名自作

苦不名自作 法不自作法
彼無有自體 何有彼作苦

若此彼苦成 應有共作苦
此彼尚無作 何況無因作

非但說於苦 四種義不成
一切外萬物 四義亦不成

[*] **中論 觀行品第十三** (九偈)

如佛經所說 虛誑妄取相
諸行妄取故 是名為虛誑

虛誑妄取者 是中何所取
佛說如是事 欲以示空義

諸法有異故 知皆是無性
無性法亦無 一切法空故

諸法若無性 云何說嬰兒
乃至於老年 而有種種異

若諸法有性	云何而得異
若諸法無性	云何而有異
是法則無異	異法亦無異
如壯不作老	老亦不作壯
若是法即異	乳應即是酪
離乳有何法	而能作於酪
若有不空法	則應有空法
實無不空法	何得有空法
大聖說空法	為離諸見故
若復見有空	諸佛所不化

◎ **中論 觀合品第十四** (八偈)

見可見見者	是三各異方
如是三法異	終無有合時
染與於可染	染者亦復然
餘入餘煩惱	皆亦復如是
異法當有合	見等無有異
異相不成故	見等云何合
非但見等法	異相不可得
所有一切法	皆亦無異相

異因異有異	異離異無異
若法從因出	是法不異因
若離從異異	應餘異有異
離從異無異	是故無有異
異中無異相	不異中亦無
無有異相故	則無此彼異
是法不自合	異法亦不合
合者及合時	合法亦皆無

中論卷第三

龍樹菩薩造[*]梵志青目釋

姚秦[*]三藏鳩摩羅什譯

觀有無品第十五 (十一偈)

眾緣中有性	是事則不然
性從眾緣出	即名為作法
性若是作者	云何有此義
性名為無作	不待異法成
法若無自性	云何有他性
自性於他性	亦名為他性
離自性他性	何得更有法
若有自他性	諸法則得成

有若不成者 無云何可成
因有有法故 有壞名為無

若人見有無 見自性他性
如是則不見 佛法真實義

佛能滅有無 如化迦旃延
經中之所說 離有亦離無

若法實有性 後則不應異
性若有異相 是事終不然

若法實有性 云何而可異
若法實無性 云何而可異

定有則著常 定無則著斷
是故有智者 不應著有無

若法有定性 非無則是常
先有而今無 是則為斷滅

中論 觀縛解品第十六 (十偈)

諸行往來者 常不應往來
無常亦不應 眾生亦復然

若眾生往來 陰界諸入中
五種求盡無 誰有往來者

若從身至身 往來即無身
若其無有身 則無有往來

諸行若滅者 是事終不然
眾生若滅者 是事亦不然

諸行生滅相 不縛亦不解
眾生如先說 不縛亦不解

若身名為縛 有身則不縛
無身亦不縛 於何而有縛

若可縛先縛 則應縛可縛
而先實無縛 餘如去來答

縛者無有解 無縛亦無解
縛時有解者 縛解則一時

若不受諸法 我當得涅槃
若人如是者 還為受所縛

不離於生死 而別有涅槃
實相義如是 云何有分別

中論 觀業品第十七 (三十三偈)

人能降伏心 利益於眾生
是名為慈善 二世果報種

大聖說二業 是業別相中	思與從思生 種種分別說
佛所說思者 所從思生者	所謂意業是 即是身口業
身業及口業 如是四事中 從用生福德 及思為七法	作與無作業 亦善亦不善 罪生亦如是 能了諸業相
業住至受報 若滅即無業	是業即為常 云何生果報
如芽等相續 從是而生果 從種有相續 先種後有果 如是從初心 從是而有果 從心有相續 先業後有果	皆從種子生 離種無相續 從相續有果 不斷亦不常 心法相續生 離心無相續 從相續有果 不斷亦不常
能成福德者 二世五欲樂	是十白業道 即是白業報
若如汝分別 是故汝所說	其過則甚多 於義則不然

今當復更說
諸佛辟支佛

順業果報義
賢聖所稱歎

不失法如券
此性則無記
見諦所不斷
以是不失法
若見諦所斷
則得破業等
一切諸行業
一界初受身
如是二種業
或言受報已
若度果已滅
於是中分別

業如負財物
分別有四種
但思惟所斷
諸業有果報
而業至相似
如是之過咎
相似不相似
爾時報獨生
現世受果報
而業猶故在
若死已而滅
有漏及無漏

雖空亦不斷
業果報不失

雖有亦不常
是名佛所說

諸業本不生
諸業亦不滅
若業有性者
不作亦名業
若有不作業
不斷於梵行
是則破一切

以無定性故
以其不生故
是則名為常
常則不可作
不作而有罪
而有不淨過
世間語言法

作罪及作福 亦無有差別
若言業決定 而自有性者
受於果報已 而應更復受
若諸世間業 從於煩惱生
是煩惱非實 業當何有實

諸煩惱及業 是說身因緣
煩惱諸業空 何況於諸身

無明之所蔽 愛結之所縛
而於本作者 不即亦不異

業不從緣生 不從非緣生
是故則無有 能起於業者
無業無作者 何有業生果
若其無有果 何有受果者

如世尊神通 所作變化人
如是變化人 復變作化人
如初變化人 是名為作者
變化人所作 是則名為業
諸煩惱及業 作者及果報
皆如幻與夢 如炎亦如響

中論 觀法品第十八 (十二偈)

若我是五陰 我即為生滅
若我異五陰 則非五陰相

若無有我者	何得有所
滅我我所故	名得無我智
得無我智者	是則名實觀
得無我智者	是人為希有
內外我我所	盡滅無有故
諸受即為滅	受滅則身滅
業煩惱滅故	名之為解脫
業煩惱非實	入空戲論滅
諸佛或說我	或說於無我
諸法實相中	無我無非我
諸法實相者	心行言語斷
無生亦無滅	寂滅如涅槃
一切實非實	亦實亦非實
非實非非實	是名諸佛法
自知不隨他	寂滅無戲論
無異無分別	是則名實相
若法從緣生	不即不異因
是故名實相	不斷亦不常
不一亦不異	不常亦不斷
是名諸世尊	教化甘露味
若佛不出世	佛法已滅盡
諸辟支佛智	從於遠離生

中論 觀時品第十九 (六偈)

若因過去時 有未來現在
未來及現在 應在過去時

若過去時中 無未來現在
未來現在時 云何因過去

不因過去時 則無未來時
亦無現在時 是故無二時

以如是義故 則知餘二時
上中下一異 是等法皆無

時住不可得 時去亦叵得
時若不可得 云何說時相
因物故有時 離物何有時
物尚無所有 何況當有時

中論 觀因果品第二十 (二十四偈)

若眾緣和合 而有果生者
和合中已有 何須和合生

若眾緣和合 是中無果者
云何從眾緣 和合而果生

若眾緣和合 是中有果者
和合中應有 而實不可得

若眾緣和合
是中無果者
是則眾因緣
與非因緣同

若因與果因
作因已而滅
是因有二體
一與一則滅

若因不與果
作因已而滅
因滅而果生
是果則無因

若眾緣合時
而有果生者
生者及可生
則為一時俱

若先有果生
而後眾緣合
此即離因緣
名為無因果

若因變為果
因即至於果
是則前生因
生已而復生

云何因滅失
而能生於果
又若因在果
云何因生果

若因遍有果
更生何等果
因見不見果
是二俱不生

若言過去因
而於過去果
未來現在果
是則終不合
若言未來因
而於未來果
現在過去果
是則終不合

若言現在因 而於現在果
未來過去果 是則終不合

若不和合者 因何能生果
若有和合者 因何能生果

若因空無果 因何能生果
若因不空果 因何能生果

果不空不生 果不空不滅
以果不空故 不生亦不滅
果空故不生 果空故不滅
以果是空故 不生亦不滅

因果是一者 是事終不然
因果若異者 是事亦不然
若因果是一 生及所生一
若因果是異 因則同非因
若果定有性 因為何所生
若果定無性 因為何所生
因不生果者 則無有因相
若無有因相 誰能有是果
若從眾因緣 而有和合生
和合自不生 云何能生果
是故果不從 緣合不合生
若無有果者 何處有合法

中論 觀成壞品第二十一 (二十偈)

離成及共成	是中無有壞
離壞及共壞	是中亦無成
若離於成者	云何而有壞
如離生有死	是事則不然
成壞共有者	云何有成壞
如世間生死	一時俱不然
若離於壞者	云何當有成
無常未曾有	不在諸法時
成壞共無成	離亦無有成
是二俱不可	云何當有成
盡則無有成	不盡亦無成
盡則無有壞	不盡亦不壞
若離於成壞	是亦無有法
若當離於法	亦無有成壞
若法性空者	誰當有成壞
若性不空者	亦無有成壞
成壞若一者	是事則不然
成壞若異者	是事亦不然
若謂以眼見	而有生滅者
則為是癡妄	而見有生滅

從法不生法	亦不生非法
從非法不生	法及於非法
法不從自生	亦不從他生
不從自他生	云何而有生
若有所受法	即墮於斷常
當知所受法	為常為無常
所有受法者	不墮於斷常
因果相續故	不斷亦不常
若因果生滅	相續而不斷
滅更不生故	因即為斷滅
法住於自性	不應有有無
涅槃滅相續	則墮於斷滅
若初有滅者	則無有後有
初有若不滅	亦無有後有
若初有滅時	而後有生者
滅時是一有	生時是一有
若言於生滅	而謂一時者
則於此陰死	即於此陰生
三世中求有	相續不可得
若三世中無	何有有相續

中論卷第四

龍樹菩薩造[*]梵志青目釋

姚秦[*]三藏鳩摩羅什譯

觀如來品第二十二 (十六偈)

非陰不離陰	此彼不相在
如來不有陰	何處有如來
陰合有如來	則無有自性
若無有自性	云何因他有
法若因他生	是即為非我
若法非我者	云何是如來
若無有自性	云何有他性
離自性他性	何名為如來
若不因五陰	先有如來者
以今受陰故	則說為如來
今實不受陰	更無如來法
若以不受無	今當云何受
若其未有受	所受不名受
無有無受法	而名為如來
若於一異中	如來不可得
五種求亦無	云何受中有

又所受五陰 不從自性有
若無自性者 云何有他性

以如是義故 受空受者空
云何當以空 而說空如來

空則不可說 非空不可說
共不共叵說 但以假名說

寂滅相中無 常無常等四
寂滅相中無 邊無邊等四

邪見深厚者 則說無如來
如來寂滅相 分別有亦非

如是性空中 思惟亦不可
如來滅度後 分別於有無

如來過戲論 而人生戲論
戲論破慧眼 是皆不見佛

如來所有性 即是世間性
如來無有性 世間亦無性

中論 觀顛倒品第二十三 (二十四偈)

從憶想分別 生於貪恚癡
淨不淨顛倒 皆從眾緣生

若因淨不淨
三毒即無性
顛倒生三毒
故煩惱無實

我法有以無
無我諸煩惱
是事終不成
有無亦不成

誰有此煩惱
若離是而有
是即為不成
煩惱則無屬

如身見五種
煩惱於垢心
求之不可得
五求亦不得

淨不淨顛倒
云何因此二
是則無自性
而生諸煩惱

色聲香味觸
如是之六種
及法為六種
是三毒根本

色聲香味觸
皆空如炎夢
如是六種中
猶如幻化人
及法體六種
如乾闥婆城
何有淨不淨
亦如鏡中像

不因於淨相
因淨有不淨
則無有不淨
是故無不淨

不因於不淨
因不淨有淨
則亦無有淨
是故無有淨

若無有淨者 何由而有貪
若無有不淨 何由而有患

於無常著常 是則名顛倒
空中無有常 何處有常倒

若於無常中 著無常非倒
空中無無常 何有非顛倒

可著著者著 及所用著法
是皆寂滅相 云何而有著

若無有著法 言邪是顛倒
言正不顛倒 誰有如是事

有倒不生倒 無倒不生倒
倒者不生倒 不倒亦不生
若於顛倒時 亦不生顛倒
汝可自觀察 誰生於顛倒

諸顛倒不生 云何有此義
無有顛倒故 何有顛倒者

若常我樂淨 而是實有者
是常我樂淨 則非是顛倒

若常我樂淨 而實無有者
無常苦不淨 是則亦應無

如是顛倒滅 無明則亦滅
以無明滅故 諸行等亦滅

若煩惱性實 而有所屬者
云何當可斷 誰能斷其性

若煩惱虛妄 無性無屬者
云何當可斷 誰能斷無性

中論 觀四諦品第二十四 (四十偈)

若一切皆空 無生亦無滅
如是則無有 四聖諦之法
以無四諦故 見苦與斷集
證滅及修道 如是事皆無
以是事無故 則無四道果
無有四果故 得向者亦無
若無八賢聖 則無有僧寶
以無四諦故 亦無有法寶
以無法僧寶 亦無有佛寶
如是說空者 是則破三寶

空法壞因果 亦壞於罪福
亦復悉毀壞 一切世俗法

汝今實不能 知空空因緣
及知於空義 是故自生惱

諸佛依二諦	為眾生說法
一以世俗諦	二第一義諦
若人不能知	分別於二諦
則於深佛法	不知真實義
若不依俗諦	不得第一義
不得第一義	則不得涅槃
不能正觀空	鈍根則自害
如不善呪術	不善捉毒蛇
世尊知是法	甚深微妙相
非鈍根所及	是故不欲說
汝謂我著空	而為我生過
汝今所說過	於空則無有
以有空義故	一切法得成
若無空義者	一切則不成
汝今自有過	而以迴向我
如人乘馬者	自忘於所乘
若汝見諸法	決定有性者
即為見諸法	無因亦無緣
即為破因果	作作者作法
亦復壞一切	萬物之生滅

眾因緣生法
亦為是假名
未曾有一法
是故一切法

我說即是無
亦是中道義
不從因緣生
無不是空者

若一切不空
如是則無有

則無有生滅
四聖諦之法

苦不從緣生
無常是苦義

云何當有苦
定性無無常

若苦有定性
是故無有集

何故從集生
以破空義故

苦若有定性
汝著定性故

則不應有滅
即破於滅諦

苦若有定性
若道可修習

則無有修道
即無有定性

若無有苦諦
所可滅苦道

及無集滅諦
竟為何所至

若苦定有性
於今云何見

先來所不見
其性不異故

如見苦不然
修道及四果

斷集及證滅
是亦皆不然

是四道果性	先來不可得
諸法性若定	今云何可得
若無有四果	則無得向者
以無八聖故	則無有僧寶
無四聖諦故	亦無有法寶
無法寶僧寶	云何有佛寶
汝說則不因	菩提而有佛
亦復不因佛	而有於菩提
雖復勤精進	修行菩提道
若先非佛性	不應得成佛
若諸法不空	無作罪福者
不空何所作	以其性定故
汝於罪福中	不生果報者
是則離罪福	而有諸果報
若謂從罪福	而生果報者
果從罪福生	云何言不空
汝破一切法	諸因緣空義
則破於世俗	諸餘所有法
若破於空義	即應無所作
無作而有作	不作名作者

若有決定性 世間種種相
則不生不滅 常住而不壞

若無有空者 未得不應得
亦無斷煩惱 亦無苦盡事

是故經中說 若見因緣法
則為能見佛 見苦集滅道

中論 觀涅槃品第二十五(二十四偈)

若一切法空 無生無滅者
何斷何所滅 而稱為涅槃

若諸法不空 則無生無滅
何斷何所滅 而稱為涅槃

無得亦無至 不斷亦不常
不生亦不滅 是說名涅槃

涅槃不名有 有則老死相
終無有有法 離於老死相

若涅槃是有 涅槃即有為
終無有一法 而是無為者

若涅槃是有 云何名無受
無有不從受 而名為有法

有尚非涅槃	何況於無耶
涅槃無有有	何處當有無
若無是涅槃	云何名不受
未曾有不受	而名為無法
受諸因緣故	輪轉生死中
不受諸因緣	是名為涅槃
如佛經中說	斷有斷非有
是故知涅槃	非有亦非無
若謂於有無	合為涅槃者
有無即解脫	是事則不然
若謂於有無	合為涅槃者
涅槃非無受	是二從受生
有無共合成	云何名涅槃
涅槃名無為	有無是有為
有無二事共	云何是涅槃
是二不同處	如明暗不俱
若非有非無	名之為涅槃
此非有非無	以何而分別
分別非有無	如是名涅槃
若有無成者	非有非無成

如來滅度後	不言有與無
亦不言有無	非有及非無
如來現在時	不言有與無
亦不言有無	非有及非無

涅槃與世間	無有少分別
世間與涅槃	亦無少分別

涅槃之實際	及與世間際
如是二際者	無毫釐差別

滅後有無等	有邊等常等
諸見依涅槃	未來過去世

一切法空故	何有邊無邊
亦邊亦無邊	非有非無邊
何者為一異	何有常無常
亦常亦無常	非常非無常
諸法不可得	滅一切戲論
無人亦無處	佛亦無所說

中論 觀十二因緣品第二十六(九偈)

眾生癡所覆	為後起三行
以起是行故	隨行墮六趣
以諸行因緣	識受六道身
以有識著故	增長於名色
名色增長故	因而生六入

情塵識和合	而生於六觸
因於六觸故	即生於三受
以因三受故	而生於渴愛
因愛有四取	因取故有有
若取者不取	則解脫無有
從有而有生	從生有老死
從老死故有	憂悲諸苦惱
如是等諸事	皆從生而有
但以是因緣	而集大苦陰
是謂為生死	諸行之根本
無明者所造	智者所不為
以是事滅故	是事則不生
但是苦陰聚	如是而正滅

中論 觀邪見品第二十七 (三十一偈)

我於過去世	為有為是無
世間常等見	皆依過去世
我於未來世	為作為不作
有邊等諸見	皆依未來世
過去世有我	是事不可得
過去世中我	不作今世我
若謂我即是	而身有異相
若當離於身	何處別有我
離有無身我	是事為已成

若謂身即我
但身不為我
云何當以受
若離身有我
無受而有我
今我不離受
非無受非無

若都無有我
身相生滅故
而作於受者
是事則不然
而實不可得
亦不即是受
此即決定義

過去我不作
過去世中我
若謂有異者
我住過去世
如是則斷滅
彼作而此受
先無而今有
我則是作法

是事則不然
異今亦不然
離彼應有今
而今我自生
失於業果報
有如是等過
此中亦有過
亦為是無因

如過去世中
若共若不共

有我無我見
是事皆不然

我於未來世
如是之見者

為作為不作
皆同過去世

若天即是人
天則為無生

則墮於常邊
常法不生故

若天異於人	是即為無常
若天異人者	是則無相續
若半天半人	則墮於二邊
常及於無常	是事則不然
若常及無常	是二俱成者
如是則應成	非常非無常
法若定有來	及定有去者
生死則無始	而實無此事
今若無有常	云何有無常
亦常亦無常	非常非無常
若世間有邊	云何有後世
若世間無邊	云何有後世
五陰常相續	猶如燈火炎
以是故世間	不應邊無邊
若先五陰壞	不因是五陰
更生後五陰	世間則有邊
若先陰不壞	亦不因是陰
而生後五陰	世間則無邊
真法及說者	聽者難得故
如是則生死	非有邊無邊

若世半有邊
是則亦有邊

世間半無邊
亦無邊不然

彼受五陰者
一分而不破
受亦復如是
一分而不破

云何一分破
是事則不然
云何一分破
是事亦不然

若亦有無邊
非有非無邊

是二得成者
是則亦應成
