

## ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

### QUYỂN 5

#### Phẩm 3: PHÁ THỜI Phần 2

Lại nữa, có các bộ phái khác đối với pháp vô thường nói có sát na tạm thời thể trụ, tức là nương vào thể trụ thành lập có thấy thời. Để phá bỏ lời nói ấy, nên nói tụng:

*Vô thường hà hữu trụ  
Tánh vô hữu hà thể  
(Vô thường sao có trụ  
Tánh không - có thể gì?).*

Luận nói: Tự tướng dừng lại lâu dài nên gọi là trụ. Các pháp hữu vi, chuyển biến vô thường, không thể dừng lại trong phút chốc, làm sao có trụ? Đã không có thể trụ, nương vào đâu mà lập nên thời? Vì sao? Nói là vô thường, hoặc chính là pháp diệt, hoặc nhân của pháp diệt. Tất cả pháp hữu vi bị vô thường thúc bách nên tạm thời sinh ra liền diệt đi, làm sao hàm chứa có trụ? Trụ vị, trụ y tùy theo sự thúc bách của vô thường, sẽ như phần vị sau không thể lưu lại đôi chút. Nếu cho vô thường tuy ở trụ vị (phần vị trú), bấy giờ trụ lực (khả năng trụ) có thể chế ngự vô thường, giúp đỡ chỗ dựa của chính mình khiến nó tạm thời an trụ. Điều này cũng phi lý, nên tiếp theo tụng nói:

*Sơ nhược hữu trụ giả  
Hậu ứng vô biến suy  
(Trước nếu có thường trụ  
Sau nên không biến suy).*

Luận nói: Sinh diệt tiếp nối nhau, không xả bỏ tự loại, về sau

tướng khác khởi gọi là biến suy. Tướng trụ ở phần vị sau cùng với thể trụ ở trước đã không sai biệt, sao có biến suy? Cũng không nên nói do pháp sau khởi khiến cho tướng trụ trước đó lại có biến suy, thể trụ giống như trước nên tướng không biến đổi, há chẳng phải sau khởi trước trụ biến hay sao? Vì sao những sinh khác những pháp khác gọi là biến? Hiện thấy những phần sinh còn lại (dư sinh), còn lại cũng gọi là biến như lạc đã sinh (phát sinh) nói sữa là biến, thô tuy tựa như biến mà tế thì không phải vậy. Vì sao? Vì ở thế gian sữa và cao sữa cùng loại tiếp nối nhau, khó biết rõ tướng, không hiểu rõ trong đó có sinh diệt rất vi tế, nghĩa là sữa trước đó chuyển biến nên sinh ra cao sữa sau này, trong lý vi tế tức là thể trụ trước chuyển biến vì phát khởi cái sau, nghĩa đó khó biết được.

Lại nữa, cần phải tự mình xét kỹ biết có thể trụ, mới có thể vì người khác nói có tướng trụ. Nhưng không có phương tiện để có thể xét kỹ thể trụ, biết rõ chắc chắn có khả năng an trụ nơi pháp. Vì sao? Do đó, tiếp theo tụng nói:

*Thí như vô nhất thức  
Năng liễu ư nhị nghĩa  
Như thị vô nhất nghĩa  
Nhị thức sở năng tri.  
(Giống như không một thức  
Hiểu được nơi hai nghĩa  
Như vậy một nghĩa không  
Hai thức đều biết được).*

Luận nói: Các cảnh của đối tượng nhận thức phải tùy theo chủ thể nhận thức, quán sát trước xét kỹ sau mới biết là có. Nếu có một thân và hai thức đồng loại, đối với một hiện cảnh mà quán sát trước xét kỹ sau, xét kỹ cảnh tướng không khác đối với trước, như vậy mới có thể nói hiện pháp có trụ. Đã không có hai thức đồng loại trong một thân, đối với một hiện cảnh quán sát trước xét kỹ sau, vì sao các ông có thể biết được hiện pháp có trụ trong sát na mà y theo đây thành lập thời phần? Ông không thể nói: Ý thức của niệm trước quán sát pháp vị lai, ý thức của niệm sau xét kỹ pháp hiện tại, biết là có thể trụ, vì pháp ở đời vị lai chưa có, cũng không thể nói: Ý thức của niệm trước quán sát pháp hiện tại, ý thức của niệm sau quán sát pháp quá khứ, biết là có thể trụ do pháp ở đời quá khứ đã diệt. Cho dù chấp nhận pháp của quá khứ vị lai có thì thời thế chuyển dời không thể gọi là trụ. Người ta không thể nói: Sắc thanh các pháp ở đời hiện tại an trụ trải qua nhiều thời phần, các

tâm của các pháp vô thường nhanh chóng, nên hai niệm tâm cùng duyên với hiện tại, trước quán sát sau xét kỹ biết nó có trụ. Đã cùng là hữu vi tại sao không giống nhau? Các sắc của các pháp chẳng an trụ trong thời gian lâu dài, vì là hữu vi, giống như các tâm, có nơi khác chấp sắc có trụ chẳng phải tâm, ở đây cũng sẽ dùng tâm làm dụ để phá. Một tâm hữu tình có hai thức đồng loại, chắc chắn không cùng duyên với một pháp hiện tại, một thân có thức trước sau đồng loại, như duyên với hai tâm xanh vàng trước sau. Cũng không thể nói: Ý thức nơi đối tượng quán của năm thức có thể xét kỹ biết rõ có trụ kia. Các ông không chấp nhận hai thức đều sinh (câu sinh), vì lúc ý thức sinh khởi thì cảnh đã diệt rồi. Giả như chấp nhận một thân có nhiều thức cùng phát khởi, đều duyên với biệt cảnh không thể xét kỹ biết được, tuy cho ý thức biết cảnh của năm thức, nhưng đều tự biến cùng thuộc về hiện lượng, cùng thọ nhận cảnh mới chẳng phải tiếp tục xét kỹ để biết. Vì vậy nên nói: Không có một nghĩa nào mà hai thức có thể biết. Lại nữa, cũng không một thức nào xét kỹ biết rõ hai nghĩa đều là thật có thể. Vì sao? Nếu muốn tác ý xét kỹ biết rõ trước có thì cảnh sau chưa sinh, xét kỹ hiểu biết rõ sau có thì cảnh trước đã diệt, hãy còn không có chủ thể xét kỹ một thật có, huống gì chủ thể nhận biết hai hiện tại hai cảnh giới, cho dù cùng có thể hiểu rõ, nhưng đều thọ nhận cái mới, chẳng phải tiếp tục xét kỹ biết rõ duyên với cảnh thức còn lại, không thể xét kỹ biết rõ cảnh còn lại là thật có, nên đấm trệ nơi tướng khác, giống như đều duyên riêng biệt với hai cảnh tâm. Lại nữa, tâm xét kỹ không thể xét kỹ ngoại cảnh thật có, vì đấm trệ ở tướng khác, như mới hiểu rõ thọ nhận tâm cảnh hiện tại. Lại nữa, ngoại đạo Số luận nói lời như vậy: Nếu lập trệ để niệm niệm đều khác biệt rõ các pháp ấy, thế thì không đúng, trước cầu sau chứng, trước thọ nhận sau nhớ nghĩ, trước nghĩ ngờ sau xác quyết, vì sao như vậy? Không thấy thiên thọ trước cầu - thọ nhận - nghĩ ngờ sau đó thì cứng tế truyền thụ, có thể chứng đạt, nhớ lại, xác quyết. Do đó nên biết, chỉ có một tuệ thường có thể soi chiếu biết rõ tất cả cảnh giới, vì vậy lập lượng nói: Tuệ biết các màu xanh chắc chắn không lia, tuệ biết các màu vàng là thể của tuệ, như tuệ của các màu vàng, nên một tuệ biết tất cả các nghĩa, điều này cũng không vậy. Thường chuyển biến trước đều phá xong, không nên tiếp tục chấp trước. Lại nữa, vì sao ông biết một tuệ này thể của nó là đang biết tất cả các nghĩa, không phải không xét kỹ tướng tuệ nơi đối tượng nhận biết, có thể tuệ này biết tất cả các cảnh, không phải chính tuệ này có thể tự nó xét kỹ biết rõ, trong các sắc của pháp từng không hề thấy, tuệ này chắc chắn có tuệ biệt nơi chủ thể

nhận biết, vì là đối tượng được nhận biết, giống như các sắc. Lại nữa, tuệ của các màu xanh, tánh của nó đều riêng biệt, vì chỗ nhận biết khác nhau, như tuệ của tự và tha, ý trong này rõ ràng, không có một tuệ nào có thể tiếp tục xét kỹ biết rõ hai cảnh thật có, không nói một tuệ không biết rõ nhiều pháp, đừng bỏ một niệm tâm không hiểu rõ nhiều cảnh. Lại nữa, nói thể tuệ không thể tự nó xét kỹ, không nói thể tuệ không thể tự nó chiếu soi, đừng bảo tâm và tâm sở không có thể tự chứng, nếu vậy không thể nào tự nhớ lại về sau. Nếu nói soi chiếu cảnh là dụng chẳng phải thể, vì thể chẳng phải soi chiếu, không tùy theo cảnh riêng biệt mà dụng tùy theo soi chiếu, nên mới có vô lượng có nhiều dụng, không như sai lầm ở trước, điều này cũng không đúng. Thể nếu chẳng soi chiếu, sẽ giống như các sắc, không gọi là tuệ. Nếu nói dụng soi chiếu, vì không lìa thể, không có sai lầm, điều này cũng không đúng. Dụng không lìa thể, soi chiếu sẽ trở thành một, vì không lìa thể, giống như thể tuệ. Thể không lìa dụng, tuệ sẽ trở thành nhiều, vì không lìa dụng, giống như dụng soi chiếu. Dụng tùy theo thể là một, trái với tỷ lượng ở trước. Thể tùy theo dụng là nhiều, trái với tự tông đã lập. Nếu dụng tùy theo thể không hề sai biệt thì tổng duyên - biệt duyên mong cầu chứng đạt, lãnh thọ nhớ ghi phân vân quyết định, như vậy các dụng sai biệt sẽ không có. Nếu thể tùy theo dụng có những sai biệt thì tuệ ông đã lập sẽ niệm niệm khác nhau, cũng không có trước cầu sau chứng, trước thọ nhận sau nhớ nghĩ, trước nghi ngờ sau xác quyết, thế thì ông nói lại thành ra tự hại. Lại nữa, nếu ông nói thể tuệ tuy là một, nhưng dụng tùy duyên biến thành nhiều loại, do đó không có gì sai lạc. Điều này cũng không đúng, vì tuệ dụng tùy duyên biến thành nhiều loại, sẽ như những khổ lạc tánh của nó chẳng phải một. Thế gian không thấy vật nào có các sắc mà thể thường là một liền biến thành nhiều, trong sự thế tục tạm thời lập nên thể dụng, có thể nêu bày về thể một dụng nhiều, trong thẳng nghĩa lý không có nghĩa như vậy, làm thế nào một vật thật có một - nhiều? Lại nữa, ông vốn nói thể tuệ trong niệm niệm đều dị biệt, như tuệ ở thân khác, sẽ không có những điều trước cầu sau chứng, nghĩa của nhân không thành tự, tự tông chấp nhận vì hai tuệ trước và sau có thể sai khác. Lại cho dụng soi chiếu tuy trong từng niệm sai khác nhưng có các sự việc trước cầu sau chứng, nên nhân đã lập có sai lầm không chắc hẳn. Lại nữa, khổ lạc khác biệt với tuệ nơi đối tượng duyên, kia đây cùng chấp nhận tức là đồng dụ. Do đó sánh biết duyên khác với cảnh thức, nên khác với tuệ duyên, thể có sai khác với cảnh thức, nên khác với tuệ duyên, thể sẽ có sai khác, nghĩa là biết các màu xanh, thể

của nó đều khác nhau, vì khác với tuệ duyên, giống như những khổ lạc, lẽ nào những khổ lạc vào lúc chuyển biến hợp thành các sắc mà tướng đó không khác chăng?

Bấy giờ lại vì một đối tượng duyên của tuệ, đã lập nên đồng dụ, thì thiếu đi năng lập, ở đây chẳng phải sai lầm được sự. Tôi nói đối tượng duyên của tuệ biệt là nhân chứng đạt thể có sai khác, không nói chỉ là đối tượng duyên của biệt tuệ, điều ấy có gì sai lầm. Nhưng những khổ lạc kia tánh của nó đều khác nhau, cần phải chấp nhận có tuệ biệt nơi đối tượng duyên, nên chắc chắn không có một tuệ, thể đó là thường biết rõ tất cả nghĩa, nên không một thức nào xét kỹ biết rõ hai nghĩa, đều là thể thật có, lý đó được thành lập, để giải thích tụng văn nên bắt đầu tự sự tranh luận kê cận ấy. Nay sẽ tạm thời dừng lại sự tranh luận phân rõ phải trái.

Lại nữa, nay sẽ cật vấn sự tranh luận có trụ ấy. Thể trụ như vậy là cần phải trụ ở pháp nơi chủ thể trụ khác, hay là không như vậy? Nếu như vậy nào sai trái. Nếu cần phải trụ vào pháp nơi chủ thể trụ khác thì sẽ như đối tượng trụ không gọi là chủ thể trụ, nếu không cần pháp của chủ thể trụ khác thì đối tượng trụ cũng vậy, sẽ không cần pháp khác. Để hiển bày nghĩa này, nên tiếp theo tụng nói:

*Thời nhược hữu dư trụ  
Trụ tắc bất thành thời  
(Thời nếu có trụ khác  
Thì trụ không thành thời).*

Luận nói: Tự tánh không thể nào giúp đỡ thành tự tánh, vì không có đồng loại đồng thời cần thiết đến nhau. Các pháp hữu vi chắc chắn cần đến sự tương trợ dị loại mà thành tự, như tuệ và tâm, đất và nước vậy. Như thế nếu chấp trụ có trụ riêng biệt thì trụ này sẽ đầu tiên ở nơi thể trụ, vì cần đến trụ khác như pháp nơi đối tượng trụ. Thời trong tụng ấy là biệt danh của trụ, ở đây đích thực nên nói trụ hữu dư, trụ không thành hay trụ thành vẫn vốn như vậy. Do đó sinh trụ diệt cũng không đồng loại, nên tùy theo chỗ được lập không gì không hẳn sai lầm. Lại tiếp theo tụng nói:

*Thời nhược dư trụ vô  
Hậu diệt ứng phi hữu  
(Thời nếu không trụ khác  
Sau diệt sẽ chẳng có).*

Luận nói: Thời gọi là trụ, trụ khác nếu không có thì như pháp nơi đối tượng trụ không thể nào tự trụ, đã không tự trụ mà bắt đầu từ chủ

thể trụ nơi khác (Tha), như thế thì sẽ không gọi là chủ thể trụ. Vì không có chủ thể trụ, các pháp hữu vi sao có thể tạm thời an trụ trải qua một sát na? Trụ ban đầu đã là không, diệt về sau làm sao có? Vì thế trụ ban đầu và diệt về sau cần phải cùng nhau thành lập. Lại nữa, nếu trụ này không cần đến trụ khác, từ chủ thể trụ ấy pháp cũng cũng sẽ như vậy, tự lực chủ thể trụ không cần đến trụ khác, trụ đã là không, diệt cũng chẳng có, tại sao ông chấp nơi chỗ trụ hậu diệt? Lại nữa, các trụ diệt trợ giúp lẫn nhau để có thể phát khởi tác dụng, tướng trụ đã không, cũng chẳng có các diệt, thế thì các pháp cũng không có hoại diệt về sau, không có hoại diệt về sau sao gọi là vô thường?

Lại nữa, các pháp hữu vi và tướng vô thường là một hay khác? Nếu vậy đâu sai sót gì. Nếu nói là khác, sẽ chẳng vô thường. Nếu nói là một, sẽ không có trụ. Để hiển bày nghĩa này, tiếp tục tụng nói:

*Pháp dĩ vô thường dị  
Pháp tức phi vô thường  
(Pháp khác với vô thường  
Thì pháp chẳng vô thường).*

Luận nói: Các sắc của các pháp gọi là vô thường, tướng vô thường hòa hợp nói là vô thường. Tướng của sắc thọ tướng... đó đều sai khác, tự tánh có khác nhau, nên chẳng phải vô thường. Nếu như vậy thì các sắc khác với vô thường, sẽ như hư không, thể chẳng phải vô thường. Nếu nói các sắc tuy có sai biệt, nhưng dụng vô thường vì là cộng tướng, như vậy cộng tướng nếu lia các sắc thì các sắc khác với kia, trở lại giống như lỗi trước. Nếu nói các sắc có thể của cộng tướng kia không lia nhau, thế thì các sắc không hề có tánh sai khác, sẽ đánh mất tự tướng. Nếu nói các sắc đều có hai tướng, nghĩa là cộng tướng và tự tướng không lia bỏ nhau, một chung một riêng hai loại như vậy, nên tướng không đồng, sẽ chẳng phải là một thể, như tướng vô thường, chẳng phải là các sắc. Như thế các sắc cũng chẳng phải là vô thường, tướng đã có khác nhau, tuy cùng hòa hợp nhưng thể không đồng, giống như sắc và vị. Nếu cho các sắc thật ra chẳng phải là vô thường, vì vô thường hòa hợp nên tạm nói là vô thường, như người cầm gậy nói đó là gậy, do đó không sai lầm khi các sắc chẳng phải vô thường. Nếu vậy thì tu tập quán xét vô thường, đối với các sắc chẳng phải là pháp vô thường đó, tự tâm tăng thêm lập thành vô thường, thì quán vô thường này sẽ trở thành điên đảo. Nếu vậy không cần phải cố gắng đoạn trừ phiền não, vì thế vô thường cũng chính là các sắc, nếu chính là các sắc lại đánh mất tự tướng. Như vậy thì tự tướng và cộng tướng của các pháp, trong đạo lý thế tục cần phải

cùng nhau giả lập, không thể một mực chấp là một hay khác, đối với thắng nghĩa lý hoàn toàn không thể luận bàn. Đã nói về sai lầm cho là vô thường và pháp khác nhau, để hiển bày lỗi cho là một, lại nói tụng:

*Pháp dữ vô thường nhất  
Pháp ứng phi hữu trụ  
(Pháp - vô thường là một  
Pháp sẽ không có trụ).*

Luận nói: Vô thường và trụ, tánh tướng trái ngược nhau, vì sao một pháp cùng có hai loại? Như khổ lạc, tánh tướng trái ngược nhau, hãy còn không tương ứng, hướng hồ đồng một thể. Nếu các sắc của pháp và vô thường là một, thế thì chắc chắn không có nghĩa tạm thời an trụ, làm thế nào dựa vào trụ thành lập có thời thật?

Lại nữa, có người nói: Như trên đã nói, các pháp vô thường sao có trụ. Điều này không hợp lý. Vì sao vậy? Vì tự tánh của các pháp tuy có đồng thời, nhưng tác dụng của nó trước sau sai biệt, như bốn đại chủng là nhân cùng có, thể chắc chắn đồng thời, dụng có trước sau. Như vậy ba tướng thể tuy cùng có, nhưng tác dụng thời phần kia không đồng, trước sinh ra tướng dụng, trước là trụ sau cùng là diệt. Lúc trụ có tướng dụng, tuy có vô thường nhưng không có thắng dụng, vì trụ có dụng nên chủ thể trụ dựa vào dụng của tướng trụ nói là vô thường. Tiếp theo, lại phát khởi thắng dụng diệt trừ chỗ dựa của pháp. Điều này cũng không đúng. Tướng sinh trụ diệt và tác dụng của tự tánh, đều trái ngược lẫn nhau như những khổ lạc, chắc chắn không cùng phát khởi, tại sao thể cùng mà dụng có trước sau? Tự tánh trái ngược nhau mà cho là cùng phát khởi, sao không chấp nhận tác dụng đồng thời kia? Dụng đã không cùng nhau, thể cũng sẽ như vậy, thí dụ về bốn đại chủng, lý chưa hẳn đã đúng. Dụng không đồng thời, thể cũng sẽ như vậy. Lại nữa, trụ vô thường nếu thể cùng có, không phù hợp tác dụng trước sau không đồng. Nếu cho vì trụ mạnh mẽ mà vô thường yếu kém, nên trụ khởi dụng trước, vô thường khởi sau, điều này cũng không đúng, do đó tiếp theo tụng nói:

*Vô thường sơ ký liệt  
Trụ lực định ứng cường  
Thử nhị phục hà duyên  
Hậu kiến thành diên đảo.  
(Vô thường trước đã kém  
Lực trụ chắc phải mạnh  
Cả hai lại duyên gì*



*Sau thấy thành điền đảo?).*

Luận nói: Thể đã đồng thời, dụng có trước sau, vì thể không thể nói hai tướng cùng tồn tại, chắc chắn trụ phải mạnh mẽ mà vô thường là yếu kém. Nếu vậy duyên đâu về sau lại thấy, lực vô thường đánh bại lực trụ, hoại diệt chỗ dựa và các tướng trụ. Thời gian sau lực trụ sẽ chế ngự vô thường, vì lực mạnh mẽ nên giống như phần vị đầu tiên, ở trung gian này không có phương tiện gì khác nên có thể làm cho lực dụng của tướng trụ tổn giảm, và khiến cho lực dụng của vô thường tăng mạnh. Nếu nói tác dụng của tướng trụ đã thôi hẳn, nên vào lúc này lực của nó tổn giảm, tướng vô thường kia trước đây chưa có tác dụng vì thế nào lúc này lực của nó tăng mạnh. Điều này cũng không đúng, vì lý trái ngược nhau. Trụ và vô thường trước sau cùng một thể, sao duyên và lực dụng thịnh suy không đồng. Thể của tướng trụ bấy giờ không thiếu hụt, sao duyên vào lực dụng bỗng nhiên có suy tổn? Lại nữa, dụng của tướng trụ ngang nhau sao chịu dừng lại? Nếu nói dụng trụ chỉ một sát na, duyên đâu mà trụ này cuối cùng biết đủ? Nếu lực của tướng trụ chỉ có như vậy, nghĩa là pháp nơi chủ thể trụ trải qua một sát na. Nếu vậy thì vô thường nay lại có ích gì? Trụ lực đã hết thì các pháp nơi đối tượng trụ tự nhiên không tồn tại, đâu cần hoại diệt. Như vậy thể trước sau của tướng trụ giống nhau, sự nghiệp đã tạo tác dụng không có gì sai khác, có lúc khởi dụng có lúc không khởi, nghĩa này khó hiểu, người trí nên suy nghĩ! Lại nữa, vào lúc cuối cùng lực vô thường mạnh lên có thể hoại diệt tướng trụ, kia đây cùng biết, do đó sẽ trụ vào lực vô thường ở phần vị trước đã mạnh lên có thể phá hủy tướng trụ. Nếu vậy tướng trụ sẽ vô dụng, sao chấp trụ vô dụng như thế để làm gì? Cho nên người trí phải trụ trong vô trụ, đã không có trụ thời nương vào đâu mà tồn tại? Lại chấp vô thường trước yếu sau mạnh, cùng chấp tướng trụ trước mạnh sau yếu, đều không hợp lý, nên tiếp theo tụng nói:

*Nhược biến chư pháp thể*

*Vô thường lực sơ liệt*

*Ứng đô vô hữu trụ*

*Hoặc nhất thiết giai thường.*

*(Nếu thể của các pháp*

*Lực vô thường trước yếu*

*Sẽ cùng không có trụ*

*Hoặc tất cả đều thường).*

Luận nói: Nếu tướng vô thường lúc đầu uy lực yếu kém, không thể diệt được pháp, pháp tự nhiên an trụ, duyên đâu mà chấp trụ này



vô dụng? Thế thì tướng trụ sẽ vốn không có, vì không dụng, giống như lông rùa sừng thỏ. Nếu nói tướng trụ lúc đầu uy lực mạnh mẽ có thể thu phục vô thường, thì tất cả mọi lúc đều phải được mạnh mẽ, vì thể không khác. Nếu vậy pháp hữu vi là thường còn sẽ không hoại diệt thì trái với kinh nói: Các hành vô thường

Lại nữa, nay sẽ cật vấn người tham tướng trụ. Các pháp hữu vi là tướng vô thường chắc chắn cùng sinh (câu sinh), vì thời tác dụng nên vô thường bắt đầu khởi.

Đầu tiên pháp lại không phải thế, nên tiếp theo tụng nói:

*Vô thường nhược hằng hữu  
Trụ tướng ứng thường vô  
(Vô thường nếu luôn có  
Tướng trụ sẽ thường không).*

Luận nói: Các pháp hữu vi bị vô thường chuyển đổi không thể nào tạm thời dừng lại, trước đây đã biện giải đầy đủ. Tướng vô thường này tổn hại các pháp hữu vi, giống như oan gia, trái chủ bạo ác vô cùng, thường đi theo thúc bách chuyển biến không để dừng lại trong chốc lát. Vì thế, nếu nói tất cả các pháp hữu vi luôn có vô thường, thì thường vô trụ, sau cũng không phải vậy, nên lại nói tụng:

*Hoặc bỉ pháp tiên thường  
Hậu nãi phi thường trụ  
(Hoặc pháp kia trước thường  
Sau mới chẳng thường trụ).*

Luận nói: Nếu cuối cùng sát na vô thường bắt đầu khởi, thì tướng vô thường này ở phần vị trước sẽ không có, lúc ấy pháp kia sẽ trở thành thường trụ, vì không có vô thường, như mọi hư không, chẳng gọi là thường trụ, như thể vô thường, có hiệu pháp riêng biệt, nhưng vì xa lìa tướng vô thường nên thành lập tên gọi thường trụ, từ đó các sắc mất đi tánh hữu vi. Nếu nói lúc này chắc chắn thường diệt nên không có sai lầm ấy. Điều này cũng không đúng, vì trong pháp vô thường chưa từng thấy, như những hư không đầu tiên lìa bỏ vô thường, về sau chắc chắn không thể có nghĩa hoại diệt, các pháp hữu vi sẽ cũng như vậy, làm sao vào lúc sau này chắc chắn sẽ hoại diệt. Lại nữa, các sắc ban đầu và về sau không khác, sẽ giống như phần vị sau tùy thuộc vào vô thường.

Lại nữa, vì thấu tóm nghĩa trên, nên lại nói tụng:

*Nhược pháp vô thường câu  
Nhi ngôn hữu trụ giả  
Vô thường tướng ứng vọng*

*Hoặc tướng trụ ưng hư  
 (Nếu pháp đều vô thường  
 Mà nói có thường trụ  
 Tướng vô thường nên vọng  
 Hoặc tướng trụ nên không).*

Luận nói: Nếu pháp hữu vi đều là tướng vô thường mà nói pháp hữu vi có tướng trụ ấy, hai tướng như vậy tánh tướng trái ngược nhau, thế thì chắc chắn sẽ một hư một thật. Vì sao? Vì nếu tướng trụ có lực dụng thù thắng nhậm trì các pháp hữu vi khiến cho tạm thời không hoại diệt, lực trụ đã hết, các pháp hữu vi tự nhiên hoại diệt, nếu vậy tướng diệt lại là cái gì? Hoặc tướng trụ về sau sẽ như ở phần vị trước, có lực dụng thù thắng thu phục vô thường kia khiến cho nó không có khả năng hoại diệt chỗ dựa của pháp, nếu vậy duyên vào đâu mà chấp tướng vô thường? Nếu nói vô thường tuy có lực dụng có thể hoại diệt các pháp, nhưng uy lực ban đầu của các pháp nhỏ bé yếu kém chưa đủ mạnh để chống cự, do đó tướng vô thường tạm thời buông bỏ khiến trụ được trong chốc lát, nếu vậy thì tướng trụ lại là cái gì? Hoặc vô thường ở trước sẽ như phần vị sau, hoại diệt chỗ dựa của pháp khiến không tạm thời dừng lại, nếu vậy duyên vào đâu mà chấp có tướng trụ?

Lại nữa, có nơi nói: Trước nói không trụ sao có thể ấy, ở đây nói không phải như vậy. Thể trụ tuy không nhưng có không trụ, tự thể của các pháp không thể chối bỏ là không. Phải nói như vậy: Các hành sinh diệt xoay chuyển tương tục. Thời không ngừng hoại diệt có những sát na không trụ trong pháp thể. Vì sao? Vì lực dụng vô thường chuyển dời không đứng yên, đứng lại là diệt, pháp thể không có, diệt nương vào đâu? Nếu ngoài pháp có tướng vô thường là nhân diệt của pháp, cũng giống như sự chất vấn này, tôi cũng không chối bỏ các pháp đều không, chỉ nói các ông vốn chấp chân thật, thời - thể chỗ nương đều không thể được. Vì sao? Vì chấp có thể trụ và thời làm nơi dựa, trước đã phá nhiều về chấp có sinh diệt và thời làm chỗ dựa, cũng không hợp lý. Vì sao? Vì xưa không nay có giả thuyết gọi là sinh, xưa có nay không giả thuyết gọi là diệt, như vậy sinh diệt chẳng phải thật có, tại sao dựa vào đây chấp có thời phần chân thật? Lại vì sao biết sinh diệt là giả? Xưa không nay có gọi là sinh, xưa có nay không gọi là diệt, sinh cùng với diệt đều là hai hợp thành, như nhà cửa như rừng cây, há gọi là chân thật? Lại nữa, sinh và diệt tạo thành hai phần, nửa có nửa không, làm thế nào chắc chắn có? Lại nữa, phần không ban đầu không gọi là sinh, vì thể chẳng có, như lông rùa sừng thỏ, phần có bây giờ cũng không gọi

là sinh, vì thể chẳng phải không, như cảnh giới Niết-bàn. Lại nữa, phần có ban đầu không gọi là diệt, vì thể chẳng phải không, như hư không thể giới và phần không bây giờ cũng không gọi là diệt, vì thể chẳng có, như sừng thỏ lông rùa. Mỗi mỗi phần khác nhau đã chẳng phải là sinh diệt, hai loại hòa hợp lẽ nào là sinh diệt các pháp giả danh, việc này có thể như vậy. Trong pháp chân thật không có nghĩa như thế. Lại nữa, ở trong sinh diệt đều có hai phần, xưa không vị lai nay không quá khứ, hai thời quá khứ vị lai đã diệt chưa sinh, thể đó đã không chẳng phải thật sinh diệt. Nay có xưa có đều thuộc về hiện tại, lẽ nào trong một sát na cùng có sinh diệt. Hiện tại không thể có hai sát na, đâu gọi là sinh, sau gọi là diệt, thời phần đã có khác nhau, đời kiếp làm sao đồng nhất? Nếu nhất định như thế, đời kiếp sẽ rối loạn, lúc sinh chưa có diệt nên gọi là vị lai, lúc diệt không có sinh nên gọi là quá khứ. Lại nữa, pháp diệt đã diệt khiến không đi vào quá khứ diệt, ở hiện tại gọi là có, pháp sinh đã sinh khiến có đi vào hiện tại sinh, nên vị lai gọi là không. Lại nữa, lúc xưa không có gọi là vị lai, vào lúc này có gọi là hiện tại, ở lúc xưa có gọi là hiện tại, lúc này không có gọi là quá khứ, vì sao hai đời hợp thành một lúc, mà nói lúc này chắc chắn thật có? Như vậy, suy ra sinh diệt chẳng phải là thật, không nên y theo đây thiết lập có thật thời. Nếu pháp hữu vi không thật sinh diệt, làm sao trên đây nói vô thường chuyển đổi, tạm thời sinh liền diệt đâu hàm chứa có trụ? Vô thường đã không sao có thể chuyển đời pháp? Lời tôi nói trên đây đều vì phá chấp, tùy theo ý người khác nói chứ không phải tự ý, nhưng họ chấp vô thường lại chấp có trụ, vì phá trụ kia tạm thời chấp nhận vô thường. Nay trụ đã không, vô thường cũng phá, không nên cho tôi nhất quyết chấp nhận vô thường. Tôi như lương y tùy bệnh cho thuốc, những gì đã nói đều tùy theo những điều thích hợp, nên những lời nói ra không cần phải nhất quyết chấp trước. Nếu các sắc pháp thật có trụ ấy, có lẽ có thể xét kỹ để biết, thì tánh hữu vi đã không có trụ, lại chẳng phải vô vi, nên không thể chấp là thật có. Các sắc pháp đã không chắc chắn thật có, tại sao các ông dựa theo đấy mà thành lập thời? Thế tục có thể như vậy, chẳng phải là thắng nghĩa.

Lại nữa, có người nói như vậy: Nếu lìa hữu vi lập riêng trụ, đối với pháp của chủ thể trụ đã nói có sai lầm, tức là pháp hữu vi, tiền tiền sát na có thể sinh hậu hậu, gọi là trụ đâu sai lầm, điều này cũng không đúng. Ở sát na sau cuối các pháp hữu vi không sinh ra quả cuối cùng sẽ không có tướng trụ, đã không có tướng trụ nên gọi là vô vi. Nếu vậy các pháp hữu vi trước đây, cùng với đồng loại này nên chẳng phải là hữu vi.

Nếu các pháp hữu vi ở sát na sau cuối tiếp nối sát na trước đó nên gọi là tướng trụ, điều này cũng không đúng. Lúc niệm sau sinh khởi nếu cùng với niệm trước làm tướng trụ ấy thì tướng sinh sẽ không có, nếu vậy thì pháp hữu vi sẽ không có bốn tướng. Nếu sau lúc sinh, hướng về trước làm trụ, phần vị trước mất gọi là sinh cùng có hai tướng thì chính là nói sinh để làm tướng trụ, tên gọi tuy có sai khác mà dụng sẽ không khác nhau, như vậy bốn tướng đã không có dụng sai biệt, đâu cần thiết lập tướng vô dụng này làm gì? Sát na sau cuối đã không có niệm cuối cùng, tiếp nối đây mà sinh, nên không có tướng trụ, do đó ngay cả tướng trụ của pháp cũng không.

Lại nữa, có người nói như vậy: Pháp hữu vi này vào lúc sắp diệt có thể sinh ra quả về sau, là dụng của tướng trụ và nhờ vào dụng này mà các pháp hữu vi tuy không tạm thời dừng lại nhưng có tướng trụ, điều này cũng không đúng. Vì sát na sau cuối không sinh ra quả về sau, nên không có tướng trụ, lỗi đồng như trước đã nói. Nếu cho lúc ấy cũng có thể sinh ra quả về sau, vì duyên khác thiếu hụt nên quả về sau không sinh, quả về sau đó đã hoàn toàn không sinh, vì sao biết trước đây có dụng có thể sinh? Nếu thấy lúc trước có dụng đồng loại, so sánh biết sau cuối cũng có dụng ấy, điều này cũng không đúng, vì hiện thấy khác nhau, các hành lúc trước có sinh quả về sau, các hành sau cuối không tiếp nối quả về sau, quả đạt được đã khác biệt, đối với nhân lẽ nào giống nhau? Nếu đồng là nhân, sẽ cùng có quả nếu như vậy sát na sau cuối không thành tự. Lại nữa, ông không đồng ý các hành trước sau, vì đồng loại nhất định so sánh với nhau, cho là đều làm nhân, chớ bảo sau không có quả, ví với trước cũng vậy, hoặc trước có quả ví như sau cũng thế. Lại nữa, các hành trước cũng chẳng phải là toàn bộ, vào lúc sắp diệt có thể sinh ra quả sau, niệm tâm sau cuối đi vào những diệt định, nên không thể sinh ra quả đẳng lưu sau này, cũng không nên nói hướng về sau. Sắc hành là nhân đồng loại, nên chủng loại khác nhau, chớ bảo A-la-hán đi vào tâm vô dư duyên sinh ra thức khác, hoặc vô thức thân gọi là nhân đồng loại giữ lấy quả đẳng lưu, nếu vậy sẽ không có nghĩa vĩnh viễn diệt độ. Nếu nói hậu tâm duyên sinh ra thức khác, hoặc vô thức thân nên chẳng phải nhân duyên, không có sai lầm ấy, điều này cũng không đúng, vì niệm tâm sau cuối đi vào các diệt định, hướng về sắc hành sau đó cũng chẳng phải nhân duyên, vì sao sinh đó gọi là lực nơi tướng trụ? Nếu nói sắc hành hướng đến tâm sau cuối kia vì là đồng tánh, thì quả đẳng lưu của tâm sau cuối là sắc hành là nhân đồng loại, vì nhân duyên này nên gọi là lực trụ. Đi vào tâm vô dư hướng đến thân

thức và vô thức thân khác, tông của ông cũng chấp nhận có nghĩa đồng tánh, vì sao chẳng phải nhân đồng loại kia? Nhân duyên ấy là công năng của tự loại huân tập sinh ra quả chẳng phải do pháp khác vì thế tướng trụ ông lập nên không thành, vì chẳng phải tất cả các pháp sinh ra đồng loại. Lại nữa, nhân duyên ấy là thế tục giả định lập thành, làm sao dựa theo kia lập nên tướng trụ chân thật? Lại nữa, ông chấp nhận năm nhân giữ lấy quả và quả đều là nhân duyên, tại sao chỉ nói một nhân đồng loại giữ lấy quả và một dụng làm lực tướng trụ? Lại nữa, đời vị lai thế không thật có, tại sao hướng đến kia làm nhân đồng loại? Quá khứ vị lai chẳng phải là đời hiện tại và thuộc về vô vi, giống như lông rùa, sừng thỏ, tánh chẳng thật có, nên lúc là nhân thì quả chưa có, như hướng đến lông rùa sừng thỏ chẳng phải là nhân chân thật kia, vì quả hiện tiền thì nhân đã không còn, như thuận theo lông rùa chẳng phải là quả chân thật, nhân quả còn chẳng có thể chân thật, y theo lập nên tướng trụ lẽ nào thật có được sao? Đã không có tướng trụ, thời nương vào đâu? Do đó chắc chắn không thật có thời - thế.

Lại nữa, vì sao chắc chắn biết các pháp có thể dựa vào pháp thế chấp thời có thật? Nếu do hiện tại thấy biết các pháp có thể, điều này cũng không đúng, vì thấy chẳng chân thật, tại sao như vậy? Thành thử tiếp theo tụng nói:

*Vô sở kiến kiến vô  
Hồi tâm duyên vọng cảnh  
Thị cố duy hư giả  
Hữu ức niệm danh sinh.  
(Không chỗ thấy - thấy không  
Tâm duyên theo cảnh vọng  
Cho nên chỉ hư giả  
Có ức niệm gọi sinh).*

Luận nói: Tất cả mọi cái thấy đều là việc làm của thức, là thức không có một pháp nào là thật, nghĩa là từ vô thủy đến nay tích tập biết bao cái thấy, tùy theo cái thấy tích tập, tùy theo những duyên đã gặp, tùy theo sự thành thực sai biệt từ chủng tử, biến đổi các loại pháp tướng tương tự mà sinh ra, giống như những sự việc nhìn thấy trong mộng đều biến hiện hư vọng hoàn toàn không một việc gì chân thật. Tất cả đều là hành vi của tâm thức, tại sao chắc chắn biết thế của các pháp là có? Ngoại cảnh nếu không thì nội thức sẽ có, giống như những giấc mộng không có cảnh mà có tâm, tại sao lại khởi vọng chấp như vậy? Cảnh đã là vô thức, làm sao có thể của thức, chắc chắn có cũng không thể biết

rõ tự thể, vì không thể biết rõ tự thể, nên các ông không chấp nhận thức cùng sinh. Giả như lại chấp nhận có các thức cùng sinh, cũng không có nghĩa lần lượt gần gũi với duyên, vì sao có thể biết thể của thức chần chần có? Nếu vậy Đại thừa sẽ như giấc mộng cam, chối bỏ tất cả các pháp đều là hư dối không thể nào biện luận giải thích tự tánh sai biệt của tất cả các pháp thế gian và xuất thế gian. Hoặc lại không như các giấc mộng cam ấy, thì như thế có thể phân biệt các loại cảnh giới, nhưng thiếu ngữ duyên không thể biện luận giải thích. Nay ở đây không thể phân biệt các pháp, cũng không thể giải thích, thì thật là khổ thay! Chúng ta không thể thuận theo pháp nghĩa hư giả mà Đại thừa đã lập ra như vậy! Vì tất cả các pháp đều là pháp có thể hiện thấy không thể chối bỏ là không hiện thấy, kỳ lạ thay và đáng thương thay, người ngu phước mỏng không thể tin hiểu pháp của Đại Thừa! Nếu có chủ thể nhận thức có thể nhìn thấy đối tượng được nhận thức, nhưng chủ thể đã không thì người nào nhìn thấy đối tượng, vì những chủ thể nhận biết không thể tự mình xét kỹ, tự mình biết có thể cũng không xét kỹ được người khác. Vào lúc xét kỹ, chủ thể, đối tượng nhận thức đều không vốn có, không thể xét kỹ, vì thế không nên chấp pháp hiện thấy, chắc chắn có thể, vì lúc hồi tâm thì các cảnh của đối tượng duyên đều là hư giả, vì sao như vậy? Do lúc phát khởi ước niệm thì thật ra không có cái thấy cùng các loại cảnh giới, chỉ tùy theo nhân duyên mà tự tâm biến hiện tương tự, nhìn thấy như các loại cảnh tượng mà sinh ra. Vì lẽ sự ước niệm chẳng phải là chân thật, chỉ có hư giả ước niệm gọi là sinh, như đã từng trải qua thể tướng của các pháp, hồi tâm truy cứu nhớ nghĩ, nên gọi là niệm. Lúc đang ước niệm cảnh đã từng thay đổi nên đều không có. Chủ thể ước niệm cũng không, nhưng gọi là niệm ấy là tùy thuận câu kết huân tập các kiến chấp điên đảo, giả danh nêu đặt, vì niệm này nên hữu tình ở thế gian vọng khởi các loại phân biệt tranh luận, thi nhau chấp trước tự tánh sai biệt của các pháp, chìm đắm trong bùn lầy ác kiến, không thể nào tự thoát ra được. Nếu không có đối tượng nhận thức, cũng không có chỗ thấy, nghe, thế thì tất cả đều không vốn có, tại sao hôm nay xếp đá để khoe công, có nhiều hạnh nguyện lại để làm gì? Thuận theo chỗ thấy nghe của thế tục, miễn cưỡng mượn đó để nêu bày, không nên lấy làm thắc mắc. Trong thẳng nghĩa, lý không chấp nhận cả hai, nên dứt tuyệt tất cả mọi sự phân biệt - hý luận, không phải các Đức Như Lai có pháp đáng nói, cũng không có pháp nào có chút chỗ thủ đắc, vì thế kinh nói:

Xưa kia, Như Lai ở nơi Đức Phật Nhiên Đăng, không có một pháp



nào đáng nói đáng giữ. Nếu vậy thì tinh tiến tức là uống công, nên bỏ Thánh giáo cam lồ của Như Lai. Vì muốn phương tiện phá trừ kiến chấp điên đảo, nêu bày nên hai việc, đều không có gì sai trái. Đã nói tất cả chủ thể, đối tượng nhận thức đều không hề có, tại sao không sai trái? Tuy đối tượng và chủ thể nhận thức không chân thật nhưng những phàm phu ngu tối điên đảo cho là có, vì muốn phá trừ kiến tăng thượng mạn kia mà tùy thuận thế gian nêu bày không sai. Nếu có thể tùy theo Thánh giáo này để tu hành, thuận theo thế tục nói là đệ tử chân thật của Phật. Phàm phu ngu tối ở thế tục tùy theo cảnh tướng điên đảo biến hiện nơi tự tâm, khởi tâm thấy chấp. Phật chẳng phải cảnh đó nên vô dụng đối với kia. Vì sao nói là đệ tử của Như Lai? Do nhờ nguyện hạnh của Phật làm duyên tăng thượng, khởi lên tâm thấy, nên cũng không sai lạc. Nghĩa là Đức Phật Thế Tôn ở nơi nhân vị xưa, vì muốn tạo lợi lạc cho tất cả hữu tình, phát khởi vô lượng công dụng nguyện hạnh, do đó chứng được tuệ không phân biệt, nhờ vào tuệ lực này phát khởi tác dụng vô tận tạo an lạc cho vô lượng hữu tình. Các loài hữu tình sử dụng nguyện hạnh của Phật làm duyên tăng thượng đạt được diệu tuệ, tự tâm biến hiện có thể thuận theo tối thắng sinh đạo của thế gian và thuận theo quyết định thắng đạo của xuất thế gian cùng với hình tướng chư Phật và pháp được thuyết giảng, duyên với tướng của tự tâm phát khởi tăng thượng mạn. Nghĩa là mình thấy Phật nghe âm thanh thuyết pháp, tín thuận tu hành hạnh nguyện thế gian và xuất thế gian, nên nói là đệ tử của Như Lai. Nếu vậy sẽ từ nguyện hạnh điên đảo, sinh tuệ thấy không điên đảo không phân biệt, vì nguyện hạnh xưa kia thấy có lợi lạc cho tất cả hữu tình mà sinh khởi. Giả sử chấp nhận như vậy thì có gì trái ngược nhau? Nhân quả khác loại lẽ nào không trái ngược nhau? Lại nữa, mỗi mỗi nhân sẽ sinh ra tất cả, tùy theo nhân dụng của đời kiếp sinh ra quả khác loại, kia đây cũng chấp nhận có gì trái ngược nhau? Như từ hữu lậu phát sinh vô lậu, chẳng phải căn sinh ra căn, chẳng phải thức sinh ra thức, không thể thấy nơi này thường sinh ra loại khác, tức là khiến cho mỗi mỗi đều sinh ra tất cả, cùng thấy cùng biết, không cần phải lấy làm thắc mắc, kia đây cũng có nên chẳng phải lỗi mền chuộng. Lại nữa, lực dụng của pháp thế tục khó suy nghĩ, không thể mỗi mỗi thắc mắc khiến cho như nhau, hiện thấy trái Mạt đạt na ở thế gian, và những vật khác có thể phát sinh các bệnh phong, nếu có người uống đúng liều đúng lúc thì trừ được các bệnh phong và không còn nhân của các bệnh khác, hạt Yết la na thì không như vậy, nên loại khác tuy cùng được sinh ra nhưng chẳng phải một nhân sinh ra tất cả quả. Lại nữa, nguyện hạnh vốn có cũng



chẳng điên đảo, vì thường hiểu rõ nghĩa thật của các pháp, đối với tất cả các pháp không hề chấp trước, có thể làm nhân sinh ra quả vô thượng diệu. Tuy tiếp tục phát tâm khởi lên các thắng hạnh, cầu quả vô thượng, lợi lạc hữu tình, nhưng tựa như huyễn sư tạo ra các sự huyễn, hoàn toàn không có gì chấp trước, nên chẳng phải điên đảo. Lại nữa, như trước sẽ hỏi: Vì sao chắc chắn biết các pháp có thể mà y theo pháp chấp thể có thật thời? Nếu người kia trả lời: Vì tùy theo thể của pháp mà khởi tâm hiện thấy, sau xét kỹ lại có thể tự mình biết rõ, xưa kia mình đã từng trải qua cảnh giới như vậy. Nếu không có thể của pháp khởi tâm hiện thấy, về sau không cần xét kỹ như vậy, nên chắc chắn biết là các pháp có thể. Lại sẽ hỏi người kia: Lúc xét kỹ lại là có thể của pháp, có thể hiện thấy hay không? Người kia trả lời: Không. Vì sao? Vì sinh rồi liền diệt, pháp thể kia vào lúc này không hề hiện thấy. Nghĩa là không thấy gì mà sinh ra ở cái thấy. Lại sẽ hỏi người kia: Trước lúc xét kỹ lại tâm hiện thấy sẽ có thể trở lại nhớ mình ngày xưa đã thấy cảnh như vậy? Người kia trả lời: Không như vậy, thế là vì sao? Vì các pháp quá khứ không thể trở lại, nên tâm không trở lại. Nghĩa là tâm không có khả năng trở lại quá khứ cho đến hiện tại, nếu vậy lúc này do ai xét kỹ mà có thể chắc chắn biết các pháp có thể? Người kia trả lời: Do niệm, vì sao như vậy? Do cần phải nương vào hiện thấy sau đó mới có niệm, chẳng phải pháp thể không có mà có thể có hiện thấy, do đó biết chắc chắn các pháp có thể. Ở đây chỉ có ngôn từ mà không có nghĩa thật. Vì sao? Vì tất cả ức niệm chỉ duyên với hữu danh mà khởi cảnh không thật, do đó ức niệm chỉ duyên với cảnh hư vọng, nên chỉ có ức niệm hư giả của thế tục gọi là sinh. Nghĩa là ở nơi cảnh giới hư vọng chẳng phải có, như đối với cảnh tượng trước mắt ghi nhớ rõ ràng, nên gọi là ức niệm, thật sự không có dụng, thể mà điên đảo hiện bày các tướng, do đó gọi là phi hữu, cảnh giới hư vọng vì thế mà không nên tùy theo thấy hư vọng mà suy nghĩ lường xét các pháp cho thật có thể.

Lại nữa, trên đây ông đã nói: Cần phải nương vào hiện thấy sau đó mới có niệm, chẳng phải pháp thể không có mà có thể có hiện thấy, điều này cũng không đúng, trước đây đã nói sơ lược, vì thấy chẳng thật, chủ thể nhận thấy và đối tượng được nhận thấy đều không vốn có, nên không thể dùng hiện thấy các pháp có thể đó. Trước đây tuy nói sơ lược nhưng chưa biện giải rộng ra, tại sao chắc chắn biết các pháp chẳng phải có? Các chỗ chấp về có (chấp hữu) sơ lược có hai loại: Một là vô vi, hai là hữu vi. Vô vi là thường còn, trước kia đã phá bỏ nhiều. Nói là nếu có dụng thường sinh ra các pháp, sẽ như hữu vi chẳng phải là thể vô

vi, nếu không có dụng không thể sinh ra các pháp, sẽ như sừng thỏ. Thể đó là không hữu vi có hai loại, đó là quá khứ hữu và vị lai hữu. Quá khứ vị lai như trước đã hiện giải, nghĩa là đã từng có chẳng phải là thể hiện có, nếu thể hiện có sẽ gọi là hiện tại. Nếu nói vô dụng, nên chẳng phải là hiện tại, đã hiện có thể, tại sao vô dụng? Nếu nói dụng đó chắc chắc nhờ vào duyên, nên chẳng phải thường có (hằng hữu) ấy, thì dụng có thể vô thường, thể không nhờ vào duyên nên sẽ là thường trụ. Nếu nói thể này luôn luôn phát khởi đối với dụng, nên dụng chẳng phải thường còn, thể cũng vô thường, thế thì thể này luôn luôn phát khởi đối với dụng, nên dụng tạm thời mà có, Thể chẳng Phải thường có. Lại nữa, nếu thể hữu vi luôn là có mà thường khởi dụng, nên chẳng phải vô vi, thể của những hư không cũng chấp nhận là hằng hữu, sao không khởi dụng mà gọi là hữu vi? Vô vi hằng hữu nên không khởi dụng, hữu vi khởi dụng làm sao hằng hữu? Lại nữa, thể quá khứ chắc chắn chẳng hiện hữu, nên gọi là đã diệt, nên thuộc về quá khứ, như dụng quá khứ. Thể của đời vị lai cũng chẳng hiện hữu, nên gọi là chưa sinh, nên thuộc về vị lai, như dụng vị lai. Nếu nói thể của quá khứ vị lai tuy là có nhưng không gọi là hiện hữu vì chẳng phải hiện tại, lập nên tỷ lượng thì lập đã thành tựu. Lý này không đúng. Ông lập thể ba đời chẳng phải vốn không mà nay có, cũng chẳng phải vốn có mà nay không, tất cả chẳng phải có, như vốn chấp không nên gọi là hiện hữu, chẳng phải thuộc về đời hiện tại nên gọi là hiện hữu. Tôi nay ngăn chặn phá bỏ hằng hữu hiện tiền, nên tỷ lượng chẳng phải lập đã thành. Nếu ông không chấp nhận hai đời quá khứ vị lai hiện hữu thế đó, thì sẽ như dụng trước sau là không, thể chẳng thường có thế thì tất cả pháp hữu vi, hoặc là thể hoặc là dụng đều cần đến nhiều duyên. Vốn không mà nay có, vốn có mà nay không, thì đánh mất tông của ông là pháp thể thường có. Nếu nói thể của quá khứ vị lai hiện hữu, vì thuộc về đời kiếp, giống như hiện tại, lý cũng không đúng. Ông chấp nhận dụng của quá khứ vị lai chẳng phải hiện hữu, là thuộc về đời kiếp, thì tỷ lượng lập nên có sai lầm không biết. Nếu nói thể của quá khứ vị lai là thật có, vì thuộc về đời kiếp, như là hiện tại, lý cũng không đúng. Nếu y theo nghĩa thì tôi chủ trương (Tông) là hiện tại, cũng chẳng phải thật có thì dụ không đồng. Nếu theo dụng của thế tục thì các loại bình chạ là thuộc về đời kiếp nhưng chẳng phải thật có, thì tỷ lượng lập nên có sai lầm không biết. Nếu nói thể của quá khứ vị lai là thật có, còn lại chẳng phải thật có, vì không thuộc về đời kiếp, như cùng biết thật có pháp ấy, điều này cũng không đúng. Nếu dựa theo thẳng nghĩa thì không đồng pháp dụ, nếu dựa theo thế tục thì lập nên đã

thành, tôi chủ trương cũng chấp nhận quá khứ vị lai đã từng là thật có. Lại nữa, như cùng biết pháp thật của thế tục, còn lại chẳng phải thật có, vì không thuộc về đời kiếp sẽ chẳng phải là thể quá khứ vị lai thật có hiện hữu, các loại nư vậy có nhiều điều trái ngược nhau. Lại nữa, thể của quá khứ vị lai chẳng phải hiện hữu thật có, pháp còn lại thật có, vì không thuộc về đời kiếp, như cùng biết pháp chẳng phải thật có, các loại tỷ lượng như vậy rất nhiều. Vì thế quá khứ vị lai chẳng phải thể hiện hữu, chỉ y theo hiện tại kiến lập giả danh. Nghĩa là tâm hiện tại duyên với pháp đã từng nhận chịu tựa như pháp kia cùng hiện bày mượn nói là quá khứ vị lai, thật ra chẳng phải là quá khứ vị lai. Do quá khứ vị lai này cùng chấp nhận là pháp chẳng phải là hiện tại có thể thật. Tự tông vốn chấp nhận vì thuộc về đời kiếp, giống như hiện tại lập nên nhiều quá khứ. Vị lai có thể như hiện tại ấy, đều đồng với ngoại đạo Số luận vốn cho thể, tự tánh thường còn, dụng có bắt đầu và kết thúc. Kia đã có sai lầm, đây cũng sẽ như vậy, nên tự xưng là đệ tử của Phật, cần phải xả bỏ chấp ấy. Các pháp hiện tại tuy là thế tục có nhưng chẳng phải thắng nghĩa. Vì sao như vậy? Vì nếu thắng nghĩa có, thì sẽ không nhờ vào duyên, đã cần đến duyên sinh thì giống như sự huyễn, làm sao có thể nói là chân thật có? Lại nữa, pháp hiện tại có sinh có diệt, giống như huyễn hóa, tại sao thật có? Nếu pháp hiện tại là thật có, sẽ như chấp tánh của hư không, không sinh không diệt, lẽ nào gọi là hiện tại? Lại nữa, pháp hiện tại đã sinh chưa diệt, hai phần hợp lại mà thành, đã sinh chờ đến vị lai, chưa diệt chờ đến quá khứ, nên chờ đợi nhau mà tồn tại, thể chẳng phải thật có, như những sự thô tế, bao gồm phi pháp - pháp thật hòa hợp mà thành, như những cây rừng, tại sao thật có? Lại nữa, đối với hiện tại trên mỗi mỗi pháp có nhiều chủng tánh, làm sao thật có nghĩa là mỗi mỗi pháp đều có uẩn tánh, xứ tánh, giới tánh, hữu lậu vô lậu thế gian, xuất thế gian, sắc tâm, các tánh có vô lượng chủng loại, ở trong các tánh ai thật ai giả? Không thể nói: Các tánh như vậy là nghĩa sai biệt cùng dựa theo một thể, ngoài các tánh này ra lại có thể gì? Cũng không thể nói: Một tánh là thể tánh còn lại là nghĩa, cùng gọi là tánh không có gì sai biệt, tại sao một thể mà có tánh khác đều là nghĩa? Cũng không thể nói: Các tánh như vậy là tên gọi khác nhau nhưng nghĩa đó là một. Nếu vậy không đúng vì sinh khác với hành giả. Cũng không thể nói: Hành giả sai biệt chỉ duyên với tên gọi đó, các loại hành giả như khổ - vô thường... đều duyên với nghĩa ấy. Cho nên thể của mỗi mỗi pháp hữu vi đều là dụng vô lượng tánh tướng mà hợp thành, như những nhà cửa, rừng cây chẳng phải chân thật là có, chỉ dựa

theo thế tục nói có thể thật. Nếu nói các tánh đều là cộng tướng vì có thể nói, như quân lính, rừng cây, là giả chẳng phải thật, đạt được tỷ lượng, tự tướng là thật, đạt được hiện lượng. Đã nói là thật, tướng đó như thế nào đạt được hiện lượng, tại sao có thể nói? Nếu không thể nói, làm sao nói là thật? Nếu có thể nói thật, tức là sẽ có thể nói, tại sao tự tướng là không thể nói. Nếu nói tự tướng giả thuyết là thật, không phải là chân thật, thế thì tất cả hoặc là giả hoặc là thật, đều dựa theo giả tướng của thế tục mà nêu bày, sao các ông cứ nhất định chấp các pháp đều có thể thật? Nếu tất cả các pháp đều chẳng phải thật có, làm sao hiện tiền có thể thấy rõ ràng? Hình ảnh trong gương, ánh trăng trong nước, thành quách của Kiên-đạt-phước, cảnh trong mộng, việc huyền ảo, vầng trăng thứ hai... có thể thấy rõ ràng, lẽ nào thật có chẳng? Có thấy của thế gian đều không có thật, tại sao dùng cái thấy chứng pháp là thật? Lúc giác ngộ nhìn thấy tất cả chẳng phải chân, là thức nơi đối tượng duyên như cái thấy trong mộng, tâm mộng nhìn thấy chắc chắn chẳng phải chân, thức loạn duyên theo như vầng trăng thứ hai. Như vậy tuy không có pháp thể chân thật, nhưng có thể làm cảnh sinh tâm hiện thấy, nhân đó xoay vầng phát sinh ức niệm, trước sau cùng duyên chẳng phải cảnh có thật, nên không thể vì sinh ức niệm mà chứng pháp là chân. Pháp đã chẳng phải chân, thời làm thế nào thật? Nếu duyên theo cảnh hư vọng sinh ra cái thấy điên đảo, cảnh có thể là hư giả, thấy sẽ là chân thật, cảnh đã hư giả, thấy làm sao chân thật? Như ở trong mộng, nghĩa là các căn, thức duyên với các sắc, cảnh, lúc tỉnh giấc biết hai việc kia đều là không, cảnh hư vọng tâm điên đảo lại cũng như vậy, phạm phu ngu tối cho là có, Thánh giả siêu phàm biết là không, tâm và cảnh có điên đảo cả hai loại đều hư giả, tâm và cảnh không điên đảo đều là chân thật. Thế tục có thể vậy, thắng nghĩa không phải thế, vì trong thắng nghĩa dứt tuyệt tâm - ngôn. Nếu đối với thắng nghĩa tâm - ngôn dứt tuyệt ấy, tại sao kể ra tâm cảnh là hư giả? Vì phá chấp là thật, nên tạm thời nói là hư, thật chấp nếu trừ sạch thì hư cũng không có. Hoặc là thật hoặc là hư đều là trừ bỏ chấp trước, dựa theo thế tục mà nói, chứ chẳng phải dựa vào thắng nghĩa. Thắng nghĩa để nói cũng là giả lập, vì đánh đổ thế tục nên giải thích chẳng phải nhất định là có, tâm - cảnh hiện thấy có thể nói là không, cảnh tâm ức niệm vì sao chẳng phải có, hiện thấy còn là không, ức niệm lẽ nào có? Nếu tất cả các pháp đều chẳng phải thật có, tại sao thế gian hiện tại tạo các thiện ác? Nếu không có thiện ác thì khổ lạc cũng không, thế thì chối bỏ không tất cả nhân quả. Nếu chối bỏ nhân quả tức là tà kiến, lẽ nào không kinh sợ tội

lỗi tà kiến này chăng? Kỳ lạ thay thế gian ngu si khó thức tỉnh, chỉ biết sợ hãi tội lỗi mà không biết nhân của tội lỗi! Tất cả thiện ác - khổ lạc

- nhân quả, thế tục đều có, trong thắng nghĩa không, tôi dựa theo thắng nghĩa nói không thể đạt được, không chối bỏ thế tục sao thành tà kiến. Ở trong thế tục chấp có thắng nghĩa, không phù hợp với chánh lý, thì là tà kiến. Nay ở trong này vì phá cái chấp về thời, lược nói về các pháp thế tục có chân thật không, nghĩa đó hư thật nghiên cứu đúng sai, ở trong phẩm sau sẽ phân biệt rộng. Đã sơ lược thành lập nghĩa thật trung đạo, lìa xa hai biên, tất cả những bậc thông tuệ và những ai yêu thích thắng nghĩa nên tinh cần tu học. Nghĩa là tà chấp nhị biên thường - vô thường, như thứ tự đó, lược phá cần phải biết!

