

# BÁCH LUẬN SỞ

## QUYỂN TRUNG (Phần 1)

### PHẨM THỨ HAI: PHÁ THẦN

Trong thể của luận Phá Tà Quy Chánh, gồm có hai môn. Từ trên đây nói về môn giáo xả dần của Phật, nói về hiển chánh. Chương sau đây đã kết thúc, nay là chương hai, là nói về môn Phá tà.

Chương trước, xả dần, hoặc hai, hoặc ba. Nói hai, là trước xả tội, kế là xả phước. Nói ba là:

1/ Xả tội.

2/ Xả phước.

3/ Nói về trí tuệ có thể xả “vô tướng”, đều là thứ lớp từ cạn tới sâu. Nay môn phá tà đối với môn trước vừa hai, vừa ba. Nói hai là: Phá thần, Phá pháp.

Nói ba là: phá thần, phá pháp và phá không. Đủ như trước nói. 1/

Sở dĩ trước phá thần, vì Đại phẩm (Bát nhã) chép: - Thí như ngã kiến gồm sáu mươi hai kiến. Vì có kiến, nên có ái. Vì ái, kiến nên có nghiệp, vì nghiệp nên có sinh, già, bệnh, chết thì đủ biết “Thần” là gốc của mọi kiến chấp.

Nay muốn đốn kiến kia sao cho nhánh nhóc tự nghiêng gãy đổ nên đầu tiên là phá “thần”. Vì thế dưới đây nói rằng xả ngã như thế, gọi là được giải thoát.

2/ Phái Tăng-khư, Vệ-thế vì là tông của ngoại đạo thịnh hành ở Thiên Trúc. Kinh của Tăng-khư gồm mười muôn bài kệ, với hai mươi lăm đế làm tông chỉ, lấy “Thần” làm chủ Đế. Kinh của Vệ-thế-sư cũng mười muôn bài kệ, dùng sáu đế làm tông chỉ, cũng lấy Thần làm chủ Đế.

Nay, đả phá chủ Đế kia, thì pháp khác tự sụp đổ.

3/ Tìm tội quán môn theo từng cấp dần dần của đại thừa, Tiểu, trước hết phải nói về “sinh không”, về sau được “pháp không”.

Nay nói phá “thần” tức là “sinh không”, về sau loại trừ “một”,

“khác” là “pháp không”.

Hỏi: Vì sao trước nói “sinh không”, sau nói “pháp không”?

Đáp: Vì “sinh không” dễ được nên cạn, vì “pháp không” khó thành, nên sâu. Vì sao? Vì năm căn của chúng sinh chấp lấy “sinh không” chẳng được, chỉ vì phàm phu này hy vọng là “có”. Cho nên dễ phá. Các pháp là mắt thấy, tai nghe, tức sự là “có”. Pháp này thì khó phá nên “pháp không” là sâu. Nhưng “không” chẳng có cạn sâu, chỉ y cứ vào “sở không” để làm thứ bậc.

Hỏi: Vì sao kể là xả tội, phước lại nói phá thân?

Đáp: Đại khái có năm ý. Nếu nói theo khách, chủ thì trên đây là Đề-bà lên tòa nói về hai xả. Nghĩa mà ngoại đạo nói là câu vặn hỏi về “không” thì không đáp; đáp về “không” thì chẳng lấp bít, kể cả ngoại đạo trái lại phơi bày ra sự tệ hại của họ.

1/ Nay, là hai, ngoại đạo lên tòa lập ra pháp “Thần”, mà Đề-bà luận về nghĩa, thì không có mối nghi nào không tiêu diệt, không có tà nào không khuất phục. Đó là lý do có chương này.

2/ Chư Phật, Bồ-tát ra đời vì muốn cho chúng sinh được giải thoát, nhưng sự trói buộc của chúng sinh, gồm có hai thứ: nghiệp trói buộc, và phiền não trói buộc.

Chương trên, là xả tội, phước, nhằm cởi mở nghiệp trói buộc kia. Nay nói phá “thần”, nhằm cởi mở sự trói buộc của phiền não. Thân kiến trong phiền não là gốc, nên trước là phá “thần”.

3/ Vì thành lập nghĩa xả ở trước, người ngoài nói rằng tội phước là điều mà thần làm ra. Thần là người năng tạo ra tội, phước. Đã có người “năng tạo”, không lẽ không có pháp “được tạo”, cho nên môn trước, xả tội, phước, nói không có pháp “được tạo”.

Nay phẩm Phá thần, nói không có người “năng tạo”. “Nhân”, “pháp” đã “không”, nghĩa “xả” mới thành, cho nên có phẩm này.

4/ Nhân nói, thứ lớp sanh. Cuối phẩm trên nói rằng “Vô tướng” là trên hết. Ngoại đạo không nhận lời nói này, cho nên lập ra pháp có thần.

Nay phá chấp thần đó thì thành lập “vô tướng”, ở trước, cho nên có phẩm này.

5/ Luận chủ vì muốn giải thích khắp kinh của Đại thừa, Tiểu thừa nên phá “ngã”, nói nghĩa “vô ngã” nên có phẩm này.

Hỏi: Đúng ra, luận này nên giải thích “vô ngã” của Đại thừa, sao cũng giải thích Tiểu Thừa?

Đáp: Vì ngoại đạo gây trở ngại chung cho cả Đại thừa Tiểu thừa.

Nay phá chung, bày tỏ chung, chỉ lấy Đại thừa làm chánh. Chỉ hiểu thần có hai đạo trong ngoài. Ngoại đạo có bốn sư:

1/ Tăng-khư: chấp “Thần” và “Giác” là “một”.

2/ Vệ-thế, nói “Thần” khác với “Giác”.

3/ Lặc-Sa-Bà chấp “thần” với “Giác” “vừa một”, “vừa khác”.

4/ Nhã-Đề Tử chấp “Thần”, và “Giác” “chẳng phải một”, “chẳng phải khác”. Nội đạo chấp thần cũng có bốn sư:

1/ Trang Nghiêm nói: Nương vào thần mà có thể, có dụng, có tên.

2/ Quang Trạch nêu thần có tên, không có thể, không có dụng.

3/ Sư Khai Thiện nói rằng thần có tên, có dụng, mà không có thể.

4/ Độc Tử chấp có thể, dụng của thần mà không phải thuộc về “tức”, “liạ” cho nên thần ở thứ năm, không thể nói là ẩn giấu trong đó.

Hỏi: Bấy trong chín dòng phái ở đây, có lược nói về thần hay không?

Đáp: Chu, Khổng, Lão, Trang chỉ nói sự việc trong một đời, cũng không biện nói về thần, cho nên nói rằng nghĩa kinh cao mà chưa hiểu rõ, lý tinh thông mà vẫn còn tầm tối.

Hỏi: Chấp thần, trong ba tánh, thuộc về tánh nào?

Đáp: Người Số luận nói thân kiến là ẩn một vô ký, vì chấp có thần, không gây trở ngại cho thí, giới.

Bà-Sa nêu ra nghĩa Phật-đà Đề-bà rằng vì thần là gốc của mọi mê lầm (hoặc) nên chỉ là bất thiện.

Luận Câu-Xá nói “ngã” có hai thứ:

1/ “Ngã” Sinh đắc.

2/ “Ngã” Tà chấp.

“Ngã” sinh đắc, nghĩa là dòng chảy của hàm thức, đều có tâm ngã. Sinh mà liền được, gọi “ngã” sinh đắc. Ngã này tức là vô ký.

Nếu ngoại đạo chấp “ngã” “một”, “khác” thì gọi là bất thiện.

Hỏi: “Sở duyên” của ngã kiến là gì?

Đáp: Người của Tỳ-bà-xà-bà-đề nói không có “sở duyên”, vì “không” mà chấp là “có”, nên không có “sở duyên”.

Nhà bình luận rằng ngã kiến có “sở duyên”, nghĩa là “duyên” năm ấm. Duyên năm ấm cho là “ngã”, như cho rằng chiếc thuyền là người.

Hỏi: Trong hai mươi thân kiến, có bao nhiêu là ngã kiến, bao

nhiều là ngã sở kiến?

Đáp: Năm là thân kiến, mười lăm là ngã sở kiến. Như chấp sắc là “ngã”. Sắc khác với “ngã”, sắc thuộc về ngã, ngã ở trong sắc. Vì một ấm đều có bốn, nên năm ấm nói là hai mươi. Theo văn xuôi của Trung luận có một câu cho rằng sắc ở trong “ngã”.

Hỏi: Chỉ có hai mươi thân kiến, hay còn có kiến nào khác nữa không?

Đáp: Nói tóm tắt thì một ngã kiến. Dựa vào phần vị “ngã”, “ngã sở”, thì thành hai kiến, phần vị ba cõi thì ba kiến. Dựa vào phần vị địa thì có chín kiến. Địa cõi Dục, cho đến Phi tưởng, nên thành chín. Cho đến xứ phân biệt khởi, đại khái có ngã kiến chín trăm ba mươi sáu.

Hỏi: Có lúc nào chấp tổng thể của năm ấm là “ngã” không?

Đáp: Bà sa nêu ra hai giải thích:

1/ Không, nếu chấp sắc là “ngã”, thì thọ, v.v... còn lại là thuộc về “ngã sở”.

2/ Cũng có khi chấp cả năm ấm là “ngã”, như chấp nội nhập là “ngã”, thì chấp ngoại nhập là “ngã sở”. Chấp ngoại nhập là ngã, tức chấp nội nhập là ngã sở.

Hỏi: Có khi nào chấp vi trần là “ngã” hay không?

Đáp: Cũng có hai giải thích:

1/ Không.

2/ Cũng có khi chấp vi trần là “ngã”, nhà Bình luận theo giải thích đầu.

Hỏi: Tất cả chúng sinh chung một “ngã”, hay mỗi chúng sinh đều có “ngã” riêng ?

Đáp: Luận Kim Thất Thập nêu ra hai giải thích: có Luận sư nói tất cả chúng sinh đồng một “ngã”. Tăng-khư nói tất cả chúng sinh đều có một ngã riêng. Nếu tất cả mọi người cùng chung một ngã, thì một người sinh con, lẽ ra tất cả sinh, mà thật sự thì không phải như vậy, nên biết mỗi người đều có một ngã riêng.

Hỏi: Kinh rằng ngã kiến là gốc của sáu mươi hai kiến. Lại nói rằng biên kiến là gốc, quyết định thế nào?

Đáp: Năng sinh các kiến thì thân kiến là gốc. Giữ gìn, nuôi lớn, thì biên kiến là gốc.

Hỏi: Thế nào là thân kiến?

Đáp: Từ tự thân sinh, từ có thân sinh, không từ tha thân sinh, không từ không có thân sinh, nên gọi thân kiến.

Hỏi: Biên kiến cũng không từ tha thân sinh, cũng không từ không

có thân sinh, vì sao không gọi Thân kiến?

Đáp: Vì thân kiến đã thọ tên trước, biên kiến lại từ nghĩa riêng mà đặt tên.

Hỏi: A-tỳ-đàm v.v... rằng vì trong lìa “nhân”, cho nên “không”, vì không tự tại, cho nên “vô ngã”, với phá ngã của luận này có gì khác nhau không?

Đáp: Đồng nói không có tà ngã của ngoại đạo, không khác với chỗ này, nhưng Số luận phá “ngã” trụ nơi “vô ngã”. Luận này nói “ngã” đã không còn, thì “vô ngã” cũng bỏ, cho đến một trong năm quan điểm cũng không còn.

Lại, dù không có sở hữu, mà không có gì không hữu, cho nên nói đủ “ngã” và “vô ngã”. Như Trung luận nói Chư Phật hoặc nói “ngã”, hoặc nói “vô ngã”, trong thật tướng các pháp, chẳng phải ngã, chẳng phải vô ngã. Số luận thiếu thể, dụng này. Cho nên không đồng. Lại kinh Tịnh Danh nói đối với “ngã” không hai, là nghĩa “vô ngã”, cho nên “ngã” rõ ràng là “vô ngã”. Không hoại giả “ngã”, mà nói “vô ngã”. Số luận cũng không có ý này, cho nên không đồng nhau.

Hỏi: Nếu phá trừ tất cả ngã kinh Niết-bàn chép: “Ngã” là Phật tánh, cũng bị phá hay sao?

Đáp: Phật tánh không hề là “ngã”, “vô ngã”, cho đến bốn trường hợp, tất nhiên nói Phật tánh là chân ngã, cũng phải phá. Đây chỉ dứt trừ chấp trước, chứ thật sự không phá ngã Phật tánh. Lại phạm phu chấp ngã chân thật trong luống dối. Nhị thừa đã nghe nói không có “ngã” luống dối, cũng không có chân ngã Phật tánh, cho nên thành tám điên đảo. Luận này đã phá tan “ngã” luống dối của phạm phu, cũng không có “vô ngã” luống dối của Nhị thừa. “Ngã”, “vô ngã” này đều là đối tượng mà Phật tánh đã dứt trừ. Không có ngã kiến của “ngã” này mới được hiển hiện Phật tánh. Không phải “vô ngã” của “ngã” mà có “vô ngã” của “ngã”, mới tiện dụng.

Hỏi: Vì sao gọi Phật tánh là “ngã”?

Đáp: Phật tánh thì mọi bó buộc đều vắng lặng, các đức đều trọn vẹn, tự tại vô ngại, cho nên gọi là “ngã”.

Hỏi: Chỗ nào trong luận này phá “vô ngã” của Nhị thừa?

Đáp: Phẩm Phá Không, tức là phá ngã. Cho nên luận này bài bác phạm, quả Thánh, hiển bày trung đạo, sao cho tất cả chúng sinh đều thấy được Phật tánh.

Lại Số luận cho rằng Thân bị che chấp ở đây rất ráo là không, tâm “năng chấp” thì có pháp. Nay nói “năng chấp” như “sở chấp” kia, cho

nên Đại phẩm thường lấy mười sáu tri kiến để so sánh với muôn pháp như sắc, v.v...

Hỏi: Chỗ nào trong luận này có chân ngã Phật tánh ư?

Đáp: Luận này nói Trung đạo chẳng phải ngã, vô ngã. Trung đạo là Phật, cũng gọi Phật tánh, nên biết có chân ngã.

Trong phẩm này được chia làm sáu phần khác nhau:

1/ Ba sư đều lập có thần. Luận chủ đều phá.

2/ Người Tăng-khư nêu ra nghĩa luận, Luận chủ liền phá.

3/ Sư Vệ-thế nêu ra nghĩa luận, luận chủ phá ngay.

4/ Người Tăng-khư lại nêu ra nghĩa luận, luận chủ lại đả phá.

5/ Vệ-thế sư lại nêu ra nghĩa luận, luận chủ lại phá.

6/ Các ngoại đạo rối loạn nêu ra nghĩa bèo chữa, luận chủ phá rối loạn.

Dù có sáu chương, nhưng không ngoài chung và riêng:

1/ Chương đầu, đều lập, đều phá.

2/ Năm chương sau, lập riêng, phá riêng.

Sở dĩ nói chung, riêng là vì:

1/ Muốn bảo cho biết thứ lớp môn quán, như Trung luận trước phá cả bốn duyên, sau phá riêng.

2/ Trước nói về vô tướng, là phá chung các sư, cho nên các sư đều lập. Đã có lập chung, thì phải phá chung. Lập chung, phá chung thì thành hai khác nhau. Trước người ngoài lập chung, kể là nội giáo phá chung.

Y theo phần lập của người ngoài, lại có hai câu:

1/ Chẳng phải nội “không”.

2/ Lập ngoại “hữu”.

Không nên nói tất cả pháp “không”, nghĩa là chẳng phải “không” của luận chủ. Các pháp như thần, v.v... là “hữu”, nên lập “hữu” bên ngoài. Cũng là đem “hữu” để chứng nói giải thích chẳng phải “không”, đều là câu vặn hỏi luận chủ.

Đầu tiên Luận chủ nói về xả tội. Ngoại đạo đặt ra sáu câu vặn hỏi, kể là luận chủ nói xả phước, họ cũng đặt ra sáu câu vặn hỏi.

Trên nói “vô tướng”. Từ đây trở xuống, hoàn toàn là phẩm Phá không. Chín phẩm đều là lập “hữu” để phá “không” của Luận chủ.

Luận chủ phá “hữu” của ngoại đạo đều vì thành lập nghĩa “Vô tướng”. Phần chú thích có hai:

1/ Y theo gần, trước để, giải thích người ngoài lập “hữu”.

2/ Nói “không” là thế nào? Trở xuống, là giải thích chẳng phải

“không” của Luận chủ.

Giải thích trong lập “hữu”, trước là giải thích chung, tức nêu cả hai.

“Ca-tỳ-la nói v.v...” trở xuống, là thứ hai, giải thích riêng, tức giải thích cả hai.

Hỏi: Vì sao nói hai mươi lăm đế ư?

Đáp: Có hai nghĩa:

1/ Hai mươi lăm đế là “thần” thì, chung. Lại “thần” đứng đầu hai mươi lăm đế, thế nên nêu ra.

2/ Trong giải thích bốn kệ trên có đoạn nói các pháp như thần v.v... là có, nên hai mươi bốn đế tức là chủ Đế của các pháp, tức là thần, vì muốn cả hai giải thích pháp thần, cho nên mới nêu ra. Nêu hai mươi lăm đế có hai:

1/ Nêu cảnh của hai mươi lăm đế.

2/ Nói mê, ngộ thành giải “hoặc”.

Từ nói sơ sinh ra giác, nghĩa là nói sơ này có hai công dụng:

1/ Minh làm hai mươi lăm sơ.

2/ Từ nói đầu tiên sinh ra giác.

Thần đứng đầu, là giải thích chủ Đế có năm:

1/ Nói thần là chủ.

2/ Nêu ra tướng thần.

3/ Nói chỗ ở.

4/ Nói về thể của thần.

5/ Nói về dụng của thần.

Sở dĩ nói rộng về thần là vì thành lập phẩm Phá thần này.

Tướng thường, giác, nghĩa là người Tăng-khư cho rằng một thể của thần giác vì có thần, thì có giác, nên nói rằng tướng thường giác. Câu này nói về tướng thần.

Ở giữa là câu thứ ba, nói chỗ ở của thần, nghĩa là thường trú trong mười một căn, câu thứ tư, nói về thể của thần, vì không bị dời đổi bởi bốn tướng, nên nói là thường trụ.

Không hư, không hoại, là giải thích thành thường trụ, phân biệt khác với các căn.

Thâu nhận các pháp, là câu thứ năm, nói thần có dụng là thống lãnh, chế ngự.

Biết được trở xuống: từ trên đến đây là nói về cảnh, nay nói về mê, ngộ.

Sở dĩ nói về mê, ngộ là vì muốn tự lập, phá tha. Tự lập, nghĩa là

nói từ cảnh sinh trí đoạn sinh tử, chứng đắc Niết-bàn. Phá tha là luận chủ nói “không”, “vô tướng”, không có “nhân” “pháp”. Vì không có “pháp” nên về mê 24 đế kia. Vì không có “nhân” nên mê thần đế kia. Cho nên người ngoài cho là được giải thoát.

Nói luận chủ không là sinh tử, “Ưu-lâu-ca nói v.v...” trở xuống, là thứ hai, nghĩa của Xuất thế sự.

Hỏi: Sư ban đầu đã nói hai mươi lăm đế. Nay vì sao không nói sáu đế?

Đáp: Hai mươi lăm đế nói thần tử, chung. Nay vì phá thần, cho nên phải nêu. Sáu đế là nói chung pháp của thần, chứ không phải chính thức nói về thần, cho nên không nói.

Nay sư này chỉ nêu tướng, lập có thần. Đầu tiên lấy thân tướng để chứng nói có Thần.

Lại nữa, vì dục, sân v.v... trở xuống, là thứ hai, nêu tướng của tâm để chứng minh có thần. Lại trước nêu ngay tướng ngoài để chứng minh có thần. Nay nêu lên “năng y” để chứng nói có “sở y”.

Lại nói rằng “lại nữa v.v...” đây là nghĩa của Lặc-Sa-Bà. Nay cho là không đúng, như giải thích trước. Cho nên thần là thật có. Giải thích câu đầu của bốn kệ, bác bỏ “ba không” của Luận chủ, cho rằng luận chủ bác “có”, nói “không”, chính là vì chê bai chân đế kia, nên không được giải thoát.

Nội rằng v.v... trở xuống, là thứ hai, phá chung: nếu “có” mà nói là “không”, thì Luận chủ lẽ ra có lỗi, vì “không” mà nói “không”, cho nên không lỗi. Cũng như sừng thỏ thật ra “không” mà nói “không” cho nên không có lỗi.

Kế là trái với lời này, nếu “có” mà nói “có” thì ngoại đạo không có lỗi. Nay “không” mà nói “có”, nên là ác tà. Như không có sừng thỏ mà cho là có sừng thỏ, thì gọi là điên đảo.

Quán sát cho kỹ, thật sự không có Thần, nghĩa là luận chủ nói vì “không” mà nói “không”, cho nên không có lỗi, cho rằng người ngoài “không” mà nói “có”, cho nên có lỗi.

Người ngoài lại nói: “có” mà nói “có”, cho nên không lỗi, cho rằng Luận chủ “có” mà nói “không”, sở dĩ có lỗi. Như Trang, Chu cho rằng: - Kia, đây đều là một phải quấy. Cho nên câu này giải thích trạng thái lộn xộn của nội, ngoại. Nội đế vì quán sát “không” mà nói “không”, biết được ngoại “không” mà nói “có”. Ngoại đạo vì không quán sát kỹ nên “không” mà nói “có”, cho rằng nội “có” mà nói “không”.

Lại, các ngoại đạo khác lại tự phá lẫn nhau: Nếu lấy hơi thở ra



vào làm tướng của thần, thì từ đệ Tứ thiên trở lên, lẽ ra phải vô ngã, vì không có hơi thở ra vào.

Nếu lấy cử chỉ ngắm, nhìn và nháy mắt làm tướng của thần, thì mắt chữ thiên và mắt con cá không nháy, lẽ ra phải vô “ngã”. Lại nữa, chúng sinh cõi Vô Sắc và người không có mắt, lẽ ra đều vô ngã.

Nếu lấy mạng sống lâu làm tướng của ngã, thì ngoại đạo lấy hơi ấm, xúc giác làm mạng sống lâu. Nếu vậy thì trời nắng gắt, v.v... có xúc chạm, hơi ấm, lẽ ra cũng có ngã.

Người ngoài nói rằng v.v... trở xuống, là thứ hai, Tăng-khư lập nghĩa riêng, từ đầu đến cuối bảy phen: Năm pháp trước nói hai sau là nêu thí dụ.

Tăng-khư trước nói về nghĩa, gồm có ba ý:

1/ Thuật của đạo, trước là lưu hành ở đời.

2/ Người mê lầm thường cố chấp.

3/ Chấp “một” là đứng hàng đầu trong bốn trường hợp, vì thế Luận Thành Thật chép: Bốn chấp như “một” v.v... Đầu tiên cho rằng thật có Thần, đối với luận chủ, trên nói về nghĩa “không”, không có thần.

Ngoại đạo kia cho rằng Đê-bà vì lập “không”, nên tự lập nơi “hữu”. Đó là lý do nội, ngoại chấp chặt, chống đối lẫn nhau.

Lại nữa, trên đây Luận chủ vừa nói vì quán sát kỹ, nên “không” mà nói “không”. Người ngoài vì không quán sát kỹ nên “không” mà nói “có”. Người ngoài nay cũng nói rằng nội giáo vì không quán sát kỹ nên “có” mà nói “không”. Cho rằng ngã “không” mà nói “có”. Nay ta quán sát kỹ, biết nội giáo “có” mà nói “không”, chứ chẳng phải “không” mà nói “không”, tức nói ngã lập “có” mà nói “có”, chứ chẳng phải “không” mà nói “có”.

Như thuyết trong kinh Tăng-khư nói, nghĩa là dẫn kinh làm chứng cho thật có ở trên.

Tướng giác là thần, nghĩa là vì có giác biết thì gọi là Thần, như người chết, người gỗ không có giác biết, cho nên không có Thần.

Luận Câu-Xá nói trí là thể của “ngã”, chỉ có “ngã” tức là trí, chung quy thể, tướng là một nghĩa.

Nội rằng v.v... trở xuống, là thứ hai, trở ngại nhất định. Pháp luận nghĩa cần phải quyết định trước, vì quyết định trước nên mới có hai lần chịu khuất phục. Nhận lãnh nhất định thì có sự co rút lại trụ nơi tông. Như người ngoài kia chuyển đổi thì sẽ có lỗi trái tông.

Hỏi: Vì sao luận chủ y cứ riêng “một”, “khác” nhất định?

Đáp: Gồm có tám nghĩa:

1/ Biết sở lập của bốn ngoại đạo chính là y cứ “một”, “khác” “vừa một”, “vừa khác”. Vì cho nên y cứ “một”, “khác” để quyết định.

2/ “Một”, “khác” là gốc của mười bốn câu vận hỏi. Lại là gốc của 62 tà kiến. Nay vì muốn nhổ bỏ gốc kia, nên y cứ “một” “khác” để quyết định.

3/ Hai câu vận hỏi, “một”, “khác”, lời nói ấy rất rõ ràng, cho nên y cứ “một”, “khác” để quyết định tông nghĩa.

4/ Các Sư nội ngoại đều lập “một”, “khác” chẳng hạn như người Luận Thành Thật nói rằng Giả có tức thật, gọi là nghĩa “một”, giả có khác với thật, gọi là nghĩa “khác”. Nay vì muốn nghiên cứu khắp nội, ngoại nên dùng “một” “khác” để quyết định.

5/ Mượn “một”, “khác” của Thần giác là vì muốn phá khắp các pháp. Như tâm và khổ, vui, thiện, ác là “một” hay “khác”, hai đế chân, tục là một thể hay khác thể, Vọng tưởng và chân là “một” hay “khác”. Cho đến nhân quả là “một”, và “khác” của Tăng-Kỳ, thượng tọa, cho nên y cứ “một” “khác” để quyết định.

6/ “Một” “khác” này chẳng phải chỉ phá muôn pháp, theo chiều ngang mà còn dẹp bốn trường hợp theo chiều dọc. Như “một”, “khác” là gốc, hai thứ còn lại là ngọn. Ở gốc đã bị phá thì ngọn kia tự nghiêng đổ.

Lại nữa “vừa một” và “chẳng phải khác”, cũng thuộc về “một”. “Vừa khác” và “chẳng phải một”, cũng thuộc về “khác”, “Một” và “khác” đã phá rồi, bốn thứ còn lại sẽ nghiêng đổ.

7/ Câu vận hỏi “một” “khác”, rốt ráo không có đi suốt qua như lời đáp kia vậy, thì ở lời nói mà chịu khuất. Nếu không đáp, thì tự âm ừ (câm) chết đi được.

8/ “Một” “khác” cả hai quyết định thì sẽ rơi vào môn hai thua: Tăng-khư thọ “một”, gọi là thua tế. Nếu thay đổi lập trường (Tông) chấp “khác”, thì là lời nói trái, gọi là thua thô. Như Đức Phật khẳng định Trường trảo, Người ấy vì lợi căn nên như vừa nhắc thấy bóng roi, tự biết mình đã rơi vào sự thua thiệt, tâm ngạo mạn tiêu tan ngay tức khắc.

Nay Đề-bà quyết định nghĩa của ngoại đạo cũng đồng như vậy, chỉ vì họ không giác biết, nên cũng nhận lãnh nhất định.

Ngoại đạo nói rằng: - Thần, giác là “một”. Người bên ngoài sở dĩ nhận quyết định là vì từ kiếp sơ đến nay, họ đã kế thừa nhau để lập “một”, cho là hợp lý xứng cơ, cho nên thọ lãnh nhất định.

Lại, người có sở đắc, tâm họ có chỗ nương dựa, nói là có chỗ ở, tất

nhiên phải tạo ra một thứ hiểu biết, cho nên nhận lãnh nhất định.

Hỏi: Thần, giác đã là một, sao lại lập hai đế ?

Đáp: Người ngoài kia nói rằng: Thể “một”, nghĩa “khác”. Vì thể “một” nên tức “giác” là thần, thì thần là “giác”. Nghĩa “khác” nghĩa là thống lãnh, ngự trị là thần, phân biệt rõ gọi “giác”. Do như người Số luận cho rằng “khổ”, “tập” là nghĩa nhân, quả của một vật, vì phân tích ra nên nói là hai.

Nội giáo nói rằng nếu giác là tướng của thần, thì thần vô thường. Có năm câu vặn hỏi trong thường, vô thường:

1/ Do thần từ “giác”, vì “giác” vô thường nên thần cũng vô thường.

2/ Do “giác” từ thần, thể của thần đã thường, nên “giác” lẽ ra cũng thường.

3/ “Giác” vô thường, thần không vô thường, thì thần khác với “giác”.

4/ Thần thường, “giác” không thường, thì “giác” khác với thần.

5/ Muốn để cho thể của thần, giác là “một” mà không theo nhau, thì thần “giác” đều rơi vào hai tướng, nghĩa là “thường”, “vô thường”.

Hợp năm câu vặn hỏi này, dùng làm ba nạn:

1/ Hai câu vặn hỏi đầu, gọi là câu vặn hỏi trụ tông, được một nghĩa, mà thần thì rơi vào vô thường, còn “giác”, thì rơi vào thường.

2/ Kế đó, có hai câu vặn hỏi được thần thường, được “giác” vô thường, rơi vào nghĩa “khác” của thần, “giác”, trái khuất với tông.

3/ Được thần, “giác” là “một”, lại được thần thường, “giác” vô thường, mà rơi vào “vừa một”, “vừa khác”. Thần thường, “giác” vô thường thì rơi vào nghĩa “khác”. Thể thần “giác” “một” tức là nghĩa “một”.

Lại, hai cửa đầu được “một” tông, mất đi hai đế. Mất hai đế, nghĩa là thần, giác đều cùng vô thường, thì mất đi đế của thần, đều là thường thì mất đi đế của “giác”.

Hai câu vặn hỏi kế, được hai đế mà mất đi một tông. Một câu vặn hỏi sau, có đủ hai lỗi trước.

Văn luận chỉ đưa ra hai câu vặn hỏi:

1/ Thần vô thường.

2/ Thể không phải “một”.

Sở dĩ không có đem “giác” từ thần, là vì nếu lấy “giác” từ thần, tức là phá “giác”. Trong đây không phá “giác”, cho nên là không. Dưới đây, có hai tướng trong khắp, không khắp, văn này không có, lại là đơn

cử một để so sánh, về nghĩa có thể biết.

Nếu phá nghĩa xưa, xưa nói rằng Phật thường trụ chỉ là một viên trí mà dụng chiếu không đồng: biết màu xanh khác với màu vàng, chiếu chân, khác với tục. Nay hỏi dụng chiếu với thể là “một” hay “khác”. Nếu thể, và dụng là “một”, tại thể đã “một”, ở dụng cũng “một”, thì muôn dụng bèn là “một” dụng. Nếu có muôn dụng, thì lẽ ra có muôn thể.

Nếu thể, dụng là “khác”, thì thể thường, dụng lẽ ra chẳng phải thường.

Lại nghĩa xưa nói: “Tâm là thể, khổ, vui, giải, “hoặc” là dụng trong tâm.” Nay hỏi nếu thể, và dụng là “một”, thường có tâm, lẽ ra thường có giải “hoặc”, đã dứt “hoặc”, thì lẽ ra nên dứt tâm.

Nếu giải, “hoặc”, khổ, vui “khác” với tâm, thì “hoặc” lẽ ra tự “hoặc”, còn tâm thì không “hoặc” (mê lầm), giải cũng như thế. Lại hỏi chân, tục nếu là “một” thì lẽ ra đồng với thường, đồng với vô thường, đồng với nói, đồng với không nói. Chân, và tục nếu “khác”, thì tục ở ngoài chân, chân ở ngoài tục.

Chú thích nêu nóng là tướng lửa, nghĩa là trong bốn tông luận của Đề-bà, người Tăng-khư tự dẫn thí dụ này, nhằm chứng tỏ rằng thể, tướng của thần, giác là “một”. Nay ngài Thiên Thân dẫn sau.

Nay “giác” thật sự vô thường, nghĩa là có ba nghĩa chứng tỏ “giác” vô thường:

1/ Vì khổ, vui khác nhau, nên nói rằng vì mỗi tướng đều “khác”.

2/ “Giả” trái với ba duyên như thuận, v.v..., sanh nên nói rằng “vì thuộc về nhân duyên”.

3/ Vì rơi vào ba đời, nên nói rằng xưa “không”, nay “có”.

Người ngoài cho rằng vì bất sinh, nên thường, để bào chữa cho câu vặn hỏi vô thường của thần trên. Nếu thần mới sinh có thể là vô thường. Vì thần đã vốn có, cho nên là thường, vì thế hai mươi lăm đế nói rằng từ “nói sơ” sinh ra “giác”. “Giác” có ở sinh, cho nên vô thường. Không nói rằng vì sinh ra thần, nên thể của thần là thường. Đây chỉ là đáp câu vặn hỏi về tướng chung, cũng chưa rõ ràng.

Nội giáo nói rằng: nếu vậy, thì “giác” chẳng phải là tướng của thần.

Trong luận chủ đáp, y cứ vào hai đối để nạn:

1/ Bất bẽ thường, vô thường.

2/ Bất bẽ khắp, không khắp.

Nạn về thường, vô thường, như trên đã nói: Thần và giác nếu là

“một” thì vì “giác” vô thường, nên thân cũng vô thường. Đây là được tông mà rơi vào vô thường. Nay nói: nếu “giác” vô thường mà thân là thường, thì thân, và giác là “khác”. Đây là được thường mà mất đi “một”, cho nên hai câu vận hỏi trước, sau trong thường, vô thường, tới, lui, rơi vào thua thiệt.

Nay nói rằng “giác” chẳng phải tướng của thân, nghĩa là chẳng phải thể tướng.

Người Tăng-khư lập “giác” là thể, tướng của thân. Người Vệ-thế lập “giác” là tướng nêu của thân. Người Tăng-khư như lửa lấy nóng làm tướng. Người Vệ-thế như lửa lấy khói làm tướng, cho nên, nay nạn: “Giác” tự vô thường, thân tự là thường, thì “giác” không phải thể, tướng của thân, cho nên nói rằng: Nếu vậy, “giác” không phải là tướng của thân.

Lại nữa v.v... trở xuống, là thứ hai, y cứ môn khắp, không khắp, cũng có năm nạn:

1/ Do thân từ “giác”. Giác không khắp, thân cũng không khắp.

2/ Do “giác” từ thân. “Giác” với thân đều cùng khắp.

3/ Thân không từ “giác”, thì thân “khác” với “giác”.

4/ “Giác” không từ thân, thì “giác” khác với thân.

5/ Nếu muốn cho “một”, mà không từ tướng, thì sẽ rơi vào hai tướng khắp, không khắp.

Kế là lại hợp năm làm ba:

1/ Hai nạn được tông mà mất đi nghĩa thân, “giác”, khắp, không khắp,

2/ Hai vấn nạn đắc nghĩa thân giác khắp, không khắp mà mất một tông, thứ năm cũng đắc một tông, lại đắc nghĩa khắp, không khắp mà rơi vào “vừa một”, “vừa khác”.

3/ Vấn này chỉ có ba nạn:

1/ Được khắp, không khắp mà mất đi một tông.

2/ Được một tông mà mất đi nghĩa khắp, không khắp.

3/ Rơi vào “vừa một”, “vừa khác”.

Trong đôi thường, vô thường, trước lấy thân từ “giác”. Vì “giác” vô thường nên thân cũng vô thường.

Nay trong khắp, không khắp, vì sao không lấy thân từ “giác”, để cho thân lẽ ra không khắp?

Đáp: Trong hai câu vận hỏi thường, vô thường ở trên, nói thân thường, “giác” vô thường, thì sẽ rơi vào thể của thân, “giác” khác nhau.

Nay tiếp theo văn này, lại y cứ nghĩa khắp, không khắp để biểu hiện thể của thần, “giác” khác nhau, cho nên không được lấy thần theo “giác”. Nếu “giác” là tướng của thần thì nhắc lại chính là phá, không có việc đó, vì đều sai lầm. Chỗ “giác”, hành là “một”, nghĩa là chính thức phá. Chỉ có một đạo hành trong năm đạo. Một trần của giác nghiêng lệch trong sáu trần. Một thọ biến hành trong năm thọ, cho đến một xứ biến hành trong một thân, mà thần thì khắp sáu trần, năm đường, cho đến một thân, thì khắp, không khắp “khác” nhau, thể của thần, “giác” khác nhau. Vì lẽ đó nên “giác” không phải là thể, tướng của thần.

Trong chú thích, lấy “giác” từ thần ấy, đây là phá thể, vì trở thành thần, “giác” không là “một”. Lại nữa, thứ hai, là lấy thần từ “giác” để phá. Nếu quyết định nói thần và “giác” là một, thì thần với giác sẽ ngang nhau. “Giác” đã không khắp, thần cũng không khắp. Lời nạn này trái với trước, lại thành nhau: trước được khắp, không khắp, rơi vào thần, “giác” khác nhau. Nay được thần, “giác” là “một”, thì mất khắp, không khắp.

Chú thích rằng: Lửa không nhiệt thì không nóng. Nóng là tướng lửa, chỉ có ở nóng, không có ở không nóng. Thần lẽ ra cũng như vậy, chỉ có ở không khắp, không có ở khắp.

Lại nữa v.v... trở xuống, là thứ ba, phá hai tướng, sở dĩ có phá này là vì người ngoài muốn tránh hai câu vặn hỏi trước để lập hai nghĩa chung thành, đó là:

1/ Thể của “giác”, và thần là “một”.

2/ Thần khắp mà giác không khắp, cho nên nay tạo ra hai tướng để câu vặn hỏi:

- Nếu muốn cho thần khắp, “giác” có chỗ không khắp. Chỗ không khắp có thần. Thần đây thì không có giác, chỗ “giác” thì có thần, thần thì có “giác”. Nếu vậy, thần cũng “có” tướng “giác”, cũng “không” tướng “giác”. Ông không nên nói là thần chỉ lấy giác làm tướng.

Trên kia ông cũng không nên nói là thường “giác”, lúc nào cũng “giác”. Lại, thần lấy “giác” làm tướng, thì có “giác”, có “không giác”. Lửa lấy nóng làm tướng, lẽ ra có nóng, có không nóng. Nóng là thể tướng của lửa, không có nóng thì không có lửa.

“Giác” là thể, tướng của thần. Không có “giác” thì không có thần. Nếu chỗ không có “giác”, có thần, chỗ không có nóng, có lửa. Lại chỗ không có “giác” có thần, lẽ ra chỗ có “giác” không có thần. Lại chỗ không có “giác”, có thần, thì tất cả cỏ cây lẽ ra đều có thần. Nếu cỏ cây có thần, thì chúng sinh lẽ ra không có thần.

Lại, nếu thần có sự giác, bất giác, thì sẽ rơi vào “vừa một vừa khác”. Chỗ “giác” có thần, thì thần và “giác” là “một”. Chỗ không có “giác” có thần thì thần và giác “khác nhau”.

Hỏi: Hai nạn trong thường, vô thường, ba câu vặn hỏi khắp, không khắp, vì là câu vặn hỏi tán loạn, hay là theo thứ lớp?

Đáp: Đầu theo thứ lớp.

1/ Hai câu vặn hỏi trong thường, vô thường bị đẩy lui, tiếp với thường, vô thường trong khắp, không khắp. Ông không phải chỉ có thường khác với vô thường, mà còn có khắp khác với không khắp, nên có câu vặn hỏi thứ nhất.

2/ Kế là chứng nói nếu nói không khác thì thần đồng với “giác” không khắp.

3/ Nếu không đồng với “giác” không khắp, mà nói thần khắp, thì thần sẽ có hai tướng, cho nên cả năm câu vặn hỏi lần lượt tìm xét mà ra.

Người ngoài nói vì năng lực cùng khắp nên không có lỗi. Sức mạnh là lý, là thể, có lực dụng, có sự. Bởi vì “giác” có ở dụng, cho nên gọi là có sức.

Hỏi: Phân biệt rõ thể dụng của vật nào?

Đáp: Chính thức nói về thể, dụng của “giác”. Đại khái có hai nghĩa: sức mạnh và có sức mạnh.

Do sức mạnh “giác” với thần đều thường, đều khắp. Nếu có sức thì không khắp. Do sức “giác” và thần đều là thường, đều là khắp. Nếu có sức mạnh thì không khắp. Do sức lực “giác” và thần đều thường thì suốt qua năm câu vặn hỏi trong thường. Do sức “giác” và thần đều cùng khắp thì đi suốt qua năm câu vặn hỏi trong khắp. Cho nên sức thường, sức khắp, tránh khỏi mười câu vặn hỏi trên.

Nay tổng quát thường, khắp, tử, chung, đại khái có mười câu vặn hỏi. Trong nội thường của văn này có hai, trong khắp có ba, nên thành năm.

Suốt qua câu vặn hỏi thứ nhất rằng: Nếu “giác” là vô thường, thần là thường, thì có thể thần từ “giác”, để cho “giác” vô thường, thì thần vô thường. Nay sức mạnh “giác” đã thường, thần và “giác” “một”, thì “giác” thường, thần cũng thường; cho nên không có lỗi thần vô thường.

Suốt qua câu vặn hỏi thứ hai: Nếu thần là thường, “giác” là vô thường thì thể của thần, giác khác nhau. “Giác” không phải là tướng của thần.

Nay vì sức “giác” là thường, nên ở thần cũng thường. Vì thế thể của thần, và giác là “một”, không có lỗi “giác” chẳng phải tướng của thần.

Thông qua câu vặn hỏi thứ ba, nghĩa là nếu thần khắp, “giác” không khắp, thì thể của thần, và giác khác nhau. Giác chẳng phải tướng của thần. Do thần khắp, sức “giác” cũng khắp, cho nên “giác” là tướng của thần, không có lỗi “giác” không phải tướng của thần.

Thông qua câu vặn hỏi thứ tư, nếu “giác” không khắp, thần khắp, thì do thần từ “giác” nên “giác” không khắp, thì thần cũng không khắp. Nay sức “giác” khắp, do thần từ “giác” nên “giác” khắp, thì thần cũng khắp, nên không có lỗi không khắp.

Thông qua câu vặn hỏi thứ năm, nếu “giác” không khắp mà thần khắp, thì thần sẽ rơi vào chỗ “giác” thì “giác”, rơi vào chỗ “bất giác” thì “không giác”. Nay sức “giác” khắp, thần chỉ rơi vào chỗ “giác”, không rơi vào chỗ “không giác”, cho nên không có lỗi hai tướng.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo nói là “giác” và thần, đều là thường, đều cùng khắp?

Đáp: Vì ngoại đạo kia chấp thể của thần, và “giác” là “một”. Nghĩa thống nhất, ngự trị, nói là thần. Nghĩa phân biệt rõ thì nói là “giác”. Thần thống trị đã khắp cả năm đường, tức thần thống lãnh ngự trị này có “giác”, biết lý, cũng khắp năm đường.

Thần thống ngự, thể đã thường, lý hữu “giác” cũng thường. Cho nên thần đã khắp, thường, thì lý “giác” cũng khắp, thường.

Chú thích rằng có xứ “giác” dù không có dụng trong đây cũng có năng lực “giác”, đây là chỗ của lý “giác” khắp năm đường. Dù trong năm đường không có dụng của “giác” mà có thể của “giác”. Vì cho nên chẳng có lỗi không “giác”, đáp riêng câu vặn hỏi hai tướng sau cùng.

Do vì lý “giác” khắp nên thần thì khắp, “giác” không có bất giác. Đã suốt qua câu vặn hỏi trong thường, thì suốt qua đủ năm câu vặn hỏi. Đã đáp ba trong khắp, cũng đáp đủ năm trong khắp.

Nội giáo nói rằng không đúng là sức, “có” sức, vì không khác, nghĩa là sức, “có” sức là nạn nghĩa ngoài. Không khác, là trách. “Có”, “không” đều cùng không khác với năng lực “giác” đã khắp, năng lực “có” đã khắp. Đây là năng lực “có” không khác với “sức”. Đây cũng là do dụng đồng với thể. Thể khắp, dụng cũng khắp. Nếu “có” sức không khắp, “sức” cũng không khắp, đây là “sức” không khác với “có” sức, cũng là đem thể đồng với dụng. Dụng đã không khắp, thể cũng không khắp. Chỉ có hai thứ này, không còn có thể khắp, dụng không khắp thứ



ba. “có” sức không khắp, “sức” cũng không khắp thì “giác” trở thành không khắp, lại rơi vào trong năm câu vặn hỏi trong khắp.

Nếu “có” sức không khắp, thì “sức” cũng không khắp. “Giác” đã không khắp, thì “giác” vô thường, lại rơi vào năm câu vặn hỏi trong “thường”.

Nếu sức “khắp”, “thường” thì “có” sức cũng “khắp”, “thường” bèn tránh khỏi cả mười câu vặn hỏi, lẽ ra “giác” khắp nỗi khổ của sáu đường trong cùng một thời điểm, thì người Tăng-khư, ngay trong nói về thân phải đọa vào nỗi khổ nung đốt của địa ngục, thậm chí còn phải chịu khổ đói khát v.v... của ngục quỷ.

Lại nữa, “sức” không khác với “có” sức, nghĩa là “có” sức là sức của dụng hiện tại, là thể. Vì sao biết được? Người ngoài nói rằng: Vì “sức” “khắp”, cho nên biết “sức” là thể. Nay nói không khác, nghĩa là chỉ thấy “có” sức, thật ra không có sức khắp, chính là đã phá lời nói sức khắp kia.

Đã không có sức khắp, thì lấy gì khác với “có” sức, cho nên nói là không khác.

Chú thích rằng nếu có chỗ sức giác, thì đây là nêu nghĩa ngoài. Giác trong đây lẽ ra có dụng, chính là nói “có” sức không khác với sức.

“Mà không có dụng” là nói không có dụng giác trong năm đường. Đã không có dụng của giác, thì không có thể của giác. Cho nên ông nói là phi. Đây không phải năm đường kia mà ở chỗ không có dụng cũng có sức “giác”.

Nếu nói như thế trở xuống, lại lấy ý không phải, tức là nói chẳng thể “có” thể, mà không có dụng thứ ba.

Người ngoài nói rằng: Thể khắp, dụng không khắp, thể, dụng không đồng, không nên đem dụng đồng với thể để cho thể khắp, dụng không khắp. Cũng không nên lấy thể đồng với dụng, để cho chỗ không có dụng thì không có thể. Cho nên lấy ý để nạn.

“Chỉ có” là “ngữ”, là “tổng phi”. Không có dụng “giác” trong năm đường, mà có thể của giác. Vì có “ngữ” không có nghĩa, nên nói rằng là “chỉ”.

Người ngoài nói rằng vì nhân duyên hợp, nên sức “giác” có dụng, nghĩa là bào chữa câu vặn hỏi về sức trên với “có” sức không khác nhau.

Vì sức và thân ngang nhau, nên thân khắp, sức cũng khắp, vì không có “duyên” hợp khắp năm đường hợp nên có sức không khắp.

“Duyên” một chỗ hợp, thì một chỗ có dụng, vì “có” sức không khắp, cho nên sức khác với có sức.

Nội giáo rằng rơi vào tướng sinh, nghĩa là trước nói “giác” và thần ngang nhau, thần khắp, “giác” cũng khắp. Nay chứng tỏ rằng dụng nhờ “duyên” phát, thể lẽ ra cũng như vậy, cho nên nói rằng rơi vào tướng sinh.

Người ngoài cho rằng “như đèn”, nghĩa là “duyên” năng phát, dụng không có khả năng sinh ra thể. Như đèn soi tỏ vật, không thể trở thành vật. Như xưa, nói nghĩa vốn có, nhờ “duyên” được sáng tỏ, “duyên” không thể sinh.

Nội giáo nói rằng v.v... trở xuống, là nói năm trần hình thành chiếc bình. Nếu lúc không có đèn, thân xúc chạm cũng được. Lại có dụng của bình. Nếu khi nhân duyên chưa hợp, chấp lấy “giác” không được, cũng không có dụng. Vì hai nghĩa không đồng, nên không phải thí dụ.

Người ngoài cho rằng “như sắc”, nghĩa là trước kia, y cứ “năng liễu” làm dụ, nội giáo lấy “sở liễu” làm câu vặn hỏi. Nay bỏ đèn, y cứ “sắc” để chứng nói bình đủ một phần của năm sắc trần. Nếu đèn chưa soi, lấy sắc không được. Lại không có công dụng phát thức. Như “duyên” chưa hợp, lấy “giác” không được, lại không có công dụng của “giác”. Vì hai nghĩa hoàn toàn đồng nhau nên nói rằng “như sắc”. Hoặc nói là sắc trên vách, điều này cũng không có lỗi, chỉ y cứ sắc của bình là hơn.

Nội giáo nói rằng v.v... trở xuống, là ông bỏ bình, y cứ sắc, dù tránh khỏi lỗi trước nhưng vẫn còn mắc phải lỗi sau. Tuy nhiên màu sắc xanh, vàng lúc đèn chưa soi đến, tướng mạo chúng đã lộ rõ. “Giác” của ông lấy liễu biệt làm tướng. Lúc duyên chưa hợp, thì chưa thể phân biệt rõ, làm sao lại đem màu sắc đã rõ ràng để dụ cho “giác” chưa rõ ràng?

Hỏi: Vì sao phá đèn thì không có tu đố lộ, mà phá sắc thì có ư?

Đáp: Vì căn bản của ngoại đạo, đèn, màu sắc hợp thí dụ: đèn dụ cho “duyên”, còn sắc thí như “giác”. Đèn chưa soi rọi, sắc lấy sắc không được, cũng không có dụng phát thức. Nếu duyên chưa hợp, thì chấp lấy “giác” không được, “giác” cũng không có dụng, nhưng ngài Thiên Thân chia ra đèn, sắc bên ngoài để làm hai nghĩa bào chữa cho sinh.

Nội giáo cho rằng vì lý do phá đèn, nên phá đèn không có tu đố lộ. Hơn nữa, vì không có tướng nên trước nói liễu, không liễu khác nhau, do đó pháp, thí không đồng. Nay nói vì có tướng, không có tướng

khác nhau, nên pháp thí có khác nhau, cho nên lại phá.

Sắc ở đây có ba câu, “giác” cũng ba câu. Sắc ba câu là:

1/ Vì vô tướng nên tiêu biểu sắc là vô tướng, nói vì sắc không có tướng của người nhận biết, nên nói là vô tướng.

2/ Tướng của sắc không do người biết làm tướng của sắc, là câu thứ hai, giải thích về sắc vô tướng. Sắc tự nó có xanh, vàng làm tướng, không do người biết làm tướng.

3/ Cho nên v.v... trở xuống, là câu thứ ba, kết về vô tướng.

Vì sắc không do người nhận biết làm tướng, cho nên lúc người không nhận biết, vẫn thường có thể của sắc.

Ông biết là tướng của thân, nghĩa là tiêu biểu thân do nhận biết làm tướng. Không nên lấy chỗ không biết làm biết, câu thứ hai, quả người ngoài lúc chưa có nhận biết, đã có thể của “giác”, một nghĩa tri giác trong pháp của ông, nên người ngoài cho rằng lúc người không nhận biết đã có “giác”, tức là lúc không có nhận biết đã có nghĩa “giác”. Cho nên nay trách. “Biết” tức là “giác”. Nếu không có biết thì không có “giác”. Nếu có “giác” thì có “biết”, sao nói là lúc không có “biết”, là có “giác”? Nếu lúc không có “biết” mà có “giác” thì lẽ ra lúc không có “giác”, phải có “biết”. Hơn nữa, vì nghĩa “biết” và “giác” là một, nên không có “biết” thì không có “giác”. Không có “giác” tức không có thân, vì thân và “giác” là một thể.

Người ngoài nói Ưu-lâu-ca v.v... trở xuống, là thứ ba, nêu ra luận về nghĩa riêng. Luận sau của người ngoài kia gồm có năm nghĩa:

1/ Thuật đạo hưng thịnh sau.

2/ Lưu hành ở đời không hưng thịnh.

3/ Dựa vào bốn trường hợp “một” “khác” là nghĩa “khác” thứ hai, cho nên về sau mới nêu ra nói luận.

4/ Thấy nghĩa “một” có lỗi lầm, cho là “khác” không có lỗi.

5/ Thấy luận chủ mượn “khác” để phá “một”, rồi cho rằng “khác” có đạo lý, nên nêu ra nói luận.

Trước kia còn có đến năm lượt đều dẫn dụ để phân biệt rõ ràng về nghĩa. Ưu-lâu-ca nghĩa là Phật bảo. Đệ tử là Tăng bảo, tụng kinh của sư Vệ-thế, nghĩa là Pháp bảo.

Nói “biết” khác với “thần”, nghĩa là lập tông của mình. Ha-lê truyện chép: đệ tử của Ưu-lâu-ca tự xưng thầy của ta là Ưu-lâu-ca, nói tên kinh là Vệ-thế. Nhiều bài văn lấy sáu để làm chủ, phân biệt chỉ thú để nói “biết” khác với “thần”. Rằng, “nếu có thể bẻ cong được lời nói này của ta, thì ta xin chịu chém đầu để tạ lỗi”. Tương tự với đoạn văn

này.

Người kia lập “thần” khác với “biết”, nghĩa là đã xuất hiện sau Tăng-khư, thấy một tông có lỗi, do đó lập luận gọi là Vệ-thế sư. Vệ-thế sư gọi là “Thắng dị”, “khác” với Tăng-khư, vì hơn Tăng-khư, gọi là “Thắng dị”.

Cho nên thần thông rơi vào trong vô thường, nghĩa là Tăng-khư cho rằng “biết” và “thần” là “một”, cho nên “biết” vô thường, thì “thần” vô thường, “biết” không “khấp” thì thần không “khấp”. Thần đã thường, khấp thì “biết” cũng thường, khấp. Vì cho nên nay nói “biết” khác với “thần”. “Biết” tự vô thường, thần tự là thường.

Cũng không rơi vào không biết, nghĩa là giải thích chế phục nạn, nhằm ngăn ngừa Tăng-khư và Đề-bà. Vì sao “biết” “thần” kết hợp, nên như có trâu, nghĩa là y cứ “pháp thí dụ”, để giải thích “không biết” vừa nói trên.

“Thần” hợp với “biết”, “thần” được gọi là “biết”. Như người kết hợp với trâu, tên của người là có trâu. Trong giải thích, trước giải thích thí dụ, nghĩa là vì dựa theo văn gán.

Bốn hợp biết sinh, nghĩa là vì muốn nói rõ rằng thần được gọi là “biết”. Nội giáo nói tướng trâu trụ trong con trâu, chỉ cần phá cái tên “biết” mà thần kia tiếp nhận, thì tông “khác” tự nó tan rã, vì tướng sừng nhọn v.v... chỉ tồn tại ở con trâu, dù rằng kết hợp với con người, mà người không có tướng trâu.

Nếu vậy, thì dù thần kết hợp với “biết”, mà “biết lại trụ trong biết, thì thần chẳng phải “biết”. Chú thích rằng: “ông nói v.v...” trở xuống, là nói bốn hợp sinh ra “biết”.

“Biết” sinh thì biết trần, “biết” không sinh thì không biết trần. Đây là “biết” “năng biết”, chẳng phải thần biết. Thần biết của người ngoài đều lập. Luận chủ tóm lấy cái “biết” của thần kia, rồi thả cái “biết” của thần kia ra để nhận biết, dụ như lửa có thể đốt, nghĩa là trong thí dụ này có hai ý:

1/ Thành cái “biết” trước thì “năng biết”.

2/ Vì muốn phát khởi bào chữa sau.

Người ngoài nói rằng vì là pháp năng dùng. Đây là thí dụ đèn có công dụng. Trước nói người, trâu dù kết hợp, mà người không có tướng trâu. “Thần” và “biết” dù kết hợp, mà thần không có tướng “biết”. Ở đây có hai nghĩa:

1/ Nói thần có “biết”.

2/ Dụng “biết” mới biết.

Như người có tánh thấy, dùng đèn có thể thấy. Người tu theo Luận Thành Thật nói người giả ngự trị năm ấm, mà người không phải ấm. Ấm tự nó có thể biết, mà người không biết. Như thế hành tự khởi lên thiện ác, cũng không phải người khởi, mà nay nói rằng người khởi, là vì con người có công dụng ngự trị năm ấm, cho nên nói là người khởi.

Nội giáo nói không đúng. Vì “biết”, tức “năng biết” (chủ thể biết) là đả phá lời nói “năng dùng” ở trên. Chứng tỏ rằng thể của “biết” tự nó năng biết, không cần dụng của thần, cho nên thần không có khả năng dùng “biết”.

Nếu thần của ông có tánh biết bản chất biết, thì lẽ ra tự biết, đâu cần dùng cái khác. Trong lần trước, đã đoạt lấy cái “biết” của thần kia, nói “biết” tự “biết”. Nay đoạt lấy khả năng của thần kia để nói “biết” tự nó có thể biết. Nếu vậy, thì thể của thần chẳng “biết”, lại không có khả năng thì chỗ nào cũng có thần?

Về Thí dụ đèn là đúng, đây là phá thí dụ đèn kia. Thần dùng “biết” để biết. “Biết” có hai nghĩa:

- 1/ Thể là “biết”.
- 2/ Có “năng biết”.

Người dùng đèn để thấy, đèn không có hai nghĩa:

- 1/ Thể chẳng thấy.
- 2/ Không thể thấy.

Cho nên chẳng phải thí dụ. Lại mắt bị bóng tối ngăn che, nên không thể thấy, nhờ đèn phá tan bóng tối, mới thấy. Thần của ông vì bị cái gì che lấp, cho nên không biết, mà nhờ “biết” mới biết.

Chú thích rằng: - Nếu không biết sắc thì không gọi là “biết”, nghĩa là phá dùng tên để quyết định thể. “Biết” đã gọi là biết, thì lẽ ra có thể biết. Nếu không thể “biết”, thì không gọi “biết”. Cho nên nếu có khả năng “biết”, thì đâu cần công năng kia, nghĩa là trước kia, đoạt lấy cái biết của thần, và công năng của thần, nói “biết” có hai nghĩa. Nay nói “biết” hai nghĩa, nếu thần lại có hai nghĩa, thì không có dụng.

Người ngoài nói vì thân, ngựa kết hợp, nên thần là ngựa.

Trong lượt phá đầu tiên ở trên, người ngoài cho rằng: biết là tự biết, thần không biết. Kế là đoạt lấy, thần kia không có khả năng tự biết công năng của mình. Người ngoài nay bào chữa cả hai nghĩa:

1/ Nói thần ở trong ngựa, mà tên thần là ngựa. Như thần ở trong cái “biết”, tên thần là “biết”.

2/ Hình ngựa không thể biết, thần ngự trị mới có thể biết. Như biết không thể biết, thần ngự trị mới có thể biết, cho nên thần có biết, vừa

có khả năng thì cả hai nghĩa đều lập.

Hỏi: Thần, ngựa và người, trâu có khác nhau không?

Đáp: Vì hai hình người, trâu với hai thần nên xa. Nay thân hợp chung với thần, thì gần, lại bị trách ngược lại. Nội gia nếu “biết” thì tự biết không cần thần ngự trị, lẽ ra cũng hình ngựa tự có khả năng, không nhờ thần ngự trị.

Nội giáo nói thần trong thân chẳng phải ngựa, là nói người ngoại không biết ngựa. Thế gian lấy hình ngựa để làm ngựa, thật ra không lấy thần làm ngựa. Cho nên “biết” tự biết, thần rốt ráo chẳng “biết”. Lấy thần dụ cho thần thì rơi vào chỗ thua thiệt. Thần ngự trị nơi “biết”, thần ngự trị ở ngựa, hai thần không khác nhau. Thần trước chưa rõ, mà dẫn thần sau, đó là lấy lỗi để chứng cho lỗi, càng thêm lỗi. Cho nên rơi vào thua thiệt. Lại cái biết bị ngự trị, tức “biết”, tức năng hình sở ngự trị, không “biết” thì không có khả năng, đồng với thí dụ đèn ở trên.

Trước kia, dẫn chứng “không có biết”, nhằm bào chữa cho cái “biết”, đã do thua thiệt. Nay lại dẫn chứng, gọi là thua thiệt nặng.

Người ngoài nói rằng: Như màu đen chồng chất.

Hỏi: Màu đen chồng chất với thần, ngựa có gì khác nhau? Bỏ cả thần, ngựa để dẫn chứng màu đen chồng chất phải không?

Đáp: Lìa thần, có ngựa riêng, thế gian chạm hình ngựa để tạo nên con ngựa, không chạm thần làm ngựa. Sự chồng chất kết hợp với màu đen, chồng chất được gọi là đen, thế gian gọi là chồng chất đen, không thể nói là màu đen, tự màu đen mà chồng chất. Vì không đen nên khác với chồng chất trên.

Nội giáo nói: vậy thì không có thần, từ ba phen phá trên thần không có biết, không có khả năng, nghĩa là đoạt lấy hai nghĩa của thần.

Nay một phen này bùng ra: “Nếu thần của ông là năng là biết, thì thành cái “biết”, không còn có thần. Vì sao? Vì “biết” là “biết”, lại là “năng”. Nếu thần là “biết”, cũng là “năng” thì thần này liền thành biết, sẽ không có thần nữa. Cho nên nói rằng nếu như vậy sẽ không có thần. Lại biết là “năng”, là “biết”. “Biết” ấy đã không phải thần, thần là “biết”, là “năng” cũng chẳng phải thần. Cho nên nói rằng nếu vậy sẽ không có thần.

Lại đều nói rằng thể của thần chẳng phải “biết”, vì hợp với biết nên tên của thần là biết, nghĩa là thể của “biết” không phải là thần. Nếu thần không phải hợp với thần, thì lẽ ra gọi chẳng phải thần, cho nên nói rằng nếu như vậy, thì sẽ không có thần.

Lại đều là thần, vốn chẳng phải “như”. Vì hợp với “biết” nên từ tên “biết” mà “biết”. Thể của “biết” là vô thường, thần hợp với vô thường, thần gọi là vô thường. Thần hợp với không khắp, lẽ ra gọi là không khắp. Hòa hợp với nhiều, lẽ ra gọi là nhiều. Nếu vô thường không khắp, kể cả nhiều, thì sẽ không có thần. Lại “biết” là “năng” là “tri”. Nếu thần không có “năng”, không có “tri” thì sẽ không khác gì với cỏ, cây, không có khác với hư không.

Lại không có thần. Lại trái lại đều là thần, ông lấy có “biết”, có “năng”, gọi là Thần, biết đủ hai thứ này, thì lẽ ra là Thần. Thần có đủ hai thứ này, thần lẽ ra gọi là “biết”.

Chú thích có ba thứ nạn:

1/ Giải thích nạn không có thần.

2/ “Nếu vì hợp với cái khác v.v...” trở xuống, là thứ hai, lẫn nhau từ đều. Nếu thần từ tên “biết”, mà biết thì “biết” cũng sẽ từ tên thần, gọi thần. Nếu “biết” hợp với thần, không từ tên thần mà gọi là thần, thì thần sẽ hợp với biết, cũng không từ biết mà gọi là biết.

3/ Phá trái với kinh. Nói sự chông chất của người ngoài kết hợp với màu đen (ác) thì là đen, sẽ trái với dựa vào hai nghĩa của luận chủ.

Người ngoài nói “như có cây gậy”, đây là bào chữa ba nạn trên, chung cho câu vặn hỏi thứ nhất về không có thần rằng:

- Người dù kết hợp với gậy, gọi là có gậy, chứ chẳng phải không có người. Thần dù hợp với “biết”, tên thần gọi là biết nhưng chẳng phải không có thần. Thông qua thứ hai, câu vặn hỏi về “từ” lẫn nhau rằng:

- Người dù kết hợp với gậy, chỉ được gọi là người có gậy, không được kết hợp gậy với người, tên gậy có người, vì người có thể ngự trị gậy, chứ không phải gậy ngự trị người. Như thế, thần hợp với “biết”, thần gọi là “biết”, không được “biết” hợp với thần, “biết” gọi là thần, vì thần ngự trị “biết”, chẳng phải biết chế ngự thần.

Thông qua câu vặn hỏi thứ ba rằng:

- Người, gậy dù kết hợp, nhưng người không làm gậy, nương theo chủ dù hợp với chủ, nhưng không phải chỗ nương dựa.

Hỏi: Người, gậy, với người, trâu, việc này có gì khác nhau không?

Đáp: Về tông chỉ lớn thì đồng, chỉ về ý sau này thì có khác nhau: người, trâu là nói sự “kết hợp” kia, còn người, gậy là nói sự lìa kia.

Trước là nói hợp, nghĩa là người hợp với trâu, tên người có trâu. Thần hợp với “biết”, tên thần có “biết”. Nay là nói lìa, nghĩa là người hợp với gậy, dù gọi có gậy, nhưng người không phải gậy, cũng như thần

hợp với “biết”, dù gọi là “biết” nhưng thần không phải biết.

Lại ở trên, chỉ vì ngăn ngừa về câu vặn hỏi người khác để lập tông nghĩa của mình. Nay cũng lập tông nghĩa, lại chung cho cả ba câu vặn hỏi, cho nên khác nhau.

Trong chú thích, y cứ người hợp với gậy có hai câu. Gậy hợp với người cũng có hai câu. Áp dụng một bỏ ba trong bốn trường hợp: “người hợp với gậy, tên người có gậy”, là dùng câu này.

Không được nói rằng “người là gậy”, là bỏ đi câu này. Hai câu gậy hợp với người đều không dụng, bởi vì gậy hợp với người, không gọi có người, cũng không gọi người. Cho nên trong bốn trường hợp, lập một, bỏ ba. Lập một chính là tông nghĩa, bỏ ba, là chung cho cả ba câu vặn hỏi trước.

Nội giáo nói rằng có gậy không phải gậy, là phá trâu đồng với người. Gậy tự nói là gậy, người không phải là gậy. Biết tự là “biết”, thần không phải biết.

Năm phen của Vệ-thế, gồm có hai lỗi: trước ba, sau một, được ở nghĩa thần, mà rơi vào không biết. Phá thí dụ chồng đen, được có nghĩa “biết”, mà rơi vào không có thần.

Người ngoài nói rằng “Tăng-khư v.v...” trở xuống, là thứ tư, lại nêu ra nghĩa của luận, gồm có hai nghĩa:

1/ Lỗi lầm của nhà chấp “khác”, cho rằng nghĩa “một” không có lỗi. Cho nên lại nêu ra nghĩa luận.

2/ Thấy luận chủ mượn “một” phá “khác” ở trên, rồi cho rằng nghĩa “khác” là ngắn, nghĩa “một” là dài, cho nên nêu ra nghĩa của luận.

Hỏi: Vì sao không phá “một” là một loại, phá “khác” là một loại, mà cách khoảng với nhau ư?

Đáp: Gồm có bốn nghĩa:

1/ Trình bày phá có nhiều môn. Như phẩm “Nhất” “Dị” so sánh phá giống nhau, nay phá lẫn nhau.

2/ Vì muốn chứng tỏ đả phá tự tướng của hai nhà “một” “khác”, tức đều là luống dối. Cho nên ra đòn phá cách biệt.

3/ Người chấp “một” và nghĩa luận của Đề-bà. Về lý đương thời chịu khuất, lời lẽ cùng cực mà nhà “khác” nên nêu ra lập nghĩa: một nhà thì còn ngồi lặng lẽ nghe, bèn cho rằng “một” có đạo lý, còn nghĩa “khác” thì bị phạm lỗi. Cho nên lại nêu ra nghĩa luận. Vệ-thế sư nêu ra nghĩa luận cũng đồng như.

4/ Trong bộ Tăng-khư tự có nhiều người, dù rằng một người rơi vào thua sút mà người khác nêu ra nói luận. Vệ-thế sư cũng vậy, cho



nên nêu ra sự gián cách nhau.

Ba lượt của văn này sở dĩ trước bảy, sau ba, vì Tăng-khư hợp từ đầu tới cuối có mười phen, chỉ vì thế của nghĩa trước đã cùng cực, thì về lý lẽ của nghĩa sau để khuấy phục. Cho nên trước bảy sau ba. Nếu “biết” khác với thần, thì có lỗi như trên, thì Tăng-khư sẽ lẳng lặng nghe.

Nhà chấp “khác” trong năm lượt qua, lại rơi vào hai lỗi:

1/ Được thần, mất “biết”.

2/ Được “biết”, mất thần.

Trong kinh của ta, nói chấp của mình không lỗi.

“Vì sao v.v...” trở xuống, là giải thích không có lỗi, vì thần tức là “giác”, cho nên chẳng rơi vào lỗi không biết. “Giác” tức là thần, cũng không rơi vào lỗi vô thần, cho nên tránh khỏi hai lỗi trước. Nội giáo nói rằng “phá có ba:

Chỉ cho phá trước ở trên có hai cặp:

- Thường, vô thường.

- Khấp, không khấp.

Hợp với mười câu vặn hỏi trước đã nói xong, nay sẽ lại nói là chỉ cho cách phá dưới. Nếu thần không phải “một” của tướng “giác”, thì Tăng-khư ở trước sẽ lập nghĩa “một”. Trong hai phen đầu cuối, có lỗi của ba cặp :

1/ Thần là thường, “giác” là vô thường.

2/ Thần là “biến”, “giác” thì không “biến”.

3/ Thần là “một”, “giác” không phải “một”.

Ba cặp này trái nhau, mà nói chúng là “một”, nên mắc phải mười lăm lỗi. Trên đã nói mười lỗi của hai cặp. Nay y cứ theo “một”, “nhiều” lại có năm lỗi:

1/ Do thần từ tướng “giác” cùng với “chung là nhiều”.

2/ Do “giác” từ tướng thần cùng với “chung là một”.

3/ Thần không từ “nhiều” “giác”, tức thần khác với “giác”.

4/ Giác không từ “nhất thần” thì “giác” khác với thần.

5/ Muốn cho thần, “giác” kia là “một” mà không từ nhau, thì thần sẽ rơi vào “cũng nhiều”, “không nhiều”; “giác” rơi vào “vừa một”, “không một”. Gồm thâu năm câu vặn hỏi này làm thành ba:

1/ Hai nạn đầu, từ lẫn nhau, được tông “một” của thần giác, mà mất “một”, “nhiều” của thần giác.

2/ Hai câu vặn hỏi kế, lẫn không từ nhau được thần, giác là “một”, “nhiều” mà rơi vào nghĩa “khác” của thần, giác. Về sau, được thần, giác không khác nhau, cũng được thần, giác “một” “nhiều” mà rơi vào

“vừa một”, “vừa khác”.

3/ Được nghĩa “một”, “nhiều” của thân, giác thì rơi vào “vừa khác”. Được nghĩa “một” của thân, giác là “nhất”. Gồm thân “một” “nhiều” làm năm câu vặn hỏi.

Đã làm ba loại, năm câu vặn hỏi về “thường” “biến” cũng đều có ba loại, cho nên hợp 15 chia ra làm chín câu vặn hỏi. Nhưng trong văn này nói lấy thân từ “giác” khiến cho “giác” nhiều, thân cũng nhiều chính là phá một thân để làm nhiều thân cho nên không có một thân, vì một thân thông nên nhiều thân cũng không. vừa một vừa nhiều thân, chẳng phải một chẳng phải nhiều thân thấy đều không lập. Phá thân đã như thế, phá giác cũng vậy. Giác và thân là một thì mất nhiều giác, nhiều đã không thì một cũng không, bốn trường hợp như thế đều không thành. Người ngoài nói không đúng, một là các thứ như pha-lê, chống chế thành hai ý: Một là pháp hai là dụ. Trong pháp có hai câu: Một là giải thích nạn trước, hai là giải thích nghi. Cái gọi là một, đây là nói thể của giác là một. Trong thì trước cho thân từ Giác, giác nhiều thì thân cũng nhiều, ngoài thì nay cho Giác từ thân, thân là một thì Giác cũng là một. Thân và Giác đã là một thì giác một, thân cũng một, không có lỗi nhiều thân.

Hỏi: Vì sao thân một, giác cũng một?

Đáp: tăng-khư lập tông, nghĩa rất sát sao, thân và Giác thể là một, cho nên Thân thường, giác cũng thường thân khắp thì giác cũng khắp, thân một thì giác cũng một, nhưng y theo nghĩa thì khác nhau, cho nên chia Thân và Giác làm hai để. Là các thứ, là thứ hai, giải thích nghi ngờ. Hàng phục nghi ngờ rằng. Nếu cho rằng Giác từ Thân thì thân một, giác cũng một, tránh khỏi lỗi nhiều thân rơi vào lỗi một giác. Cho nên giải thích rằng: Tuy thể là một nhưng Giác tùy duyên cho nên nhiều, vì không mất nhiều Giác cho nên không rơi vào lỗi khổ, vui là một. Như dụ pha-lê thứ hai nói, trong dụ nói thể là một, vì tùy duyên cho nên khác. Vì thể là một cho nên tránh khỏi lỗi nhiều thân, vì tùy duyên mà khác cho nên tránh khỏi lỗi một giác. Do đó Thân và Giác đều thành lập nghĩa một nhiều.

Nội giáo nói rằng: bài kệ ở dưới vốn chỉ có một phá, cũng gồm có năm vạn: Một là cho rằng tội phước từ giác, giác một nêu tội phước cũng một; hai là cho rằng Giác từ tội phước, nếu tội phước là hai thì giác cũng hai; Ba là giác một, tội phước không phải một, tội phước khác với giác; Bốn là tội và phước là hai, Giác không phải hai, giác khác với tội phước; Năm là muốn làm cho một ấy mà tội phước lại khác nhau cho

nên rơi vào vừa một vừa khác.

Lại nhiếp năm câu hỏi để làm ba khai. Hai câu đầu đặc tông nghĩa một mà tội phước mất ở nhiều, giác mất ở một. Kế là hai được ở một nhiều, hai rơi vào nghĩa khác. Ba được ở một cũng được không khác mà tùy vừa một vừa khác.

Hỏi: Vì sao tội phước khó giác?

Đáp: Vì chẳng phải ngoài tội phước mà có giác, chính là nói tội phước tức là giác, nếu tổn giác của người là tội, làm lợi ích cho giác của người là phước, tội phước đã là giác nên giác một, tội phước một.

Hỏi: Ở trên phá có khác với ở đây phá không?

Đáp: Ở trên cho là Thần tử Giác, giác nhiều, thần cũng nhiều. Đây là phá thần. Nay cho rằng tội phước từ “giác”, “giác” “một”, tội phước cũng “một”. Đây là phá “Giác”.

Chú thích rằng “bổ thí, trộm cắp vừa một, nghĩa là trước kia nói tội phước y cứ ở tâm. Nay dựa vào thân miệng.”

Như châu báu có trước, nghĩa là ĐỀ-bà chỉ phá “pháp thuyết”, mà thí dụ tự hoại. Nghĩa của Thiên Thân thì phá thí dụ.

Hạt châu thì “bản hữu”, còn “giác” thì mới sinh, đâu được lấy hạt châu vốn có để dụ cho “giác” mới sinh ư? Lại, châu báu mới, mới sinh diệt, nghĩa là phá nghĩa của một hạt châu trước.

Nội, ngoại dù “đồng” “khác”, nhưng biết hạt châu là vô thường, vì niệm, niệm sinh diệt, cho nên chẳng phải một hạt châu (ngọc). “Giác” của ông, là thể không sinh diệt, thì là “một”, sao lại lấy không phải “một” để dụ cho “một”, vô thường dụ cho thường.

Lìa ngọc không có sắc, rời sắc không có ngọc. Sắc đã có năm màu xanh, vàng v.v... bèn thành năm hạt ngọc. Nếu ngọc là “một” thì năm sắc hóa ra “một”. Nếu sắc năm, ngọc không năm, ngọc “một”, sắc không “một”, thì tách rời màu sắc, có ngọc, lìa ngọc có màu sắc. Nếu lìa màu sắc có ngọc, thì lìa khổ, vui lẽ ra phải có “giác”, cũng lìa ngoài “giác” lẽ ra có khổ vui.

Người ngoài nói rằng “quả dù nhiều, tác giả chỉ “một”, như thợ gốm, là đáp ba câu vặn hỏi trên”.

Quả dù nhiều, nghĩa là tội phước nhiều.

Tác giả “một”, nghĩa là một thể giác. Như thể của thợ gốm là “một”, mà vì nắn bình, chậu nhiều nên nói là thợ cũng nhiều. Vì không thể lập “giác” là “một”, nên tội phước cũng “một”. Vì tội phước nhiều nên cho rằng “giác” cũng nhiều. Do đó ba nạn của năm câu vặn hỏi trước đều không thành.

Bào chữa câu vặn hỏi “có” “không”, nghĩa là trước có thợ gốm, sau tạo ra bình, chậu cũng trước có thể của “giác”, sau tùy duyên khổ vui v.v..., cho nên chẳng phải vốn “không”, mà nay “có”.

Bào chữa câu vặn hỏi “không phải một”:

- Thật sự là một thợ mà nắn ra bình, chậu, thật ra là một “giác” mà có khổ vui.

- Nếu nói là mới mới sinh, diệt chẳng phải là một hạt ngọc, lẽ ra cũng mới mới sinh diệt, chẳng phải là một người thợ, mà hằng trăm năm nối tiếp nhau, chung quy là “một” người, hạt ngọc cũng thế.

Nội giáo nói rằng “thợ gốm không có, khác. Điều này có hai lỗi:

1/ Có dụ “khác”, lỗi “không khác”. Thợ gốm và bình, chậu thật ra có “khác”, mà khổ vui “không khác” với “giác”. Vì thế không nên lấy thí dụ “khác”, “không khác”.

2/ Lỗi “khác” của thí dụ “không khác”, thợ gốm là một thể, không có riêng khác, mà “giác” thì thật sự có hai thể khổ vui. Vì vậy không nên dùng “không khác” để dụ cho “khác”.

Lại nữa, nếu khổ vui tức “giác” thì bình chậu tức thợ gốm, cũng có năm câu vặn hỏi:

1/ Khổ vui và “giác” là “một”, bình chậu và thợ gốm là “một”, thì thợ gốm một, bình chậu một.

2/ Giác với khổ, vui là “một”; khổ, vui “nhiều” thì “giác” nhiều, cũng thợ gốm với bình, chậu là “một”. Bình chậu đã nhiều, thợ gốm lẽ ra cũng nhiều.

So sánh với năm câu vặn hỏi trên, có thể biết. Người ngoài nói rằng thật sự có thần, vì so sánh biết tướng.

Phần thứ năm này, Vệ-thế sư lại nêu ra nghĩa bào chữa. Ý sau cũng ba:

1/ Tư duy đạo lại sinh.

2/ Thấy luận chủ mượn “khác” để phá “một”, rồi cho rằng “một” có lỗi, còn nghĩa “khác” không có lỗi.

3/ Lại có “người” riêng .

Hỏi: Lập này có gì khác với lập ban đầu không?

Đáp: Đầu tiên y cứ vào tông “khác” để lập, nhưng tông “khác” đã hoại.

Nay chỉ y theo tướng để lập, nên khác với trước. Nhưng y cứ tướng để lập, chính là lập nghĩa có thần, nay phá thì chính thức chứng tỏ không có thần. Có ba phen hỏi đáp:

Đầu tiên nói rằng thật có thần, nghĩa là đạo lý thể của thần không

là không có. Vì so sánh biết tướng, nghĩa là nêu tướng để chứng tỏ rằng có thể của Thần.

“Biết” có bốn thứ:

1/ Y cứ lý mà biết.

2/ So sánh mà biết.

3/ Do thí dụ mà biết.

4/ Tin lời nói của bậc Thánh mà biết.

Nay nhân so sánh biết, chứng tỏ có thần. Nói tướng, nghĩa là Tăng-khư cho rằng thần biết “một”, thể “biết” là thể, tướng của thần. Nay thần biết “khác”, “biết” là tướng nêu của thân.

So sánh biết ở đây có hai:

1/ So sánh người với mặt trời. Người từ phía Đông đi về phía Tây, người đã có đi “pháp” hợp với “người”. So sánh “Người” với mặt trời: mặt trời từ Đông đến Tây, mặt trời cũng có đi, pháp hợp cỏ, cây nương đất, khổ vui, hay biết lẽ ra cũng dựa vào Thần.

Cho nên nói tướng so sánh để biết.

Nội giáo nói rằng trở xuống có hai: Ban đầu chỉ cho phá ở trước, tuy nêu so sánh mà biết nhưng thần biết cuối cùng thì khác nên lại rơi vào hai lỗi: Một là được Thần mất biết, hai là được biết mất thần, nay lại nói không biết thì chẳng phải thần: chánh phá có hai: chỉ cho phá thần ở trước hợp với biết, kế là phá so sánh mà biết, nên thần hợp với biết, trước phá pháp thuyết, sau phá thí thuyết, nếu ông biết tướng chứng có thần: nếu thế vì biết tướng hữu cho nên thần hữu, vì biết tướng vô cho nên thần vô, gồm có hai nghĩa không có tướng biết: Một là thần khắp mà biết không khắp, hai là thường có ở thần mà biết không thường, nếu thế thì không biết lẽ ra là vô thần. Người ngoài nói vì hành vô nên biết vô, khi chống chế không biết ở trên thì nạn vô thần, có hai câu pháp và thí, pháp thuyết chánh giải không biết lý do. Nếu thần là hành cảnh thì có biết, nếu không hành cảnh thì không biết, cho nên nói hành vô nên biết vô như khói: đây là giải thích mà biết là tướng của thần, đáp lời câu vặn hỏi của luận chủ. Biết khói là tướng của lửa, tuy không còn khói mà có lửa than, biết là cái biết của tướng thần, tuy là vô mà rất ráo có thần.

Nội giáo nói: Không đúng! Vì thần có khả năng biết rõ, khi phá không biết ấy thì có thần. Thần của ông có hai nghĩa: một là thể tánh năng biết, hai là lấy biết làm tướng, nay khi không biết thì không có hai nghĩa này, cho nên không có thần.

Lại Pháp và Thí khác nhau, thần của ông tuy không biết mà có

công năng sanh ra cái biết, lửa than không có khói mà có công năng sanh ra khói, đâu được làm dụ.

2/ Lại nữa, thuyết của ông trở xuống là thứ hai, phá so sánh mà biết, lại có ba: một là nhắc lại, hai là bác bỏ, ba là giải thích. Thuyết của ông thấy cộng tướng so sánh mà biết cho nên có Thần, là nhắc lại nghĩa bên ngoài. Người và mặt trời cùng có tướng đi, thấy người đi so sánh mà biết mặt trời cũng đi, gọi là cộng tướng so sánh mà biết. Có cây khô vui đều có tướng nường tựa, vì cỏ cây có nường nên so sánh mà biết khổ vui cũng nường theo thần, điều này cũng chẳng đúng. Câu thứ hai là bác bỏ chung, vì sao trở xuống là câu thứ ba, giải thích, ý này nói dù cho người và mặt trời đều có tướng đi, nhưng người so sánh với mặt trời, đoạt cỏ cây giác biết đều có tướng nường tựa, cỏ cây có chỗ nường, so sánh khổ vui cũng nường vào thần, cho nên buông một đoạt một, vẫn tự có giải thích. Thấy có người đi pháp đi đến kia, thấy người đi từ phía Đông về phía Tây, người đã có đi. Cũng thấy mặt trời đi từ phía Đông về phía tây, mặt trời cũng có đi. Cho nên có thể so sánh người với mặt trời, không được nói thấy cỏ cây có nường tựa mà cho rằng khổ vui lẽ ra cũng nường vào Thần.

Chú thích, trước là giải thích, so sánh con người và mặt trời. Nếu lia thần, không có biết thì việc này không đúng. Giải thích này đoạt lấy cả người, mặt trời kia dựa vào sự so sánh nhau. Ông nói cỏ cây phải nường tựa vào đất, ngoài đất, thì không có cỏ cây. Biết phải dựa vào thần, lia thần, không có biết rồi đưa ra lối so sánh mà biết này, sự việc này không đúng. Cho nên không nên do biết mới biết có thần.

Phá hai so sánh đã xong, cho nên phần kết là quả trách:

- Không thể thấy rùa mà có tướng lông v.v... trở xuống, đây là lấy ý để phá. Người bên ngoài nói vật của thiên hạ đều có nường dựa, như cỏ cây bên ngoài nường vào đất, nhân dân bên trong thì dựa vào vua. Không nên khổ, vui hay biết đờn độc một mình, không có nường dựa. Cho nên mới trách.

- Ông thấy cỏ cây nường tựa vào đất, thấy khổ, vui cũng dựa vào thần ấy, thấy chim khác có lông, rồi thấy rùa cũng có lông.

Ngoại đạo nói: Như tay nắm lấy, nắm lấy là tướng của tay, dù không nắm lấy, mà vẫn thường có tay. “Biết” là tướng của thần, dù rằng không còn “biết” mà vẫn thường có thần, là bào chữa câu vặn hỏi: vô tri, vô năng, vô thần ở trên.

Hỏi: Thí dụ này có khác gì với thí dụ khói, lửa hay không?

Đáp: Lúc thành tro rồi, sẽ không có khói, không thể sinh khói. Dù

tay không nắm lấy, nhưng hễ muốn cầm lấy là sẽ được ngay, cho nên khác nhau.

Nội giáo nói rằng nắm lấy không phải là tướng của tay, vì sừng nhọn là tướng của trâu, vì ngón tay, bàn tay là tướng của tay, không nắm lấy là tướng của tay. Ông lấy cái “biết” làm tướng của thần, cho nên chẳng phải dụ. Nếu không có tướng “biết” mà có thần, thì không có tướng ngón tay, bàn tay v.v... lẽ ra phải có tay.

Ngoại đạo cho là nhất định có thần, vì “biết” khổ, vui.

Sơn Trung Cựu rằng: Đây là người Lạc-Sa-Bà, thứ sáu nêu ra nghĩa luận. Nhận thấy lối chấp “một” “khác” chênh lệch trước kia đều có lỗi, rồi cho là vừa một vừa khác, lẽ ra không có lỗi, cho nên nêu ra lập nghĩa. Lại nói: Lại là sư thứ hai, một lần nữa nêu ra nghĩa luận. Lại nói rằng đây là tất cả ngoại đạo đều lập có thần, nghĩa là họ đưa ra tán loạn về nghĩa luận, luận chủ đả phá tứ tung, tức là chương sáu.

Y cứ văn, đại khái có sáu chuyển nhiếp. Sự kiện chấp thần đều phá hết một vòng nghĩa thần:

- 1/ Nêu khổ, vui nhằm chứng tỏ có thần.
- 2/ nêu ra đều lấy sắc để chứng nói có thần.
- 3/ Nêu lên tình động khác để chứng tỏ có thần.
- 4/ Lấy sự nghĩ đến thói quen đời trước, để chứng nói có thần.
- 5/ Nêu bên trái, thấy bên phải, chứng biết có thần.
- 6/ Khởi niệm thuộc về thần, chứng tỏ có thần.

Kinh Niết-bàn chép:- Lối chấp thần của các ngoại đạo này khác nhau. Chung quy không lìa ấm, giới, nhập.

Nay sáu chuyển này, nêu lên tướng năm ấm để chứng nói có Thần. Trước là nói về tướng của thọ ấm, kế là nói sắc ấm. Ba là nêu tướng ấm, bốn là nêu hành ấm, năm là nêu thức ấm, sáu lại nêu tướng ấm nhằm phá tan sáu thứ này để lập, tức có sáu cách phá.

Phẩm Thân Kiến của luận Luận Thành Thật chép: Tư duy thô, nghĩa là chấp thọ là ngã. Vì trong cây, đá không có thọ, nên biết thọ là ngã. Tư duy trong “ngã”, nghĩa là nói tướng là “ngã”. Khổ vui dù lỗi, nhưng cũng có tướng của “Ngã”.

Tư duy tế, nghĩa là nói hành là “ngã”, vì các tướng như bình v.v... dù đã qua, vẫn nghĩ là “ngã diệu”. Tư duy sâu, nghĩa là chấp thức là “ngã”. Biết, tư duy cũng thô, tư này dù đã qua, nhưng vẫn còn có thức, ngã, tâm.

Nếu vậy, chấp sắc là “ngã”, lẽ ra rất là thô, bởi tướng sắc trong năm ấm rất lộ rõ.

Lại năm ấm là hữu vi, vì hữu vi có tướng mạo, nên chứng tỏ có thần. Vì vô vi không có tướng mạo nên không nêu chứng có thần. “Giác” khổ vui - ngoại đạo cho rằng bốn đại, các căn đều là sắc pháp. Về sự đồng với cỏ cây, không nên có “giác” biết, mà nay có “giác” thì nhất định phải có Thần. Lại, người chết, người gỗ không thể “giác” biết. Nay có thể “giác”, biết nhất định có Thần.

Nội giáo cho rằng nếu não cũng dứt trừ, thì ở trên dù đã nêu lên “giác”, khổ vui, để chứng tỏ rằng có thần, nhưng nay vẫn câu vặn hỏi riêng về biên “giác” khổ đó.

Nếu thần “giác” khổ vui thì thần có thể não (buồn = phiền), lẽ ra cũng có thể dứt trừ.

Nếu nói thần là thường, không thể buồn phiền, lại thần vô hình, không thể dứt trừ, cũng như thần vô hình, không thể buồn phiền (việc này cũng được đả phá theo nghĩa xưa).

Lúc dứt trừ thân, thân thức có cảm giác buồn bực, thì thức cũng có thể dứt trừ. Thức vô hình không thể dứt trừ, thức vô hình, không thể . Vô hình nương tựa hữu hình, gây bức não hữu hình, cho nên vô hình có thể bức não, cũng dứt trừ hữu hình, vô hình có thể dứt trừ.

Ngoại đạo nói rằng không đúng, vì không có xúc chạm, nên như hư không. Vả chẳng dứt trừ hại, thì sẽ do tướng và sự xúc chạm. Thân có xúc chạm, dao cũng có xúc chạm, nên có thể dứt trừ dao có xúc chạm. Thần không có xúc chạm, sao lại lấy cái có xúc chạm để dứt trừ cái không có xúc chạm ư?

Như hư không, là nêu thí dụ. Nhà có xúc chạm có thể đốt, có thể nóng. Hư không chẳng có xúc chạm, không thể đốt, mà có sức nóng. Hợp dụ có thể hiểu.

Nội giáo nêu: Nếu như vậy, thì không có đi. Nếu thần như hư không, không thể dứt trừ thì thần cũng như hư không, chẳng thể lay động, đi. Nay lúc hại thân thì thần không thể tránh khỏi, phải bị hại.

“Đi” từ hai việc mà sinh:

1/ Thân có thể vận động.

2/ Tâm suy nghĩ muốn chuyển động. Nay thân và thần lẫn nhau không có. Thần muốn vận động, không thể vận động, không “biết” vận động thì thân và thần đều không có đi, mà thần của ông không tránh khỏi bị hại.

Y cứ vào nghĩa “đâu thể đi”, nếu thần đi được thì thần lẽ ra có thể dứt trừ.

Ngoại đạo nói rằng: Như người mù, què. Xưa ở nước Ưu-thiền-ni



bị giặc vây đánh, dân chúng đều bỏ chạy tán loạn. Có một người mù bẩm sinh lại bị què, bèn cải trang lẫn mò đến được xứ khác.

Ngoại đạo dẫn câu chuyện này để làm nghĩa bào chữa.

Sư Số luận bảo rằng sắc ấm có nung tựa vào nhân có tay, chân v.v... mà vì họ không có tâm suy nghĩ, cho nên như người mù. Bốn ấm có nghĩ, biết mà vì không có thân vận động, cho nên như người què. Năm ấm hòa hợp mà đi, đồng với ngoại đạo.

Nội giáo nói vì tướng “khác” nên mù què, hai thân, hai thân, có thể được đi. Vì thân và thân không có lẫn nhau, nên không được đi. Lại người mù không què, có cây gậy mà đi, còn thân thì không có thân, có thể được như vậy ư? Nếu không như thế, thì sẽ có lỗi dứt trừ như trên, nghĩa là phải nói là thân, và thân không có lẫn nhau, mà theo nhau đi, lẽ ra cũng theo nhau mà dứt trừ.

Lại, trên nắm lấy đi kia. Nay là từ phá.

- Nếu thân không có xúc chạm mà được đi, lẽ ra cũng vì không có xúc chạm, cho nên mới bị dứt trừ, bị đả phá. Số luận cũng thế. Năm ấm hợp chung mà đi, lẽ ra cũng hợp chung bị dứt trừ.

“Lại nữa v.v...” trở xuống, từ trước đến nay, phá “pháp thuyết” xong. Nay mới phá “thí thuyết” như hư không kia, lại muốn phát ra nghĩa bào chữa sau, nên lập ra cách phá này.

Hư không thật ra không nóng, lẽ ra thân cũng, thật sự không bức não. Hư không bèn có thể nóng, hư không lẽ ra có thể dứt trừ. Về nghĩa Thần cũng như thế.

Ngoại đạo cho rằng như chủ nhà buồn bực. Hư không ở trên chẳng thể dứt trừ, chẳng thể nóng lên. Nghĩa này không thành, Vì cho nên bỏ “hư không”, dẫn chứng chủ nhà.

Nội giáo nói vì vô thường nên đốt. Luận chủ tra xét về nghĩa của người ngoài, nhằm phá “pháp thuyết” của họ.

- Nhà vô thường, có thể đốt, có thể nóng. Bên trong nhà trống, thường, không thể đốt, nóng. Thân vô thường có thể dứt trừ phiền não. Thân đã thường, không thể dứt trừ phiền não.

Lại, chủ nhà “không khắp” có thể được lửa từ xa, thân của ông đã “khắp”, lẽ ra không tránh khỏi lửa.

- Nếu thân của ông đồng với hư không là thường, thì sẽ không có cảm giác buồn bực. Nếu đồng với vô thường của chủ nhà, thì đồng với lỗi dứt trừ ở trên.

- Lại, nếu thân là thường thì không thể tránh lửa, nếu có thể tránh lửa thì là vô thường.

- Ngoại đạo nói tất nhiên có Thần, vì nhận lấy sắc v.v...

Thứ hai, là nêu “sắc ấm” để chứng nói có thần.

“Năm tình (căn) không thể mỗi tình đều biết được các trần, mà người có biết, đó là “thần năng”. Độc Tử Bộ cũng nói là “người trông thấy”, đồng với nghĩa này.

Người tu theo Luận Thành Thật nói căn không thể thấy dụng, thức có thể thấy. Dù dùng thức thấy, nhưng chủ yếu phải do con người chế ngự, gọi là “người thấy”. Nội giáo nêu sao không dùng tay để thấy. Nếu căn không thể thấy mà thần thấy, thì tại sao thần dùng mắt để thấy, không dùng tai để thấy? Nếu không thể dùng tai để thấy, chỉ dùng mắt thấy thì mắt này thấy, chứ không phải thần thấy.

Chú thích: Như lửa có thể đốt, thì bất cứ chỗ nào cũng đều đốt cả. Nghĩa là lửa lấy đốt làm tánh (bản chất), xúc chạm đến vật đều đốt. Thần lấy cái thấy làm tánh, hễ xúc chạm căn đều thấy, cũng được lấy dụ này để phá người tu theo Luận Thành Thật.

Đã nói là thức thấy. Thức nương gá ở tai, sao không thấy ư? Lại thức có tánh thấy, hễ xúc chạm căn đều thấy, không đợi mắt.

Ngoại đạo cho rằng vì dụng là nhất định, như thợ gốm. Dù thần thấy nhưng phải dùng mắt. Như thợ gốm có khả năng tạo ra đồ đựng, nhưng không được lìa đất sét, vì đất sét nhất định ở đồ đựng. Sắc của mắt, cũng thế. Nghĩa của Thành Thật luận cũng như. Dù lấy thức để thấy, nhưng vẫn cần phải dùng mắt.

Nội giáo nói nếu vậy, thì người mù, nếu thần và mắt là “một”, thì không nên nói là thần thấy, mắt không thấy. Nếu thần và mắt “khác” nhau thì thần sẽ không có mắt. Cho nên thần mù. Nếu không có mắt, không mù, thì mù không là không có mắt. Lại nếu không có mắt, không mù, thì có mắt, lẽ ra mù?

Lại, dựa vào phẩm Sáu tình (căn) của Trung Luận để phá, nghĩa là nếu lấy cái thấy để thấy, thì trong cái thấy sẽ có tướng thấy. Người thấy vì không thấy tướng, nên thấy là mù.

Dựa vào ý của luận Trí Độ để phá, nghĩa là nếu thần ngự trị mắt thấy sắc, thì thần lẽ ra thấy mắt, mà nay tất cả mọi người đều có thần, lẽ ra đều thấy mắt, mà thật ra không trông thấy mắt, cho nên biết được thần mù.

Về thí dụ thợ gốm của ông. Đây là phá “Thí thuyết” của ngoại đạo kia.

Ngoại đạo nói ví như có ba việc:

1/ Thợ gốm.

- 2/ Dùng đất sét.
  - 3/ Nấn thành bình.
- Nội hợp cũng có ba:
- 1/ Có thần.
  - 2/ Dùng mắt.
  - 3/ Thấy sắc.

Xa, gần nói là đồng, mà sự thật rất khác nhau. Dùng đất sét để tạo ra bình. Ngoài đất sét ra không có bình. Dùng mắt để thấy sắc, lìa mắt, có sắc, cho nên thí dụ sai.

Ngoại đạo nói rằng có thần, vì khác với tình chao động. Từ đây trở xuống, thứ ba, nêu tướng ấm để chứng tỏ có thần.

Ở trước Luận chủ trách ngoại đạo kia sao không dùng tai để thấy, sao cho tai, mắt kia đều dùng lẫn nhau. Ngoại đạo trộm nghĩ nhất định đều không được tai, mắt dùng lẫn nhau, vì nội giáo đả phá nghĩa quyết định không lập. Nay lại từ nội giáo, mà trách cứ, còn nói dùng lẫn nhau.

- Trong lập, chia làm hai:
- 1/ Nói một căn mà hai biết.
  - 2/ Nói hai căn mà một biết.

Đây là phần đầu, nói: mắt thấy sắc quả, biết ngay vị của quả, cho nên để cho lưỡi cử động, gọi là khác với tình. Lại nữa một vật vì mắt, thân đều nhận biết, đây là thứ hai, nói hai căn mà một biết :

- Tuy nhiên, mắt không có nhận biết lý của vị; thân không có thấy nghĩa của bình mà biết vị, biết bình, đều là công dụng của thần, do đó biết có thần.

- Nội giáo nói: Như mù đã phá trong Tu-đổ-lộ, trong phá có hai:
- 1/ Thiên Thân chỉ phá trước.
  - 2/ Chính thức phá.

- Đã nói mắt thấy người ăn me mà miệng chảy nước miếng, thì thần khác với mắt, nên gọi là mù. Lại đã là thần thấy, sao không dùng lưỡi thấy. Nếu không dùng lưỡi để thấy thì chung quy là mắt thấy, còn thần thì không thấy, cho nên cũng lại mù.

Lại nữa v.v... trở xuống: nghĩa của Thiên Thân, là lấy phần đáp trong nội giáo để đáp lại ngoại đạo. Nay trở lại bản kệ của Đề-bà, để làm “lại nữa”.

Sở dĩ không có giải thích của Tu-đổ-lộ là vì dễ hiểu, cho nên không giải thích. Phá hai việc kia tức là hai khác nhau:

- 1/ Trước phá một căn mà hai biết. Trong quả có đủ năm trần, nên

mắt thấy mắt, biết ngay vị của quả, để cho lưỡi lay động. Vì sao trong mắt không ngửi ngay mùi hương, nghe tiếng, cảm giác xúc chạm để cho cả ba căn cũng cử động.

2/ Thân cũng như thế, là phá hai căn mà một biết .

“Trong chiếc bình cũng có đủ năm trần: thân đã có thể được bình, trong thân căn, sao không được thính, hương, vị của bình, liền phát ba căn tai, mũi, lưỡi.

Ngoại đạo cho rằng như người đốt. Đây là bào chữa câu vặn hỏi về mù ở trên và căn khác sao không cử động. Như người dù có thể biết đốt, nhưng chủ yếu chỉ dùng lửa. Dù thân thấy, nhưng phải dùng mắt, không được nghe, nói dùng mắt thấy, rồi cho là thân mù.

Hỏi: Thí dụ này có khác gì với dụ thợ gốm trên không?

Đáp: Lìa đất sét không có bình. Nay lìa củi, có lửa, cho nên là bào chữa “khác”.

Sao tình khác không cử động? Nghĩa là dù người dùng lửa đốt, nhưng không được đốt vật khác, chỉ có mắt thấy, lưỡi máy động, các căn khác không được cử động.

Nội giáo nói rằng lửa đốt, tánh chất lửa có công năng đốt, chứ không phải người đốt. Mắt có công năng thấy, chứ không phải thân thấy. Lại không có người, thì lửa cũng vẫn đốt. Không có thân, thì mắt cũng thấy. Lại tánh lửa tự nóng, không nhờ người mới nóng. Tánh mắt tự thấy, không nhờ thân mới thấy. Nếu mắt nhờ thân mới thấy thì lửa lẽ ra phải nhờ do người mới đốt.

Ngoại đạo nói: Như ý v.v... Ngoại đạo rằng: chủ yếu phải có thân, tình, ý và trần kết hợp lại mới thấy. Thiếu một trong bốn trường hợp, cũng không thấy, huống chi chỉ có mắt mà thấy.

Trên đây ông không nên nạn rằng: Lửa tự có thể đốt, mắt tự có thể thấy. Vì nếu mắt tự thấy, thì người chết có mắt, sao họ hoàn toàn trông thấy.

Nội giáo nói rằng v.v... trở xuống: Đây là phá thần vô dụng. Có ý gá vào mắt thì thấy, không có ý gá vào mắt thì không thấy, cho nên ý có khả năng thấy thì thần vô dụng. Đây là phá theo nghĩa xưa.

Vì thức gá vào căn, nên thấy, không gá thì không thấy, đâu cần nhờ người.

Ngoại đạo cho rằng ý không tự biết. Đây là bào chữa thần vô dụng. Ý chỉ biết pháp, không có lý tự biết. Hoặc còn có ý khác biết ý này. Ý này sẽ không diệt, còn biết ý vị lai. Và như thế thì vô lượng ý hội tụ ở nhãn môn. Theo nghĩa của ta thì, thần là diệu nhất có khả năng

biết về ý, cho nên có công biết ý, chứ không phải vô dụng, cũng không có ý vô cùng hội tụ ở nhãn môn. Nội giáo nói: Thần cũng là thần.

Hỏi: Một lần trước, nội ngoại nói rằng: vì sao không có Tu-đổ-lộ? Ở đây lại có riêng ư?

Đáp: Luận Đề-bà vốn trước đây nói người ngoài bảo rằng “như ý”. Nay nội giáo nói là thần cũng là thần, chính là phá. Ông đã nói thần dụng ý hành ở nhãn môn thì lẽ ra có thần biết thần? Nhưng nghĩa của Thiên Thân nảy sinh lời đáp với nội giáo để đáp lại. Nghĩa của câu hỏi trước kia là trái ngược với câu hỏi của người ngoài, sẽ phá sau. Cho nên trung gian nội, ngoại cả hai đều nói rằng không có Tu-đổ-lộ.

Nay dựa theo Thiên Thân để phá nghĩa trên, nghĩa là ông chỉ biết lập thần biết ý mà chưa tỏ ngộ, thì ai lại biết thần? Nếu thần và thần biết nhau, thì cũng vô cùng. Nếu không cần thần biết thần thì cũng không cần thần biết ý. Phá về người giả cũng như.

“Pháp của ta lấy hiện tại v.v...” trở xuống: là thông qua lỗi về ý vô cùng tụ họp ở nhãn môn của người ngoài. Nói ý là vô thường, niệm niệm không dừng, há có nhiều ý tụ tập ở nhãn môn.

Người ngoài nói: Thế nào là trừ thần? Ngoại đạo không phải xin trừ thần, chỉ câu vặn hỏi ngược lại luận chủ rằng, nếu trừ thần thì ý làmsao có thể tự biết trần?

Nội rằng: Như tướng nóng của lửa, chẳng có lửa nào không nóng đâu có ý nào mà không “biết”, vì thể tánh của ý có thể “biết”, đâu cần thần ư? Đây là mượn ý để phá thần, không như Số luận phá thần mà còn ý.

Người ngoài nói rằng: Lẽ ra có thần. Đây là thứ tư, nêu hành ấm để chứng tỏ có thần.

Trước là nêu chung có thần. Nghĩ đến thói quen đời trước trở xuống, là nêu ra pháp hai đời để chứng có thần.

Túc tập là thói quen tham ở đời quá khứ trở thành tham, sân quen trở thành sân. Nếu không có thần thống ngự, thì ai xui khiến thói quen ư? Lúc mới sinh thì hành lo mừng, là nêu đời hiện tại.

Sân quen quá khứ khi sinh, biết lo, tham quen quá khứ lúc sinh, biết mừng. Hai đời liên tục gìn giữ không đứt là công của thần. Lại lúc sinh, không có người nào dạy bảo, khiến họ phải lo mừng, mà mới sinh, hành lo, mừng, đó là do thần xui khiến như thế.

Mà nói là nối tiếp nhau sinh, nghĩa là thần khắp cả ba đời, không có tối lui, chỉ niệm lo, mừng có tối, lui. Quá khứ từng sinh, hiện tại mới khởi, vị lai sẽ sinh. Niệm quá khứ diệt, tiếp nối sinh hiện tại. Hiện tại

nối tiếp sinh vị lai, cho nên nói rằng nối tiếp nhau.

Nội giáo nói rằng khắp, là niệm gì? Nghĩa là nếu thần kia đoạt khắp, niệm sinh, niệm chính là nổi lo, mừng ở trên thần đã thường khắp. Thường khắp nghĩa là một, khắp năm đường, hai thì khắp sáu trần. Ở thần đã khắp mà khắp thì không có lý sinh ra niệm nữa. Nói về sinh ra niệm, chủ yếu phải đây có, kia không, cho nên bỏ nơi này, niệm ở chỗ khác. Thần đã thường khắp, chưa từng không niệm, nên không còn sinh niệm nữa, sao lại có bỏ ở đây, niệm ở kia.

Hỏi: Ở trên nêu ba đời để chứng nói về nghĩa có thần. Nay phá đời nào ư?

Đáp: Thần khắp ba đời. Trong ba đời đều không sinh ra niệm, nên phá chung ba đời sinh ra niệm. Lại nữa, nếu sinh ra niệm ở tất cả chỗ, thì trước kia ĐỀ-bà mặc cho thần kia đoạt khắp nghĩa sinh ra niệm. Nay Thiên Thân tha hồ cho thần kia sinh ra niệm, chia ra hai môn để trách.

Thần đã khắp, niệm cũng khắp, thì khắp trong năm đường, sáu trần, lẽ ra một lúc sinh ra niệm. Nếu niệm phân ra sinh, thì trước nói do niệm từ thần, thần khắp, niệm cũng khắp. Ở đây, do thần từ niệm, niệm đã phân ra sinh, thần cũng phân ra sinh.

Lại nữa, hoặc thần không có biết, hoặc biết chẳng phải thần, là nói biết tự biết, thần không biết, lẽ ra cũng niệm tự niệm, thần không có niệm.

Nếu “biết” chẳng phải thần, nghĩa là nếu thần có thể “biết” thì trở thành “biết”, không còn có thần nữa. Nếu thần đuổi theo niệm thì trở thành niệm, tức là không có thần.

Việc này trước đây đã nói, nghĩa là đầu tiên phá năm lượt trong Vệ-thế sự, có hai lỗi này. Có người nói: Nếu thần không có “biết” thì sẽ không thể biết. Nếu “biết” thì chẳng phải thần, nghĩa là “biết” không phải là tướng của thần.

Lại giải thích việc này, trước là phá, như trong thí dụ khới. Nếu lúc không “biết”, cũng có thần, thì nay đem cái “biết” kia để phá thần này. Nghĩa là lúc thần không sinh niệm, bấy giờ đã không có tướng niệm, cũng không có “năng niệm”.

Ngoại đạo nói rằng: Vì hợp nên niệm sinh, bào chữa cho khắp trên, làm sao niệm. Thể của thần thật khắp mà sinh ra niệm, nghĩa là thần tác ý tư lương về pháp này thì nảy sinh ra niệm. Đối với pháp kia, thần không để ý suy lường, thì không sinh ra niệm. Vì cho nên cho dù thần khắp mà có thể sinh niệm, thì vì sao thần khắp mà không sinh ra niệm ư?

Chung cho câu vặn hỏi thứ hai, niệm do duyên phát, chứ không phải ngang bằng với thân, cho dù ở chỗ khác có thân, vẫn phải đợi “duyên” đầy đủ, mới được sinh ra niệm, vì lẽ không có tất cả duyên hợp đủ trong cùng một lúc, cho nên không được khắp một lúc. Niệm thân dù phân tán, nhưng niệm niệm tự chúng có phân tán mà thân thì không phân tán.

Chung cho câu vặn hỏi thứ ba, nghĩa là thân khiến cho niệm sinh, gọi là thân niệm, cho nên thân tiếp nhận tên niệm trong khi niệm thì thường chẳng phải là thân, cho nên không rơi vào vô thân.

Chú thích vì thế lực phát, nghĩa là ý suy tính sự việc trước kia, gọi là thế phát. Dù thân phù hợp với ý, nhưng nếu chưa để ý suy gẫm việc trước kia thì niệm không sinh.

Nội giáo nói rằng dù trước đả phá, nghĩa là “khắp” trên kia làm sao niệm cả ba môn đả phá thân đã xong. Nay sẽ nói lại lần nữa.

Dù thừa nhận sinh ra niệm, vẫn phải tra xét để trách cứ.

- Nếu thân biết được tướng, thì tự thân biết, đâu cần phải hợp với “ý” mới sinh ra niệm ư? Nếu chẳng phải “biết” tướng thì cũng như gỗ, đá, đâu thể sinh ra niệm??

Lại, nếu niệm “biết” thì vặn này đã phá “khắp” trước đâu cần niệm? Đúng ra là bốn kệ của ĐỀ-bà, mà các lỗi đả phá ở chạng giữa đều là nghĩa của Thiên Thân lập ra hai kệ.

Xưa là khác nhau, nghĩa là trước là đoạt phá, nói thân là thường, khắp, không nên sinh niệm.

Nay nếu khai phá, cho dù thân sinh ra niệm, có thể “biết” trần đi chạng nữa, nhưng niệm sinh thì “biết”, còn niệm không sinh thì không biết, cho nên niệm “biết”, thân vô dụng.

Người ngoài nói rằng: Lẽ ra có thân bên trái, thì thấy, bên phải thì biết. Vì thế thứ năm, là nêu trái thấy, phải biết, tức là nêu thức ấm để chứng cho thân. Tuy nhiên, y theo mắt bệnh, mắt không bệnh đều được làm thí dụ cho thân.

1/ Như mắt bên phải bệnh, không nhìn thấy người, chỉ mắt trái thấy. Về sau, mắt phải lành, lại biết người mà mắt trái ở trước thấy. Nhưng thể của hai mắt khác nhau, không nên thấy bên trái, biết bên phải, nhờ có thân thống nhất, ngự trị, cho nên có thể như thế.

Nội giáo: Hợp chung hai mắt. Mắt phải nhận biết, tức là nhận biết mắt. Nay đáp “mắt trái tự nó thấy, chứ không phải thân biết. Chỉ phá thấy mắt, tức phá “biết” mắt, không cần đến hai phen phá, cho nên nói rằng hợp chung hai mắt.

2/ Dùng kia để đáp đây: Lấy đáp một để đáp ở hai lập, gọi là hợp chung, ở trước nói niệm sinh thì biết được niệm, không sinh thì không biết. Đây là niệm biết, không gọi thần biết, tức lấy đáp này để đáp ở hai mắt.

Nếu có hai mắt thì có thể thấy thức, không có hai mắt thì không thấy thức. Đây là mắt có thể thấy thức, đâu cần thần, cho nên nói rằng hợp chung hai mắt.

3/ Dựa vào ý của Thiên Thân lại không chia riêng môn phá, chỉ sau hai, trước bốn, hợp thành sáu môn phá chung thấy phía trái, biết phải, cho nên nói rằng hợp chung hai mắt.

Sở dĩ không còn đáp riêng mà chỉ đáp chung trước sau, vì gồm có hai nghĩa:

1/ Vì phá thần sắp xong. Từ trước đến nay, người ngoài lấy năm phen để bào chữa về nghĩa. Nay vì e rằng họ sẽ dẫn việc vô cùng, nên định ngăn ngừa lối bào chữa ở sau.

“Cho dù ông có đặt ra hàng ngàn manh mối đi nữa, cũng đều bị rơi vào các phá.”

2/ Muốn nói các môn ngang, dọc thông suốt vô ngại, nên nói bốn trường hợp sau:

a/ Lập một, để phá một.

b/ Lập nhiều, để phá nhiều.

c/ Lập “một”, để phá “nhiều”.

d/ Lập “nhiều”, để phá “một”.

Cho nên, chỉ tổng quát là phá nhiều, để lập “một”.

“Phần biết” không gọi là “biết”, nghĩa là bảy lần lại nữa được chia làm ba: hai cách phá đầu dùng cho sau, bốn cách phá kế dùng cho trước.

Một phá kế, sẽ phá, tức nói lên sau được phá trước, trước được phá sau. Lại nói rõ rằng sẽ phá. Một bộ luận có nghĩa phá của ba thế này.

- Thế của thần đã khắp, còn “biết” chỉ ở một phần. Chính có thể gọi là “phần biết”, không gọi thần “biết” phối hợp. Nay cũng như vậy, ở thần đã “khắp”, thấy, biết cũng “khắp”, mà nay thấy nơi này, biết nơi kia, chỉ nên nói là phần thấy, phần biết, không nên nói thần thấy, thần biết.

Lại nữa, nếu như vậy, thì không có biết phá thứ hai này.

- Nếu vì nói là “phần biết”, nên gọi thần “biết”, thì phần thấy biết, gọi thần thấy biết, lẽ ra từ phần nhiều không biết, gọi là không



biết, từ phần nhiều không thấy biết, gọi là không thấy biết. Hai lần “lại nữa” này chỉ cho ở sau.

Lại nữa, “khấp” thì làm sao niệm, vì thần đã “khấp”, không có lý vô niệm, lý thần cũng khấp, không sinh thấy biết.

Lại nữa, nếu niệm biết là phá thứ tư.

- Nếu vì niệm, cho nên biết, không niệm thì không biết. Đây là niệm biết thần thì vô dụng. Vì mắt nhìn nên thấy, không có mắt nhìn thì không thấy. Đây là mắt thấy, thần hóa ra vô dụng.

Hai lần “lại nữa” này chỉ cho hai phá buông đoạt trong chuyển thứ tư.

Lại nữa, sao không dùng tai để thấy? Nghĩa là nếu nói là thần thấy, thần nhận biết thì tại sao không dùng tai trái để thấy cái “biết” của tai phải?

Lại nữa nếu vậy là mù, nếu nói phải dùng mắt thấy, mắt biết, thì chẳng phải thần thấy, thần biết, nên thần không thấy. Đây là dẫn hai cách phá trong chuyển thứ hai.

Lại nữa, như mắt trái thấy... trở xuống, là thứ bảy, nhà chú thích chính thức phá.

Mắt có chia ra trái, phải mà không có thấy biết, thần có thể thấy, biết. Thần đã thường, khấp, không nên có phần này thì thấy, phần kia thì biết. Lại nếu dùng mắt trái để thấy mà không biết nhằm biểu lộ rõ công năng của thần, thì là thần không biết.

Nếu dùng cái “biết” bên phải mà không thấy, rồi cho là có thần, thì đó chính là thần không có thấy. Như thế, thì sẽ có lỗi nhiều thần.

Người ngoài cho rằng vì “niệm” thuộc thần, nên thần “biết”, đây là chuyển thứ sáu, nêu “niệm” thuộc thần, do “thức” có thần.

Có người nói: Lại nữa thứ lớp trong bảy “lại nữa” của phần bào chữa. Nay cho rằng không đúng, vì bảy lần lại nữa, đều do Thiên Thân dẫn, không nên bào chữa.

Lại nữa, đã có bảy lần phá thì đâu còn phần bào chữa riêng thứ tư.

Nay nói đây là bào chữa sau cùng trong chuyển thứ tư. Lại nữa, nếu có câu vặn hỏi về “niệm”, “biết” ở trên câu vặn hỏi rằng:

- Vì niệm sinh nên biết, niệm không sinh nên không biết, đây là niệm biết, còn thần thì vô dụng.

Người ngoài bào chữa rằng: Niệm không tự tại, có chỗ nương tựa. Người ngự trị được “niệm”, thì người đó là Thần, cần gì được không? Có “niệm” “biết” mà không bị lệ thuộc, cho nên niệm thuộc về thần,

vì “niệm” biết nên gọi là “thần biết”, vậy thì thần có công dùng niệm, chứ chẳng phải vô dụng.

Hỏi: Vấn đề này đã bào chữa câu vặn hỏi trong lần phá thứ lớp ở trước, vì sao đợi đến trong lượt phá thứ sáu này mới bào chữa ư?

Đáp: Có hai nghĩa:

1/ Vì lượt phá lần thứ sáu này nên tiếp theo đợt phá thứ lớp ở trước.

Luận chủ thực hiện câu vặn hỏi về “niệm”, “biết” xong thì người ngoài liền nêu ra “niệm” thuộc về thần, nhằm thông qua câu vặn hỏi này của Luận chủ. Luận chủ đả phá “niệm” lệ thuộc thần vừa xong, thì người ngoài liền nêu lên vấn đề thấy bên trái, biết bên phải để chứng nói có thần. Cho nên đáp chung hai mắt sau cùng để phá họ.

Sở dĩ sau cùng, nói đáp chung về hai mắt, là vì hai nghĩa bào chữa của ngoại đạo vô cùng. Cho nên, sau cùng chỉ chung các cách phá để phá người ngoài.

Dù ông lập lý rất nhiều đi nữa, vẫn không thoát khỏi sáu môn phá trước đây, mà nay đáp chung về hai mắt ở phen thứ năm là trái với sự ngộ nhận của luận giả. Không như thế, văn phạm là sai lầm.

2/ Về lý “niệm” thuộc về thần, thật ra là lối bào chữa “nếu niệm biết” trong phen phá thứ tư trước, chỉ về lý đương thời bị khuất phục, lời cùng, chưa có dấu vết nào được bào chữa. Có riêng người khác nêu trái thấy, nhận biết phía phải, lại còn lập nghĩa. Phá lập nghĩa này xong, người kia lại nảy ra lối lo nghĩ khác, cho nên họ lại bào chữa lần bị phá trước kia.

Đề-bà đối diện với người ngoài, lời qua tiếng lại. Trong phá lập, hay có hình thể đoạn, tục này; cho nên soạn ra để chỉ bày cho đời sau. Đó là lý do cuộc hỏi đáp không liên tiếp.

Nội giáo nói rằng: Không đúng, vì “phần biết” không gọi “biết”, thể của thần đã “khấp”, một phần sinh ra cái biết. Một phần nghĩa là năm đường, sáu trần, một xứ sinh. Đúng ra có thể là “phần biết”, không gọi thần biết.

Người ngoài nói cái biết của thần không phải là biết một phần. Điều này chứng tỏ rằng dù còn biết một phần, nhưng tên thần là “biết”. Như một thân, dù tay có làm bất cứ chuyện gì, cũng gọi là thân làm.

Nội giáo nói rằng: Nếu vậy thì không biết. Ông lấy phần nhiều từ phần ít, thì thần gọi là “biết” lẽ ra cũng lấy ít từ nhiều, không biết, gọi là không biết.

Người ngoài nói rằng: Như áo bị đốt một phần, chữa thì lấy nhiều

từ ít. Như một chiếc áo, nếu đốt một lỗ thì gọi là đốt áo, Thần biết một phần gọi là thần biết.

Nội giáo cho rằng đốt cũng như thế. Có hai thứ so sánh với trước: 1/ Nên gọi đốt một phần, không gọi là đốt.

2/ Nếu đốt từ ít, thì gọi là đốt áo, thì cũng nên từ nhiều không đốt, gọi là không đốt.

Hỏi: Vì sao so sánh với phá?

Đáp: Lấy ít theo nhiều, lấy nhiều theo ít, so sánh giống nhau vô cùng. Sợ người ngoài cứ dẫn dụ mãi không thôi, cho nên ngăn ngừa họ cứ bào chữa cho cái sau mãi mà so sánh phá.

