

PHẨM THỨ SÁU: PHÁ TRẦN

Nhưng trong căn, ngoài trần, nhân duyên đối đãi nhau. Kia đã không có trong, thì đâu có ngoài ư? Chỉ vì hạng độn căn chưa thể ngộ, dù nói không có trong, vẫn còn cho rằng có ngoài, cho nên kể là phá ngoài. Lại nghe ở trên nói không có trong mà không tin, cho nên nêu bên ngoài để chứng minh bên trong, cho nên lại phá trong.

Lại vì muốn trải pháp quán hạnh để cho chúng sinh tỏ ngộ, gặp việc đều là đạo, nên trước phá trong, nay phá ngoài.

Lại vì muốn chỉ bày cho biết trong, ngoài không hai. Vì sao? Vì ngoài sung mãn cả thì thân bên trở thành trong. Căn bên trong tan hoại, thì trở về bên ngoài. Cho nên biết tánh trong, ngoài xưa nay là không hai. Nay vì muốn chỉ bày tánh không có hai đó, nên trải pháp để nói.

Muốn giải thích các kinh Phương đẳng là nói về nghĩa “không” của nội ngoại, như Đại phẩm (Bát-nhã) nói rằng thế nào là “không” của trong? Nghĩa là nhãn “không”, cho đến ý “không”. Thế nào là “không” của ngoại? Nghĩa là sắc “không”, cho đến “pháp không”.

Kinh chỉ giải thích sơ lược, trước kia, người lợi căn nghe liễu ngộ ngay, nên nói về số rộng. Về sau người độn căn do đó mà được hiểu rõ.

Lại, sáu trần là gốc của sinh tử. Vì sao? Vì do sáu trần này mà khởi nhận thức điên đảo về tịnh, bất tịnh. Vì điên đảo về tịnh, bất tịnh nên sinh ra ba độc. Vì nhân duyên ba độc, nên khởi lên ba nghiệp. Vì nhân duyên ba nghiệp nên sinh ba cõi.

Nay xem xét sáu trần không từ đâu mà có, thì “hoặc” “nghiệp” liền tiêu, cho nên phá trần.

Lại vì không ở sáu trần, nên muôn hạnh thành tựu. Như kinh Kim Cương Bát-nhã nói không trụ sáu trần, mà thực hành bố thí, thì bình đẳng với mười phương không. Đoạn dưới lại nói lấy tâm không bám trụ sáu trần có thể thành tựu chúng sinh, làm trang nghiêm cõi nước Phật.

Lại như kinh Duy ma nói thế nào là gốc bệnh? Nghĩa là có duyên bám, duyên bám ở sáu trần. Nay xem xét không có sáu trần, thì không có đối tượng để duyên bám, tất nhiên gốc bệnh sẽ tiêu diệt, cho nên tất cả “nhân” “pháp” và bệnh “không” đều trừ.

Nay vì giải thích các kinh Phương đẳng như thế, cho nên phá trần. Lại các ngoại đạo chấp có lân hư vi trần là gốc của muôn hữu biến hóa. Nếu muôn hữu biến hóa tiêu diệt, sẽ trở về với trần gốc.

Phẩm này tìm tòi tất cả trần từ thô, đến tế đều hoàn toàn không

từ đâu mà có , là phá bỏ gốc chấp của ngoại đạo. Gốc đã nghiêng ngã, đương nhiên muôn hóa sẽ hư hoại, cho nên phá trần.

Hỏi: Nay luận này nói không có trần, với Duy thức mà luận Nhiếp Đại thừa đã nói, có khác gì nhau không?

Đáp: Tướng chung của luận kia nói không, tướng riêng của luận này nói không. Lại luận ấy cho rằng, vì do thức biến dị, nên hình thành sáu trần. Cho nên có ở thức mà không có trần.

Nay nói chẳng những không có trần mà cũng không có thức. Vì sao? Vì nếu có ở trần thì có thể được sinh thức. Xem xét trần không được, thức do đâu sinh? Lại nay chẳng những xem xét trần, thức có không được mà còn xem xét trần, thức không có cũng không được. Vì sao? Vì trần, thức vốn tự không phải hữu vô, thì từ đâu sinh ra vọng không có trần, cũng không có chân thật. Năm câu tự bỏ, không như luận khác chỉ trụ vào lý ba vô tánh, cho nên phẩm Pháp của Trung luận nói rằng tất cả thật, không thật đều dứt bật, tức nói cho điều đó.

Hỏi: Phẩm này phá các trần nào?

Đáp: Phá khắp các trần trong ngoài của Đại, Tiểu thừa, nhưng trong, ngoài giải thích trần khác nhau, chia ra nghĩa 12 nhập. Nay sẽ lược nói lại.

Phẩm chia làm ba phần:

- 1/ Cách Phá trần.
- 2/ Thời gian Phá trần.
- 3/ Nói về được lợi ích.

Phần đầu, lại có hai:

- 1/ Phá ngoại đạo chấp trần.
- 2/ Phá nội học chấp trần.

Trước cũng là phá quả trần “sở tạo”, kế là phá đại nhân “năng tạo”. Phần đầu lại có hai:

- 1/ Trước, phá sắc trần.
- 2/ Kế là phá bốn trần.

Phá sắc trần lại có hai:

- 1/ Phá người ngoài tự lập ba thứ trần.
- 2/ Phá người ngoài dẫn chứng khác có ba thứ trần.

Trước là phá ba trần, tức thành ba khác nhau:

- 1/ Phá bình là hiện thấy.
- 2/ Phá sắc là hiện thấy.
- 3/ Phá vi trần là hiện thấy.

Vả nói về cái có thể thấy, không ngoài ba trần này. Ba trần này

không thành thì cái có thể trông thấy bèn hư hoại.

Lại, một trần đầu trong ba trần này là trần mà ngoại đạo thấy, do ngoại đạo nói bình là có thể thấy. Người Đại, Tiểu thừa của pháp Phật đều nói rằng, bình chẳng phải có thể thấy. Cho nên trước là, phá bình có thể thấy, để phá ngoại đạo. Phá sắc và vi trần thì phá chung trong ngoài, cho nên phá ba trần này thì nghĩa trần dứt hết.

Ngoại đạo cho rằng bình v.v... nên có tình, vì có thể chấp lấy. Phẩm tình nêu riêng, chứng chung. Phẩm này nêu riêng, chứng riêng. Cho nên dùng trần để bào chữa tình. Nếu không có tình thì ai nhận lấy bình ư? Nếu không có tình chấp lấy trần, thì lẽ ra chẳng phải tình năng nhận lấy. Chẳng phải tình đã không thể lấy, phải biết rằng, tình có thể lấy. Trần đã có “sở”, thì “năng thủ chẳng phải không.

Nội giáo nói rằng chẳng phải sắc riêng là bình, cho nên bình chẳng phải hiện thấy. Nhưng nếu dùng lý để lấn át, thì ông lấy “sở thủ” để làm chứng cho “năng thủ”, ta cũng lấy “năng thủ” để so sánh với “sở thủ”. Năng thủ đã không có, há có sở thủ. Chỉ vì luận chủ từ bi buông lời nói tùy theo phá. Nhưng mắt có thể thấy là đứng đầu trong sáu tình trần được thấy là đầu tiên của sáu trần. Vì thế phẩm trước phá “hay thấy”, còn phẩm này phá “được thấy”. Ý phá rằng:

- Theo nghĩa của ông, thì năm trần hình thành bình. Nay chỉ thấy sắc chẳng phải thấy bình. Ông đâu được nói bình là hiện thấy. Nếu bình là hiện thấy thì riêng bình được sắc tạo thành, không nên năm trần làm thành bình. Nếu năm trần làm thành bình, bình có thể thấy, thì năm trần đều có thể thấy. Nếu năm trần đều có thể thấy thì đó là trần loạn. Ở trần đã loạn, năm căn cũng loạn mà vì trần thật sự không loạn, nên bình chẳng phải hiện thấy.

Lại bình là sắc có thể thấy, vì thành có thể thấy, tiếng v.v... không thể thấy, thì thành lẽ ra không thể thấy.

Lại bình do cả hai vật có thể thấy, không thể thấy hình thành, thì lẽ ra đủ cả có thể thấy, không thể thấy. Nhưng ngoại đạo nói bình chung là có thể thấy, cũng như nam nữ chung có thể thấy, cho đến nói rằng cõi nước chung v.v... có thể thấy. Đây không phải chỉ là ngoại đạo, mà ngay như người Đại, Tiểu thừa có sở đắc, vừa nhìn là đều có cái thấy này.

Nay phá một phần cái bình có thể thấy, không được nói là nguyên chiếc bình có thể thấy. Cũng như một phần nam nữ có thể thấy, chứ không được nam nữ có thể thấy. Một phần nào cõi nước có thể thấy, không được nói cả cõi nước có thể thấy. Đây là phá khắp tất cả tâm

điên đảo của đại tiểu, trong ngoài. Nhưng nói một cách tốt đẹp thì dù chung với riêng, một phần hay nhiều phần, đều không thể thấy, vì rốt ráo không có trần điên đảo. Như con thú ngu si cho rằng bóng nắng là nước, nào có chung riêng, một hay nhiều phần.

Luận chủ từ bi, e rằng kẻ độn căn không thể tin, hiểu nên lại mượn vọng riêng để dừng cái vọng chung, cho nên nói là “một phần có thể thấy, còn nhiều phần không thể thấy”.

Hỏi: Làm sao biết được mượn vọng để ngăn dứt vọng?

Đáp: Vì nếu một phần có thể thấy là thật, thì không nên phá sắc và lân hư trần có thể thấy, mà các vì Tiểu thừa như ngoại đạo Số luận chấp rằng sắc chung có thể thấy là “không”. Còn một phần sắc, mới là thật có. Đây là không hiểu ý của Chư Phật, Bồ-tát là mượn vọng để ngăn dứt vọng.

Người ngoài nói rằng vì lấy một phần, vì tất cả lấy niềm tin nhằm bào chữa bình không phải hiện thấy ở trần. Lấy một phần sắc, gọi là lấy bình. Đó là điều mà người đời đều tin, chứ không riêng gì tôi.

Vì lấy một phần, nên tất cả đều lấy, là tự lập tông. Vì tin nên dẫn người khác để làm chứng. Nội cho rằng nếu chỉ chấp lấy một phần, không chấp lấy tất cả thì ở đây chứng tỏ rằng chỉ thấy một phần sắc, chứ không phải thấy tất cả. Như một căn tình có thể thấy tất cả căn còn lại, không gọi là thấy. Nay cũng một phần sắc có thể thấy, bốn phần còn lại không gọi là có thể thấy. Nếu ông nói thấy một phần sắc, gọi là tất cả có thể thấy thì lẽ ra cũng mất là “năng kiến”, tất cả căn khác đều gọi “năng kiến”.

Lại nếu thấy một phần sắc, là thấy tất cả, thì cả năm trần lẽ ra đều có thể thấy. Nếu năm trần đều có thể thấy, thì mắt đã thấy sắc, lẽ ra phải thấy cả năm trần, thì trong nhãn căn, lẽ ra phải đủ cả năm căn.

Lại một phần là sắc, tất cả gọi là bình. Bình là hữu “phần”, sắc gọi là “phần”. Nếu thấy “phần”, thì thấy “có phần”, cho nên “phần” và “hữu phần” là một. Như trong phá “một”, phá “khác” nói nếu “phần” khác với “có phần”. Nay thấy “phần” làm sao thấy “hữu phần”.

Người ngoài cho rằng có bình có thể thấy, vì nhận sắc hiện thấy. Từ trên đến đây, phá bình là hiện thấy, phá người ngoài đạo và nghĩa thế tục đã xong.

Nay là thứ hai, phá sắc là hiện thấy, phá chung tất cả trong, ngoài. Nay ý bào chữa là năm phá làm lập, trên lập nghĩa bình là cái hiện thấy.

1/ Hai quan điểm của luận chủ nói mắt chỉ thấy sắc, thật ra không

thấy bình. Đây là mượn sắc để phá bình. Người ngoài nói ông đã chấp nhận sắc của tôi là hiện thấy, vốn dùng sắc để thành bình. Sắc “năng thành” đã có thể thấy, bình “được thành”, lẽ ra cũng có thể hiện thấy.

2/ Từ vượt hơn mà được gọi tên. Như cho năm trần đều là sắc, mà sắc thì được gọi là sắc. Hương còn lại v.v... từ riêng mà được tên. Nay cũng so sánh như thế. Dù bình có nhiều vi tạo thành, nhưng vì sắc đã vượt hơn nên từ sắc được tên, gọi là hiện thấy.

3/ Điều chung. Nếu không cho bình là hiện thấy, thì lẽ ra cũng không thừa nhận sắc là hiện thấy. Đã thừa nhận sắc hiện thấy, thì lẽ ra cũng thừa nhận bình hiện thấy.

Nội giáo nói rằng nếu phần này hiện thấy, phần kia không hiện thấy, thì phá sắc ngoài là hiện thấy. Sắc là pháp chướng ngại. Như sắc của một cây cột, chỉ thấy phần này không thấy được phần kia, sao lại nói sắc là hiện thấy. Nếu thấy phần này gọi là hiện thấy, thì không thấy phần kia lẽ ra gọi là không hiện thấy.

4/ Lại vì phần này ở sắc không thấy ở kia, nên kia gọi là không hiện thấy. Đối với sắc kia không thấy ở đây cho nên phần này cũng không hiện thấy. Trước sắc để phá bình, nay là mượn sắc để phá sắc, nghĩa là phá kia, đây lẫn nhau chứ không phải Luận chủ lập chướng ngại của sắc chướng để phá ngoài. Đây tức phá nghĩa của người Số luận.

5/ Người Số luận cho rằng biết được tướng bình thật, đeo đuổi theo hiểu biết về bình. Nay nói mắt thấy sắc, thì tướng cái gì mà hiểu? Người Số luận cho rằng các sắc như dài ngắn v.v... là đối tượng mà mắt thấy, cũng lập ra cách phá này: “Dài có kia đây, thấy đây, không thấy kia, vì sao lại thấy dài?”

Chú thích có hai:

1/ Giải thích bốn kệ: phần trong phần kia không hiện thấy, nghĩa là lược nói, y cứ ba phần để nói:

- Thấy sắc phần này.
- Không thấy sắc phần giữa, trong.
- Và cả phần kia.

Đây là nói thấy một, không thấy hai, không gọi hiện thấy. Phần này cũng như thế.

Trên nói thấy một, không thấy hai, nay nói cả ba phần đều không thể thấy. Vì hai phần chướng ngại phần này, nên ĐỀ-bà dùng hai phần để quyết định: một phần hiện thấy, một phần không hiện thấy không được gọi hiện thấy. Hoặc Thiên Thân y cứ vào ba phần để giải thích:

một phần hiện thấy, hai phần không hiện thấy, không nên gọi hiện thấy. Nếu dùng mười phương phần để giải thích thì chỉ một phần hiện thấy, chín phần không hiện thấy. Như cây cột có mười phương phần, thấy một không thấy chín.

“Lại nữa...” trở xuống, là dùng ý về nghĩa sinh thứ hai, để phá người ngoài. Người ngoài bào chữa rằng: Dù sắc ba phần, nhưng vì thấy một phần, nên gọi thấy tất cả. Cho nên nay nói bình là do năm trần hình thành thấy một, không thấy bốn, không gọi là thấy tất cả.

Nay nói bình là do ba phần hình thành thấy một, không thấy hai, không gọi thấy tất cả. Dùng văn ở kia để đáp ở đây.

Người ngoài nói rằng vì vi trần không có phần, nên không phá hết. Trong ba phen phá sắc, từ trên đến đây, hai phen phá đã xong, nay đến phen thứ ba, phá vi trần là “có thể thấy”. Ý bào chữa rằng: Bình do năm trần hình thành. Vì thấy một chẳng thấy bốn, nên bình chẳng phải hiện thấy. Sắc là do ba phần hình thành. Vì thấy một, không thấy hai nên sắc không phải hiện thấy. Nay vi trần khác với hai thứ này. Vì không được năm trần hình thành nên khác với bình, do đó không có lỗi thấy một, không thấy bốn.

Vi trần không có mười phương phần nên không có lỗi thấy đây, không thấy kia. Vì thế đều không rơi vào trong hai thứ phá trên, do thể nó tròn nên không thấy mà thôi. Thấy thì đều thấy. Do có trần này làm gốc của bình sắc, gốc đã có thể thấy thì ngọn cũng có thể thấy.

Người Số luận và Trang Nghiêm đều nói rằng vi trần không có phương phần, hoàn toàn đồng với luận này.

Nội giáo nói rằng vi trần chẳng phải hiện thấy. Đề-bà khéo thông nội giáo, nhận biết tinh tường ngoại kinh. Lại có tuệ vô ngại và phân biệt vô phương, lại dùng văn kia để phá thuyết này. Kinh của ông tự nói trần chẳng phải hiện thấy thì đâu được nói là hiện thấy trái với kinh.

2/ Vi trần đã không phải hiện thấy, làm sao có thể thành hiện thấy. Vì gốc không thể thấy nên ngọn của sắc bình cũng không thể thấy.

3/ Giả sử vi trần của ông có thể thấy, sắc đã có sắc thô, sắc tế, cũng có thô ngại, tế ngại, thì ra thấy nơi này không thấy nơi kia, vì sao nói là đều thấy. Nếu nói thô có ngại, tế không có ngại thì lẽ ra cũng vì thô nên là sắc, tế lẽ ra không phải sắc. Nếu thô tế đều là sắc, lại thô, tế đều ngại. Như sắc kia đều là ngại thì có mười phương, sẽ thấy đây không thấy kia.

Lại nếu có sắc không có ngại, lẽ ra cũng có ngại không có sắc. Pháp không có sắc, tất nhiên không thể ngại. Pháp có sắc, làm sao

không có ngại?

Lại đầu tiên phá vi trần chẳng phải hiện thấy, chính là phá ngoại đạo. Kinh của ngoại đạo nói trần không thấy. Nếu vi trần có thể thấy, thì đây là phá nghĩa trong, vì nội đạo chấp thiên nhãn nhìn thấy lân hư trần.

Luận Trí Độ kỹ hơn:

- Nếu có sắc cực vi, thì sẽ có mười phương phần. Nếu có mười phương phần thì có thấy nơi này, không thấy nơi kia. Lại có mười phương phần, không gọi là cực vi. Nếu không có mười phương phần thì không gọi là sắc.

Người ngoài nói rằng bình nên hiện thấy, vì người đời đều tin. Từ trên đến đây, phá tông nghĩa mà người ngoài tự lập, một chương từ thô đến tế đã xong.

Nay thứ hai là phá người ngoài nêu người khác để chứng có hiện thấy. Nay trước lập nghĩa.

Hỏi: Trước hết phẩm này đã nêu niềm tin của người đời và nay có khác gì nhau không?

Đáp: Trên nêu người đời tin chứng là bình hiện thấy. Nay nêu người đời tin bình là “có”. Nếu ông nói ba pháp đều không thể thấy, thì lẽ ra không có bình. Tướng của người đời với niềm tin có ở bình, nhất định lẽ ra bình có thể thấy.

Nội giáo nói rằng hiện thấy đều là bình “không”. Giải thích điều này khác với người thế tục, Hà đông gạn chú Bách luận số mười quyển.

- Xưa, vào cuối đời Lương, các sư cũng từ sư ấy thọ nghiệp, dùng ý Thành thật để giải thích văn này: Bình là giả gọi, là sở đắc của tâm tưởng. Nay chỉ thấy thật, không thấy bình giả, nhưng không có chiếc bình mà người ngoài hiện thấy, chứ chẳng phải không có bình giả danh, nên nói rằng hiện thấy đều là bình “không”.

Giải thích này có hai lỗi:

1/ Trái với chú thích.

2/ Lập nghĩa phá người khác, không phải khẩu khí của Đề-bà, nên Triệu công nói rằng: Nói mà không có giữ lấy, phá mà không có chấp, làm sao chấp nghĩa mà phá người khác.

Có người nói hiện thấy không có chiếc bình của tự tánh điên đảo, chứ chẳng phải không có chiếc bình giả danh của nhân duyên.

Giải thích này cũng có hai lỗi:

1/ Trái với chú thích.

2/ Nghĩa dụng mất lý do.

Phẩm Tác giả của Trung luận chép: Nghiệp này từ các duyên sinh giả gọi là “có”, không có quyết định, chẳng phải như điều ông nói. Đây là nói không có tự tánh, có giả danh, để phá đoạn kiến của ngoại đạo, chứ không phải thời gian mà nay dùng đến. Nay ngoại đạo chính lập bình là “có”. Nếu lại nói là “có” thì càng thêm lỗi.

Có người nói “không”, ông tưởng cho là bình, nên nói hiện thấy “không”. Chẳng phải trước có bình, pháp phá kia khiến cho bình thành “không”. Như chỉ trừ bệnh kia không có cách nào để phá. Như chỉ phá tưởng nước, không có nước để phá.

Lỗi của giải thích này cũng đồng với trái vắn, hại nghĩa trước. Điều ở đây nói là trước phải biết lập, mới được phá.

Ở trên, ngoại đạo có lập hai nghĩa:

1/ Thế gian đều tin có bình, tất nhiên là hiện thấy.

2/ Nếu không hiện thấy thì là không có bình.

Nay phá hai nghĩa này:

1/ Ông nói có bình, tất nhiên hiện thấy, trong bóng tối có bình, mà không hiện thấy, đâu được nói là có bình thì hiện thấy. Cho nên phải biết rằng, bình chẳng phải hiện thấy.

2/ Khi mắt chưa đối với bình, thì đây là không hiện thấy mà bình thì chẳng phải không, đâu được không hiện thấy tức không có bình.

Muốn thấy giải thích này, phải xem vắn chú thích. Phần chú thích được chia làm bốn:

1/ Nhắc lại nghĩa ngoài.

2/ “Việc này không đúng”, là thứ hai, bác bỏ chung.

3/ Dù bình không hiện thấy... trở xuống, là chính phá.

Đây là nói, lúc không hiện thấy, chẳng phải không có bình, chính là giải thích bốn kệ hiện thấy đều là bình “không”. Cho nên bình chẳng phải hiện thấy.

4/ Trước phá không có hiện thấy thì không có bình, nay phá có bình tất nhiên hiện thấy.

Lại, vắn này kết thành phá ở trên, vì lúc không hiện thấy, thì có bình, nên biết bình chẳng phải hiện thấy.

Ngoại đạo cho rằng vì mắt chưa hợp, nên không có lỗi.

So sánh đoạn vắn này với các giải thích ở trước, đều là sai.

Hỏi đáp nay nói. Người ngoài bào chữa hai lỗi trên, nhằm nói rằng thể của bình là pháp hiện thấy. Cho nên hễ có bình thì sẽ hiện thấy.

Về nghĩa của nội cũng thế. Như nói rằng hai pháp gồm thân tất cả

pháp, nghĩa là pháp có thể thấy, không thể thấy.

Sắc v.v... thuộc về pháp có thể thấy, lại như ba thứ sắc:

1/ Có thể thấy, có đối.

2/ Không thể thấy, có đối.

3/ Không thể thấy, không có đối.

Nay, sắc là pháp có thể thấy, có đối. Cho nên biết sắc nhất định là pháp có thể thấy, chỉ khi nào mắt chưa đối với bình, thì người ta tự không thấy thôi, chứ chẳng phải là thể của bình không hiện thấy. Không được nói rằng có bình không hiện thấy, không hiện thấy có bình.

Nội giáo nói rằng: như hiện thấy “sinh” không có, cũng chẳng phải thật. Pháp thể của bình trên là pháp hiện thấy, khi mắt hợp, thì được gọi là hiện thấy.

Phá có hai ý:

1/ Trách tướng hiện thấy kia sinh ra không.

2/ Bác bỏ điên đảo.

Thể “có” của bình cũng “không” thì thể, tướng đều mất. Khi mắt ông chưa đối với bình thì chưa có tướng hiện thấy sinh ra. Nếu khi đối với bình thì có tướng hiện thấy sinh ra. Khác với chưa thấy, nghĩa là cho bình hợp với mắt, được gọi là hiện thấy, mà khi mắt đối với bình không có tướng hiện thấy sinh ra không khác với lúc chưa thấy. Lúc chưa thấy đã không gọi hiện thấy, nay khi mắt đối, sao lại được gọi là hiện thấy, cho nên nói rằng hiện thấy sinh ra “không”.

Hỏi: Vì sao Luận chủ lập ra cách phá này?

Đáp: Phải quán lâu dài với ý phá đầu cuối. Người ngoài ở trước lập có bình, hẳn là hiện thấy. Luận chủ phá rằng khi mắt không đối với bình, có bình mà không hiện thấy, phải biết rằng bình chưa hẳn là hiện thấy. Ông bèn nói là khi mắt hợp, được gọi là hiện thấy, thì khi mắt hợp, lẽ ra có tướng hiện thấy sinh, khác với lúc chưa thấy. Nếu không có tướng hiện thấy sinh ra thì cũng là bình gốc. Phải biết rằng bình gốc chưa hẳn là hiện thấy, cho nên mới có phá này.

“Có” cũng chẳng phải thật: ông cho hiện thấy là bình. Nay vì hiện thấy “có” nên bình “có”. Hiện thấy không bình “không”.

Ngoại đạo cho rằng một phần của năm thân là phá cái “có” “khác”.

Từ trên đến nay, là phá nghĩa sắc trần có thể thấy đã xong. Nay phần thứ hai kế, là phá bốn trần. Người ngoài bào chữa rằng: Từ trên đến đây, ông chỉ phá sắc trần có thể thấy mà không phá bốn trần còn lại. Đã có bốn trần còn lại, thì lẽ ra phải có sắc. Nếu có sắc, thì tất nhiên

có thể thấy.

Nội đạo nói rằng nếu không có tất cả xúc chạm thì làm sao sắc, v.v... hợp với chính phá. Vì năm trần không được hợp chung thành bình, nên không có năm trần. Nếu năm trần được hợp chung thì sẽ có thể có năm trần, năm trần đã không được hợp chung, thì làm sao có năm trần?

Luận Thành Thật chép: đối với thân là xúc chạm riêng, bốn pháp còn lại, đều chẳng phải xúc chạm riêng, chính là xúc chạm chung, lại là xúc chạm tương đương.

Nay ngoại đạo nói sắc có thể cắt rọc, cho nên là xúc, bốn pháp còn lại chẳng phải xúc .

- Xúc của ông chẳng phải xúc đã “khác” nhau, không thể hợp thành “một”, sao lại hợp chung thành một bình.

Ngoại đạo cho rằng “vì bình hợp”, ý bào chữa này rằng: Thật như vấn hỏi trên, sắc trần là xúc, bốn pháp còn lại chẳng phải xúc. Xúc khác với phi xúc, nên không thể hợp thành một.

Nay chỉ năm trần hợp chung thành một bình, cho nên nói “bình hợp”. Như Luận Thành Thật chép: Bốn vì đều “khác” nhau, không thể hợp thành “một”, chỉ hợp chung thành một bình.

Năm ấm không thể hợp chung thành một ấm, mà năm ấm hợp chung thành một người. Độc tử cũng như thế.

Bốn đại hợp chung có nhãn phép, năm ấm hợp chung có người, cũng đồng với lập này.

Nội giáo cho rằng “khác” với “trừ”, vì sao bình hợp với xúc, vấn đề này có hai cách phá: khác và trừ.

“Khác” nghĩa là sắc trần là xúc bình không phải xúc, thì xúc khác với phi xúc, làm sao bình kết hợp với xúc.

Trên ông đã tin rằng xúc khác với chẳng phải xúc của năm trần, không được hợp thành một. Nay bình đối với trần cũng có xúc, chẳng phải xúc khác nhau, thì làm sao hợp thành một chiếc bình được. Phá bốn vì hình thành cột, năm ấm hình thành con người cũng như thế.

Nói trừ, nghĩa là nếu trừ năm, có bình, thì có thể năm hợp với bình, trừ năm không có bình, thì năm hợp với cái gì, bốn kệ có nêu chương và giải thích “khác”, “trừ” là nêu hai chương.

Bình xúc chạm kết hợp là giải thích hai chương. Bình, giải thích về trừ, xúc chạm, là giải thích “khác”.

Ngoại đạo cho rằng sắc lẽ ra hiện thấy, vì tin ở kinh. Lập ra văn này, gồm có ba nghĩa:

1/ Nếu y cứ ở nghĩa nội để nói thì từ trên đến đây, phá năm trần, nói không có sắc “sở tạo”, nay phá bốn đại, nói không có “năng tạo”. Đây là y cứ vào nghĩa của Tỳ-đàm để lập sắc.

2/ Ở trên phá không có năm trần, phá nghĩa của Luận Thành thật, v.v... Nay phá sắc do bốn đại tạo ra là phá nghĩa của Tỳ-đàm.

3/ Ở trước phá ngoại đạo, nay phá nội nhân. Lại trong kinh nói rằng trong chúng sinh có rấn độc bốn đại, ngoài có sáu giặc, nay lia bỏ chúng.

Ở trên nói không có năm trần, tức bỏ sáu giặc. Vì ngoại đạo chấp pháp trần cũng thuộc về sắc, cho nên phá sắc, tức là bác bỏ sáu.

Lại, kinh nói rằng tánh của sắc tự không. Lại nói “tập sắc không tương ứng với Bát nhã”. Lại nói rằng xả bỏ sắc vô thường, khi Đức Phật còn tại thế, người lợi căn nghe nói đều ngộ đạo. Nay giải thích các kinh Phương đẳng, vì sắc rốt ráo không nên nói nhân “năng tạo” và quả “sở tạo” đều không thật có.

Nhưng Đề-bà khéo thông nội điển, hiểu tường tận ngoại kinh, nên trước hết dẫn văn ấy để gạt lại thuyết kia, cho nên nói rằng vì trần chẳng phải hiện thấy.

Ngoại đạo hiểu biết thông suốt sách ngoại, cũng xem cả nội kinh, cho nên nay dùng nội kinh để gạt hỏi Đề-bà. Nếu Đề-bà tin kinh Phật thì không nên phá sắc hiện thấy. Nếu phá sắc hiện thấy thì tự phá nội kinh. Trước đã phá ngoại, nay lại phá nội, nhất định là phá “pháp” và “nhân”.

Hỏi: Ngoại chỉ nên dẫn nội kinh, vì sao nói là tin kinh ư?

Đáp: Nhưng nội ngoại lập nghĩa có “khác”, có “đồng”, ngoại đạo kia cho rằng hai nội kinh, ngoại kinh đều nói sắc là có thể thấy, nghĩa này rất đồng, cho nên đáng tin, vì vậy nói rằng “tin kinh”.

Kinh của ông nói sắc gọi là bốn đại và bốn đại tạo, nay lược chia làm bốn tông:

1/ Ngoại đạo nói nghĩa tạo sắc. Tăng-khư cho rằng trần tế, đại thô. Cho nên từ năm trần sinh ra năm đại, nghĩa là nghĩa tạo khắp. Vệ-thế sư cũng cho rằng “từ trần sinh ra đại”, mà là tạo khắp, hai việc này như phẩm đầu đã giải thích.

2/ Kế là Luận Thành Thật cũng cho rằng từ trần sinh ra đại, hai nghĩa khác với ngoại đạo.

- Trần là thật, đại là giả.

- Chỉ bốn trần sinh ra đại, tình chẳng phải nhân của đại, cũng chẳng phải do đại tạo ra, chỉ kích phát bốn đại ly, hợp ra tiếng, là quả

của bốn đại.

3/ Theo Tỳ Đàm, chính là nói sắc do bốn đại tạo, gồm có mười một thứ sắc, đó là: năm căn, năm trần, và vô tác.

Y theo mười thứ trong mười một thứ chỉ là sở tạo. Xúc trần có hai:

1/ Cứng, ấm nóng, động là “năng tạo”.

2/ Bấy xúc chạm đối, no, nhám, trơn, nhẹ, nặng, lạnh là “sở tạo”.

Theo thế luận, nghĩa là bốn đại quá khứ tạo ra sắc quá khứ và sắc hiện tại, bốn đại hiện tại tạo ra hiện tại và vị lai. Bốn đại vị lai chỉ tạo ra vị lai.

Y theo “đồng”, “khác” mà nói thì gồm có bốn trường hợp: Bốn đại của tướng “khác” tạo ra sắc của tướng “đồng”, nghĩa là bốn thứ cứng, ấm ướt, ấm, động, tạo ra mười một thứ xúc, tự có bốn đại của tướng đồng, tạo ra sắc của tướng “khác”. Nghĩa là bốn đại đều là xúc nhập, gọi là tướng đồng, mà tạo sắc, hương, v.v... gọi là tướng “khác”. Tự có bốn đại của tướng đồng, tạo ra sắc của tướng đồng. Bốn đại là tánh của xúc, lại tạo ra xúc.

4/ Tự có bốn đại của tướng “khác”, tạo ra sắc của tướng “khác”, bốn đại đều là tánh tạo ra các sắc như sắc, hương, v.v..., đủ như Tạp Tâm đã nói.

Hỏi: Bốn đại tạo Sắc là nhân nào trong sáu nhân?

Đáp: Chỉ là “nhân sở tác”.

Hỏi: Sắc do bốn đại tạo, còn cái gì tạo ra bốn đại?

Đáp: Xưa có người nói ba đại tạo ra một đại.

Cảnh Sư cho rằng sắc không đủ bốn đại, thì không được sinh. Bốn đại cũng . Vì thế, không được nói là ba đại tạo ra một đại.

Hỏi: Bốn đại đối nhau có phải là nhân cộng hữu không?

Đáp: Bà-sa giải thích rằng: Thế của bốn đại không có nghiêng lệch, nghĩa là địa đại đối với ba đại là có chung, ba đại của “nhân cộng hữu” cũng .

Về địa đại lại có một giải thích. Nhà bình luận áp dụng trước, nay nhắc lại chung nghĩa của mười một thứ sắc. Cho nên nói sắc gọi là bốn đại và bốn đại tạo. Đây là xuất xứ từ kinh Phật, chứ chẳng phải Tỳ-Đàm dụng một cách nghiêng lệch.

Luận Câu Xá bình luận về nghĩa của Số luận, nói rằng nên dùng sắc do bốn đại tạo. Phá nghĩa trần hình thành đại của người Kinh bộ thuộc về “sắc nhập” trong phần tạo sắc là hiện thấy, có thể tạo ra bốn

đại, nhưng không thể nhìn thấy, đủ cả hai thứ trong “sở tạo”. Nếu là “sắc nhập” thì sắc này có thể nhìn thấy. Các nhập khác đều không thể thấy.

Nội đạo nói rằng bốn đại không phải “hiện thấy”, làm sao sinh ra “hiện thấy”, chính là phá sắc do bốn đại tạo.

Hỏi: Sao luận chủ đối với ngoài mà phá nội?

Đáp: Vì luận này chánh là phá mê của ngoại, phụ là rửa sạch chấp của nội, cho nên phá nội. Lại cách phá này chính là bày tỏ rằng Đức Phật tùy thế tục, nói trần do bốn đại tạo, mà tạo ra nhân duyên, thật sự không vật được tạo ra. trong, ngoài chỉ nghe tên tạo, không thấu rõ nghĩa tạo. Vì sao? Vì Đức Phật nói nhân duyên tạo, không có “sở tạo”, tức là hai đế, cho nên lời Ngài nói đều là thật, các vị Tiểu thừa chỉ biết tạo, không biết chẳng có “sở tạo”. Đã không biết tạo không có sở tạo, cũng không thấu suốt không có sở tạo mà vẫn tạo, vì thế không đạt được hai đế, cho nên phá Phật pháp. Nay luận chủ nói tạo mà vô sở tạo. Nhân thế đế mà ngộ đệ nhất nghĩa, nên có phá này.

Hỏi: Phật có hai đế, vì sao nay nói nghiêng về không có “sở tạo”?

Đáp: Dù Phật nói có hai đế, nhưng ý ở đệ nhất nghĩa, điều mà bậc Thánh thực hành, cho nên y cứ vào gốc để mà nói.

Hỏi: Người ngoại đạo vốn chẳng biết không có “sở tạo”, sao lại nói không hiểu tạo sắc ?

Đáp: Đây là giả gọi là tạo, như huyễn, mộng tạo mà người ngoại đạo chấp có thật tánh, cho nên không biết tạo. Lại Luận chủ phá tạo sắc là vì người ngoại đạo chấp có tạo thật. Sắc thật có thì đồng với ngoại đạo. Nay là phá nghĩa của ngoại đạo, chứ chẳng phải phá kinh Phật.

Hỏi: Người ngoài không hiểu Đại thừa như huyễn mộng, như ánh lửa mà tạo. Nay dẫn kinh Tiểu thừa, vì sao luận chủ phá phương tiện của Tiểu thừa?

Đáp: Vì có hai nghĩa:

1/ Tiểu là Tiểu của Đại. Nói tiểu, là chung cả đại. Đã không hiểu Đại, đâu còn rõ Tiểu. Lại Tiểu thừa cũng nói tiểu nhân duyên, không như tánh nhất định, vì chỉ là nghĩa của Tiểu, cho nên phải phá.

2/ Lại, tất cả pháp có ba lớp nghĩa “không”:

- Nói theo lý thì rốt ráo không, không có tất cả pháp như sắc, v.v...

- Chúng sinh là không mà cho là thấy “có”. Như không có ánh lửa, nước, vì vọng nên thấy “có”. Cái “có” này cũng không .

- Phật tùy theo phạm phu mà nói “có”. Đây là điểm “không” thành “hữu”, cũng không có pháp này, mà ngoại đạo và Tỳ-đàm không biết ba pháp này. Nay nói ba pháp là không.

Luận Thành Thật tuy nói “sắc” “không”, nhưng không biết ba pháp bản tánh là không, cũng không biết “ba pháp là không”, không biết “ba pháp là không” tức là vô nói điên đảo. Nay vì phá vô nói để được chánh quán Bát-nhã, nên phá tạo sắc.

Ý phá, nghĩa là dùng nhân để gạt quả. Nhân lớn “năng tạo” là không thể thấy, thì sắc “sở tạo” làm sao thấy được? Như Đại luận chép: không có sự tử trong năm ngón tay, hợp chung không sinh sự tử, không có sắc để thấy, hợp chung, làm sao sinh ra “sắc” để thấy. Lại đều vốn là “không thể thấy” mà sinh ra “có thể thấy”, lẽ ra cũng vốn là bốn ngại sinh ra một vô ngại.

Ngoại đạo kia nói rằng bốn ngại sinh chung một ngại, lẽ ra cũng là bốn không thể thấy, sinh chung một không thể thấy, so sánh lẫn nhau để nạn, về nghĩa rất dễ hiểu.

Ngoại đạo nói rằng vì thân căn chấp lấy, nên bốn đại là có. Trước kia dùng nhân gạt quả, nay lại dùng nhân để bào chữa quả. Bốn đại là có, sắc tạo cũng có. Vì tánh “có” đã đồng, nên được tạo nhau, mà nói là vì thân căn chấp, là làm chứng cho nghĩa “có”.

Bốn đại là xúc là thân căn được, cho nên biết thật có bốn đại. Vì đã thật có đại, nên có thể tạo sắc. Nội đạo cho rằng tất cả sức nóng trong lửa. trước phá sắc do bốn đại tạo, nghĩa là phá quả, nay phá bốn đại, thì là phá nhân. Bốn đại muốn tạo ra sắc, thì phải hợp chung. Nay hỏi trong hỏa đại, ba thứ đều nóng phải không? Nếu ba thứ đều nóng, thì mất tánh của ba đại. Nếu không nóng, thì sẽ mất đi tác dụng của lửa. Nay thật thấy trong lửa tất cả đều nóng, phải biết rằng mất ba. Đã mất ba thì cũng mất một, cho nên không có cả bốn đại.

Chú thích chia làm hai:

1/ Phá hỏa đại.

2/ So sánh với phá ba pháp còn lại.

Phần đầu lại chia làm hai:

1/ Nhắc lại.

2/ Nay trong lửa bốn đại... trở xuống, là thứ hai, phá. Vì trong lửa bốn đại đều thành sức nóng, nên mất ba đại còn lại. Cho nên lửa không phải là bốn thân.

Hỏi: Đây lẽ ra nói là ba đại đều thành sức nóng, vì sao nói lửa không phải là bốn thân?

Đáp: Có hai nghĩa:

1/ Trong hỏa đại đều thành sức nóng, không còn có bốn thân, cho nên nói “không thành bốn thân”.

2/ Ba đại đồng với lửa thành sức nóng. Lửa không đồng với ba đại còn lại, cho nên nói lửa không phải là bốn thân. Nếu các đại còn lại không nóng, thì không gọi là lửa, nghĩa là trước được lửa thì mất ba. Nay được ba thì mất lửa, cho nên lửa không được bốn thân, lại kết lẫn nữa thành tất cả sức nóng trong lửa của bốn hỏa.

Ngoại đạo nói rằng sắc lẽ ra hiện thấy, vì lúc hiện tại là có. Từ trên đến đây, thứ nhất là phá pháp có thể thấy của trong, ngoài. Nay thứ hai kể là phá về thời gian. Pháp của thời hiện tại đều vắng lặng thì tất cả đều là không. Ngoại đạo nói rằng hai thời gian quá khứ vị lai không được chấp sắc, chính là thời hiện tại chấp. Đã có lúc chấp sắc, há không có sắc có thể chấp ư?

Nội đạo nói rằng nếu vì pháp sau, nên pháp đầu cũng là Pháp thời gian hiện tại. Nếu vì pháp sau, là nhắc lại nghĩa ngoại. Ngoại, nghĩa là vì thời gian, phương hướng sau mới có, nên ban đầu cũng có, là phá nghĩa ngoại.

Nếu nói vì thời gian sau là có nên phải biết đầu tiên sinh, tức là đã có. Nếu đầu tiên vì không có nên về sau lẽ ra không sinh, tức là thường, mới. Phải biết rằng mới sinh tức là đã có, nếu vì trước không có nên về sau lẽ ra không sinh, thì tức là thường, mới. Phải biết rằng mới sinh, tức là đã có. Nếu mới sinh, tức là có, thì niệm, niệm sinh diệt, Vì không có lúc nao dừng lại, nên không có hiện tại.

Vấn xuôi có sáu, nếu vì pháp sau nên tướng hiện, là nhắc lại nghĩa ngoại. Là vì tướng “phi” nên thời gian sinh, và phá nghĩa ngoại, để giải thích bốn kệ, nên đầu tiên cũng có.

Vì vì nên không biết: là giải thích nghi ngờ. Nghi ngờ rằng nếu mới sinh đã có, vì sao không hay biết? Cho nên giải thích vì vì tế, nên không biết. Pháp trước là thuyết thích. Như người trước tác rộng, kể là nêu thí dụ giải thích. “Nếu vì đầu tiên là không” là vặn hỏi thứ tư. Dù nêu pháp thí giải thích nghi ngờ của ngoại đạo nhưng họ vẫn còn chưa chấp nhận, cho nên phá lại.

Nếu quyết định nói là vì mới đầu tiên không có thì lẽ ra phải thường không có.

“Cho nên vì đầu tiên, tùy theo không có” trở xuống là thứ năm, tổng kết.

“Nay các pháp không dừng lại” trở xuống, là thứ sáu, kết luận:

Thời gian không có lúc nào dừng lại.

Ngoại đạo cho rằng vì chấp nhận mới cũ nên có thời gian hiện tại. Trên vì mượn cái mới để phá hiện tại. Người ngoại đạo bèn cho rằng, luận chủ vì chấp nhận cái mới kia nên nếu vì có cái mới thì sẽ có hai nghĩa:

1/ Vì đã có cái mới nên đầu cuối có khoảng giữa và hiện tại.

2/ Vì chấp cái mới, tất nhiên chấp thời gian hiện tại. Đã có cái mới bị chấp nên phải có thời gian để chấp cái mới.

Nội đạo nói rằng vì sinh, vì mới, khác nêu trước vì mượn cái mới, nên phá hiện tại. Nay vì phá cái mới.

Vì sinh nên mới, nghĩa là phá cái mới .

- Ông nói bắt đầu sinh là mới, nghĩa là vì pháp bắt đầu sinh, thì lẽ ra là mới. Pháp mới của ông bắt đầu xuất “không”, nhập “hữu” đã gọi là mới, cho nên pháp cũng mới. Xuất “không”, nhập “hữu” há không phải mới ư?

Ở đây có bốn nạn:

1/ Đều bắt đầu xuất “không”, nhập “hữu”, lẽ ra phải đều cái mới.

2/ Cho nên lẽ ra là đồng với cái cũ.

3/ Nếu do ban đầu là mới, về sau là cũ, thì lẽ ra cũng sau, là mới, trước là cũ.

4/ Có mới của ông vì có, thì lẽ ra có mới sinh, không mới sinh.

Vì “khác” nên cũ, nghĩa là phá cũ. Tương mới trái với khác, cho nên là cũ, có gì quyết định cũ?

Chú thích có hai:

1/ Chính là phá mới.

2/ Kết quy chân, tục.

- Phần đầu lại có hai:

1/ Vì theo gần để giải thích “khác” nên cũ.

2/ “Nếu tương cũ sinh”, kể là giải thích về sinh cũ mới, kết quy về hai đế, như văn.

Ngoại đạo nói rằng nếu vậy thì được lợi ích gì?

Từ trên đến đây, hai chương phá pháp không có thời gian. Nay thứ ba kế, là nói được lợi ích. Đoạn văn này gồm có xa, gần. Xa là từ phẩm đầu đến phẩm này, tất cả đều phá, có lợi ích gì? Gần là ngoài, nghĩa là pháp có bốn thời gian, có thể lợi ích chúng sinh, nay đã không có, ở đây được những lợi ích nào?

Nội đạo cho rằng được xa lìa hẳn, nghĩa là ngoại đạo mê đắm

pháp tình sâu. Cho nên nay nói mê đắm là sự ràng buộc, lìa thì được giải thoát. Nói xa lìa hẳn: nghĩa là ngoại đạo dứt trừ kiết, chỉ có nghĩa tạm thời xa lìa, chung quy là thối lui lại. Bỏ tà, về chánh thì được xa lìa hẳn.

Lại, từ phẩm đầu xong đến chương này, là nói không còn lại bị trói buộc của hàng phàm phu và nhị thừa, nên đó chính là sự lìa hẳn rốt ráo. Lìa lìa thì phiền lụy đều vắng, nên đức đều trọn vẹn, chứng pháp thân trung đạo.

Lại, vì không chấp vật mới, vật cũ nên biết là vật không. Không chấp người “mới”, người “cũ”, nên biết rõ là nhân không. Ngộ hai “không”, là phá tất cả các bệnh, nên gọi là lìa hẳn.

Lại nữa hai nhân của hai thứ sinh tử là cũ, quả của hai tử là mới, lìa các nhân quả này thì tất cả đều lìa.

Văn xuôi chép: Mới không tạo ra trung, trung không tạo ra cái cũ. Từ vô minh thực hành cái mới, chiêu cảm năm quả, gọi là cái mới tạo ra trung. Ba nhân hiện tại tạo ra hai quả vị lai, gọi là Trung tạo ra cái cũ. Cho nên mười hai duyên chỉ có hai phần: bảy là phần trước, năm là phần sau. Như hạt giống nảy mầm tạo ra thân cây, cành, đốt. Mười hai nhân duyên, ví như cây to. Hai nhân là gốc, năm quả là thể, ba nhân là hoa, hai quả là hạt. Gốc và thể đã nghiêng ngã thì hoa, hạt không có. Cho nên, trong đây nêu hạt lúa để dụ.

