

BÁCH LUẬN SỚ

QUYỂN HẠ (Phần 3)

PHẨM THỨ MƯỜI: PHÁ KHÔNG

Phẩm này chẳng những là huyền tông của luận này, mà cũng là cốt lõi của Phương đẳng. Lời nói đơn giản mà nghĩa rõ ràng, từ khéo léo mà rất sâu sắc. Dùng lời lẽ này để giải thích chánh thì chánh đều thông suốt. Mượn ngôn từ này để dẹp tà, thì tà đều chịu khuất, có công năng hàng phục thiên ma, phá dẹp ngoại đạo, chiết phục Tiểu thừa, bẻ gãy các kiến chấp nguy hiểm.

Dựa vào phẩm này để dẹp “hoặc”, thì các phiền lụy đều tiêu tan. Áp dụng phẩm này để hành đạo, thì các quán đều soi chiếu. Có khả năng phát tuệ cho người mù, sinh hùng biện cho người nói chậm chạp, là phương châm thiết yếu thật sự điều phục tâm mình, cũng vừa là phương thuật sáng tỏ của pháp sám trừ hối dứt.

Năm tôi còn là Sa-di, xét tìm về sự ít có này. Sắp tới tuổi sáu mươi luôn giữ vững để làm tấm gương soi tâm. Tôi chỉ ghi sơ những điều rời rạc, nay vẫn còn được đại cương.

Về đại ý không đồng, xin lược nói mười nghĩa:

1/ Nếu dựa vào ba đoạn để phân tích thì phẩm phá thân, nói về chúng sinh không. Từ phẩm phá “Một” về sau xong, đến phẩm Phá thường, là nói các pháp không. Phẩm này nói bịnh “không” cũng “không”. Kinh Tịnh Danh lấy ba môn này làm phương pháp điều phục tâm, nên trình bày sơ lược ở trước. Ngài Đề-bà cũng dùng ba môn này để làm phương pháp luyện thân, giảng nói rộng về sau.

2/ Nếu phân tích hai đoạn, thì phẩm xả Tội Phước có hai:

- Nói về xả tội.
- Nói về xả phước.

Phẩm Phá tà cũng có hai:

- Pháp chấp “hữu”.
- Phá chấp “không”.

Từ phẩm Phá Thần xong, đến phẩm Thường, là phá chấp “có”. Một phẩm kế này là phá chấp “Không”. “Có”, “không” là gốc của các kiến chấp, ngăn che gốc Trung đạo, cho nên phải phá. Một khi gốc rễ của các kiến đã nghiêng ngã, thì Trung thật liền hiển bày.

3/ Phân tích về chủ thể phá, đối tượng bị phá, thì từ đầu luận đến nay, phá về “sở phá”. Ở đây phẩm tiếp theo này phá “năng phá”, vì muốn cho “năng” “sở” đều diệt, phá, lập đều tiêu tan thì thản nhiên không cần cứ. Sự không mất chân, rỗng rang không ký thác. Lý tự lãnh hội u huyền.

4/ Nếu dựa vào duyên quán để phân tích, thì từ trên đến đây, nói “duyên” tận cùng ở quán. Ở đây chương này nói quán tận cùng ở duyên.

Duyên tận cùng nơi quán, nếu tội, hoặc phước, hoặc pháp, hoặc người, sinh tử, Niết-bàn, phàm, Thánh, giải, “hoặc”, tìm kiếm đều không từ đâu mà có.

Vì tận cùng ở trong quán nên gọi duyên tận cùng ở quán. Quán tận cùng ở duyên, nghĩa là ở duyên đã tận, chánh quán liền dứt. Duyên tận ở quán, đây là không duyên. Quán tận cùng ở duyên, thì chẳng phải quán. Cho nên chẳng phải duyên, chẳng phải quán, không biết phải lấy gì để gọi, gượng gọi Chánh quán, cũng giả gọi là Bát-nhã, Phật tánh, Pháp thân, nên tùy theo nghĩa mà gọi tên. Như nói Bát-nhã là một pháp mà Đức Phật nói nhiều thứ tên, tùy theo năng lực của các chúng sinh, mà đặt ra chữ khác nhau.

5/ Khách, chủ nói. Từ phẩm Phá Thần xong, về phẩm phá Thường, ngoại đạo lập nghĩa, ngài Đề-bà luận nghĩa. Phẩm này nói về ngài Đề-bà làm sáng tỏ tông chỉ, còn ngoại đạo thì luận về nghĩa. Ngoại đạo lập nghĩa, ngài Đề-bà luận về nghĩa, thì không có vấn đề nào không bị bề gãy, đều bị khuất phục.

Ngài Đề-bà nói tông chỉ, ngoại đạo luận nghĩa, thì mọi vấn đề hỏi đều giải đáp thỏa đáng, giải đáp của ngoại đạo đều bế tắc. Vì sao? Vì ngoại đạo chẳng dựa vào “không” để hỏi đáp. Cho nên hỏi không thành hỏi, đáp không thành đáp. Luận chủ nương vào “không” mà hỏi, cho nên mọi vấn đề đều bề gãy. Dựa vào “không” mà đáp, đáp của ngoại đạo đều bế tắc.

Dùng phẩm này chỉ bảo cho chúng sinh đời mạt, nói về hỏi đáp của thế gian, còn phải dựa vào “không”, hướng chi muốn lia khổ để cầu đạo vắng lặng mà còn chấp mắc cái có ư?

6/ Từ trên đến đây, gọi là phá tà. Nay phẩm này gọi là phá chánh.

Nhưng vì đối với tà của ngoại đạo, nên có chánh của nội giáo. Vì tà đã không thành được, nên chánh cũng không giữ lại.

Như vậy, sinh tử Niết-bàn, chân, vọng, cho đến lý ngoại, lý nội, có sở đắc, không sở đắc đều giống nhau.

Một thời kỳ giáo hóa của đức Thích-ca cũng. Lần đầu tiên từ vườn Nai, theo các ngoại đạo, sau cùng đến Song lâm, tà đạo của sáu sư đã tiêu tan, chánh pháp của đức Thích-ca cũng chấm dứt. Ngài Đề-bà cũng vậy. Cho nên phẩm trước, phá trừ tà ngoại, này dứt nội chánh. Như thuốc của Hồ Công đã ẩn, tức Hồ công cũng giấu, về sự cũng thế.

7/ Từ trên đến đây, phá riêng các sư, phẩm này phá chung tất cả ngoại đạo.

8/ Y theo người để luận, ở trên phá ngoại đạo chấp hữu. Ở đây phá ngoại đạo chấp “không”. Ở trên phá Tát-bà-đa, ở đây phá Phương quảng. Phẩm trước phá nặng về ái, phẩm này phá nặng về chấp.

Nên luận Trí Độ chép: người nặng về ái thì chấp mắc chấp “hữu”, người nặng về kiến thì chấp mắc “không”.

9/ Từ trên đến đây chính là phá ngoại đạo, nay phẩm này gọi là phẩm giải thích phá.

Giải thích phá, nghĩa là phá vọng kiến. Vì dừng lại về tướng nước, nên gọi là phá. Thật ra vì không có nước để phá, nên gọi là giải thích phá.

10/ Từ trên đến đây là chính phá, nay phẩm này ở đây gọi là phân biệt phá. Vì sao? Vì chín mươi sáu thứ ngoại đạo cũng phá lẫn nhau. Năm trăm Luận sư của Tiểu thừa cũng phá lẫn nhau, cho đến người Đại thừa có sở đắc cũng phá lẫn nhau, mà người có trí lực mạnh thì hơn, còn kẻ trí lực yếu kém thì thua thiệt.

Ở đây, ngài Đề-bà cũng phá ngoại đạo, nhưng khác với các sư kia. Các sư đều với tâm có “sở đắc”, nói có “sở trụ”. Cho nên, phá họ. Ngài Đề-bà nói tâm không có “sở y”, lời nói không có “sở trụ”. Cho nên chẳng phải phá, không phá, chỉ vì vọng cho rằng điều mà họ mong cầu không từ đâu mà có. Cho nên, nói là phá. Thật ra thì do không có gì để phá, nên khác với các sư kia.

Vào niên hiệu Đại nghiệp năm thứ tư, vì đối với ba hạng luận sư ở Trường an. Đó là ba luận sư Nhiếp luận, Thập địa, Địa trì, nói về lý hai vô ngã và ba vô tánh để làm đại tông của luận.

Ở đây lập phẩm này, chính là vì phá các pháp đó, nên gọi là phẩm phá hai vô ngã và phẩm phá ba vô tánh. Làm sao biết? Vì phẩm Phá Thân, nói về lý nhân vô ngã.

Phá một... trở xuống, là nói về lý pháp vô ngã xong. Ở đây nói phá “không”, tức là phá người không, pháp không, đâu chẳng phải pháp lý hai vô ngã hay sao?

Đây là ngài Đề-bà tự ý phá như vậy, đừng đổ lỗi cho người giảng. Nói phẩm phá lý ba vô tánh: Ông lấy sinh tử, trần, thức v.v... làm hai tánh phân biệt và y tha, cho Niết-bàn là tánh chân thật. Ở trên phá cả ba tánh này rồi. Ở đây lại phá “không”, đâu không phải là phá ba vô tánh ư? Cũng là luận chủ tự nói, chẳng phải tôi tạo ra một cách ngang trái.

Hỏi: Hai vô ngã và ba vô tánh đều phá, là muốn nói vật gì?

Đáp: Đạo há là ngã, vô ngã, tánh, vô tánh? Năm trường điểm như thế tự có thể hiểu.

Lại, sở dĩ nêu lên ý của phẩm này chẳng những kết thành ý nguyện xuất thế trong một thời kỳ của ngài Đề-bà, mà còn kết luận giải thích về ý xuất thế của tổ Long Thọ. Bởi vì người giảng nói bốn luận của tổ Long Thọ, không hiểu ý luận. Cho nên sau khi ngài Đề-bà phá ngoại đạo xong, lại soạn luận này để nói về ý ngài Long Thọ ra đời là để đả phá.

Đã nêu ý xuất thế của ngài Đề-bà và ý của tổ Long Thọ, và giải thích một thời kỳ của đức Thích-ca cùng đại ý của chư Phật ba đời mười phương là như thế.

Nêu đại ý của phẩm này là chính là nói về nghĩa giải, “hoặc”. Tất cả người Đại, Tiểu thừa đều nói là dùng “không” để giải thích, dứt “hoặc”.

“Hoặc” tức là “sở phá”, giải là “năng phá”, cho nên vô ngại, chính là đoạn giải thoát. Chứng phá lại vô ngại, chính là phá giải thoát, ngăn phá, cho đến nói là trí Phật dứt chướng. Cho nên ở đây lập phẩm này để nói không lập, không phá, tức là nói không có “hoặc” để dứt, không có kiến giải nào để phá, cho nên nói một phẩm này.

Lại nữa, phân biệt các kinh Phương đẳng, để nói về ý nghĩa sám hối. Người thế gian đều nói rằng từ vô thủy đến nay, đã tạo ra các tội, giờ đây muốn sám hối, tức tội là “sở phá”, sám hối là năng phá. Người sám hối như vậy gọi là sám hối tội lỗi.

Làm sao biết? Vì hễ có “năng phá” “sở phá” thì đã là ngoại đạo rồi. Nhưng ở đây lại nói rằng có sám hối là năng phá, tội là để phá, đâu chẳng phải ngoại đạo ư? Lời này đúng ra có thể là lời người chứng nhập chân lý nói.

Xưa, đại sư Sơn Trung nói rằng: Bước ra khỏi giảng đường, không chấp nhận lời nói của người. Ý chính là ở đây, nhưng e rằng người nghe

rồi khởi niệm ngờ vực, chê bai.

Lại, mục đích của phẩm này là vì muốn giải thích về nghĩa bản tánh thanh tịnh không sinh diệt của các kinh Đại thừa.

Nói bất sinh nghĩa là vốn không có “nhân” sinh, vốn không có “pháp” sinh, thì đâu có lập? Hoàn toàn không có diệt thì đâu có “sở phá”? Cho nên không lập, không phá, tức là nghĩa bất sinh, bất diệt.

Lại giải Thích-các kinh Phương đẳng, không dứt trừ phiền não, cũng không đi chung vì không lập, cho nên không đi chung, vì không có “sở phá”, nên không dứt trừ. Với tất cả nghĩa như thế, so sánh có thể biết.

Xưa kia, ở Giang Tả, Cát Tạng tôi đã tự trình bày phẩm này gồm có mười bảy điều. Nay vì tuổi già hay quên, nên lược nói một vài điều.

Nói phẩm Phá Không gồm có hai nghĩa:

1/ Các ngoại đạo v.v... chấp muôn hóa là “có”, trên đã tìm chúng không từ đâu mà có, cho nên “người” “pháp” đều là không, tức là rơi vào chấp “không”. Ở đây phá người ngoài, chấp ngang trái cho là “không” nên gọi là phá “không”. Kinh Niết-bàn chép: chúng sinh khởi chấp gồm có hai thứ: đoạn và thường.

Lại nói rằng chủ yếu là nhân đoạn, thường. Sở dĩ như thế là vì phải do thường khởi chấp “đoạn”, do đoạn, mà khởi “thường kiến”.

2/ Ở phẩm đầu, Luận chủ đã nói dựa vào phước để xả tội, dựa vào “không” để xả phước.

Từ phá thân xong, là phá thường, tìm “người” “pháp” không từ đâu mà có, là giải thích thành nghĩa “không”. Nghĩa “không” đã thành, xả phước liền hiển hiện. Nếu ngoại đạo lợi căn thì từ “không môn” này liền nhập chánh đạo. Nhưng người độn căn lại chấp mắc “không”, thì “không” chẳng phải môn.

Nay phẩm này phá trừ “Không” này, vì muốn cho chúng sinh được ngộ nhập, nên nói rằng phá “Không”.

Hỏi: “Không” là pháp vô thì cái gì là “sở phá”? Vì vậy nên ngoại đạo quở ngài Kỳ Bà rằng ví như người ngu muốn phá hư không, chỉ luống nhọc công vô ích. Ở đây vì sao nói là phá “không” ư?

Đáp: Vì phá bịnh chấp “không” của ngoại đạo kia, nên nói là phá “không”, thật ra chẳng có cái “không” nào để phá.

Hỏi: Nếu vậy, thì phải nói rằng phẩm phá bịnh, chứ không nên nói rằng phẩm phá “Không”?

Đáp: Bịnh là “năng chấp”, “không” là “sở chấp”. Nếu nói là phẩm phá bịnh thì mười phẩm đều là phá bịnh. Ở đây dùng cái “không”

sở chấp để chỉ rõ bịnh “năngchấp”, cho nên nói là phẩm Phá Không.

Hỏi: Trước kia, Luận chủ đã phá cái có của người ngoài. Người ngoài đã chịu khuất phục. Nay phẩm này, ngoại đạo lại bắt bẻ cái “không” của ngài Đề-bà. Vậy ngài sẽ giải thích ra sao?

Đáp: Người ngoài có cái hữu để phá, thế nên họ chịu khuất phục. Luận chủ chẳng có cái “không” để trách, cho nên thản nhiên.

Hỏi: Phẩm này chỉ phá “không” hay cũng phá của bốn trường hợp?

Đáp: Không có bốn trường hợp đều phá, nhưng đối với tám phẩm trước phá “hữu”, nên phẩm này nói về phá “không”.

Lại, có “không” “hữu”; có “hữu”; vừa “không”, vừa “hữu”; chẳng phải “không”, chẳng phải “hữu”, đều gọi là “hữu”. Không có bốn trường hợp này mới gọi là “Không”.

Soạn ra phá “không”, của luận này tức bốn trường hợp nội giáo, ngoại đạo đều phá.

Hỏi: Nếu bốn trường hợp nội, ngoại đều phá thì lẽ ra không có sự chỉ bày?

Đáp: Phá các kiến chấp của nội, ngoại đạo này, tức là thể ngộ thật tướng của các pháp, tức là chỉ bày.

Hỏi: Nếu vậy, chỉ bày thật tướng, lẽ ra không chỉ bày giáo môn?

Đáp: Giáo vốn giảng nói về lý, đã được thấy mặt trăng, thì đâu cần ngón tay.

Hỏi: Nếu vậy, thì về sau, lẽ ra không nói hai đế?

Đáp: Nếu liễu ngộ, thì cũng không cần hai đế. Lại, từ trên đến đây đã phá bốn trường hợp của ngoại đạo không sót, sự che lấp bắt đầu loại trừ, mới được chỉ bày nói về hai đế.

Phẩm chia làm hai:

1/ Phá cái “không” đoạn diệt của ngoại đạo.

2/ Chỉ bày Trung đạo của hai đế, kết luận chỉ quy .

Sở dĩ có hai phần này là vì từ trên đến đây, là phá bịnh “hữu” của ngoại đạo. Nay phẩm này kế là phá bịnh “Không”. Nhưng tướng này cho rằng vì “không” “hữu” ngăn che hai đế của Phật, nên phải phá sự che lấp trước, mới được chỉ bày, hai đế.

Lại, ở trước đã phá “không” “hữu” nói phi không, phi hữu, tức là nghĩa Trung thật. Do chẳng phải “không”, chẳng phải “hữu”, sau đó mới được giả nói “không” “hữu”. Giả gọi “không” “hữu” này là vì muốn chỉ rõ đạo bất nhị phi không, phi hữu, nên nói hai đế trung đạo.

Lại, ở trước phá “không” “hữu”, người ngoài liền khởi đoạn kiến,

nên kế là nói hai đế để tiếp nối đoạn tâm.

Lại, ở trước nói bốn trường hợp như “không” “hữu”, v.v... rất ráo không thật có, tức là bậc nghĩa đế nhất. Kế là nói hữu của vô “sở hữu” gọi là Thế đế. Cho nên đức Như lai y theo hai đế để nói pháp. Luận chủ học Phật, cũng y cứ hai đế. Nếu lìa hai đế mà nói ra điều gì đều là hướng dối. Cho nên trước nói đệ nhất nghĩa đế, sau nói thế đế, chỉ nên xét kỹ văn, đừng tin vào lời người, nhưng tổng quát một bộ luận, có năm tiết ý:

Từ trên đến đây, là phá “sở lập” của ngoại đạo, đó là một tiết ý. Phần đầu của phẩm, là phá tiết thứ hai, kế là phá pháp người khác, nên ông là người phá” trở xuống, nói không thành, không phá, là ý của tiết thứ ba. Kế “nên có các pháp, vì đối đãi nhau có...” trở xuống, phá ngoại cho là nội, cuối cùng có cái tồn tại, là ý của tiết thứ tư.

Kế “nếu là không thì không nên có thuyết...” trở xuống, ngoại đạo mất ở đoạn, nhận biết hai đế, là ý của tiết thứ năm.

Năm tiết này chẳng những là luận này áp dụng, mà còn quán sát bốn oai nghi động, tịnh, đối tượng của sáu căn trong tất cả Phật pháp, đều phải dùng đến.

Sở dĩ có năm tiết này là vì phải tinh tế, cẩn mật mà nhận lấy, mới xa lìa được tướng ngại vi tế của Bồ-tát. Vừa khởi một mảy may kiến chấp về “người” “pháp”, sinh tử, Niết-bàn, v.v... thì tâm hành ngoại đạo, gọi là ngoại đạo, tức là lập.

Từ trên đến đây, vì luận đã phá lập như cho nên gọi là phá lập, tức ý của tiết đầu. Kế cho rằng có một vô sinh chánh quán... là phá sở lập từ trên đến đây.

Nói sở lập từ trên đến đây là “sở phá”. Vô sinh chánh quán là “năng phá”. Khởi lên tư tưởng này mà nói thì rơi vào kiến chấp “năng” “sở” “Tâm phá”, lập khởi lên cho nên tiết thứ hai, nói vốn không hề sinh tử, Niết-bàn v.v... là “sở phá”. Cũng chưa hề có vô sinh chánh quán là “năng phá”. Vì “năng phá” “sở phá” đã vượt ngoài cái gọi là tình cho nên có ý của tiết thứ hai.

Người ngoài lại cho rằng nếu không có sinh tử, Niết-bàn là “sở phá”, thì cũng không có “vô sinh chánh quán” là năng phá. Đây là không có chánh, không có tà, không có nội, không có ngoại. Phá diệt tất cả pháp, là người đại tà kiến.

Chính vì vậy, nên nói các pháp vốn không hề thành thì đâu được nói về đến phá. Ông ngang bướng cho rằng thành, ngang bướng cho là phá, để đổ lỗi cho nội pháp, thì trái lại ông là người phá pháp. Đó là lý

do có tiết thứ ba ý không thành, không đả phá.

Người ngoài lại cho rằng nếu nói là đều không có thành và phá thì sao lại có thể không có vấn đề nào không thông suốt, không có sự thông suốt nào không vấn đề. Đã không có vấn đề nào không thông suốt, không có sự thông suốt nào không vấn đề, thì phải có một phương cách mẫu nhiệm, thì chung quy vẫn có cái tồn tại. Hoàn toàn không có một pháp nào không tồn tại, sao lại có một pháp có thể tồn tại ư? Cho nên có thêm ý của tiết thứ tư.

Ngoại đạo lại nói rằng nếu nói không được “có” một mảy may tồn tại, lại chẳng được “không” một mảy may được tồn tại, thì Chư Phật ba đời làm sao nói mười hai bộ kinh, tám muôn pháp tạng để giáo hóa con người ư? Cho nên kể là nói dù chẳng hề “có”, “không”, chẳng phải có, chẳng phải không có, vì chúng sinh nên tùy theo thế tục mà nói, nên có tiết thứ năm, nói về hai đế.

Theo trong ý của năm tiết, tiết đầu thuộc về chín phẩm trước. Tiết thứ năm thuộc về đoạn thứ hai trong phẩm này. Ba tiết còn lại, ở trong đoạn ban đầu, tức là ba ý.

Luận này vốn là cựu nghĩa của Trường an. Xưa ở Giang Tả thường nói rằng: Quan hà truyền thừa nhau muôn màng, người có sở đắc không học luận này, vì thường chấp mắc nhau.

Ở đây, vì đối trị bệnh này, cũng lập ra bốn tiết để sinh khởi:

Tiết thứ nhất chính là phá hai vô ngã và ba vô tánh.

Tiết thứ hai, người ngoài liền nói rằng phẩm “Không” thì trước phá ba tánh, phẩm “Không” phá ba vô tánh. Nếu ba tánh, ba vô tánh, hai ngã, hai vô ngã, tất cả đều phá, thì đây là người phá pháp và người diệt Phật pháp. Cho nên đáp rằng: Ông thấy có pháp thành và pháp phá, pháp sinh với pháp diệt. Vậy chính ông mới là người pháp phá. Ta không hề nói pháp thành, cũng không pháp phá, vì không hề sinh pháp, cũng không diệt pháp, nên ta chẳng phải là người pháp phá.

Tiết thứ ba nói rằng: Nếu ông nói là tôi có thành, phá và sinh diệt, thì nghĩa của tôi là sai. Ông không có thành, phá và sinh diệt, thì nghĩa của ông là đúng, thì cuối cùng, có sở đắc, sở y, sao lại nói là không có y, không có đắc. Cho nên, đáp rằng: - Ông tự cho rằng ta có sở y, sở đắc. Ta chưa hề có mảy may pháp nào có thể y, có thể đắc.

Tiết thứ tư nói rằng: Nếu không có sở y, sở đắc, không y, không đắc, thì vì sao kinh nói từ pháp thân có ra mười hai bộ kinh, tám muôn pháp tạng, giáo hóa chúng sinh, tập nhân thành Phật. Cho nên đáp về rằng: đó là Đức Phật tùy thế tục mà nói thật ra chí đạo không hề có một

lời, hướng là có tám muôn pháp tạng.

Kinh Tương Pháp Quyết Nghi nói từ lúc mới thành đạo, cho đến Niết-bàn, ta không hề nói một câu, cũng không hóa độ một người, mà chúng sinh tự thấy tu nói pháp độ người mà thôi. Đây là dùng cữu nghĩa của Trường an để đáp mượn miệng người của Nhiếp luận sư.

Y cứ hai lần hỏi đáp đầu tiên để nói phá đối với phá, tức là gồm hai ý:

1/ Phá người ngoài cho rằng, luận chủ đã dùng “không” để phá “hữu”, cho nên phá ngoại, phá “không”.

2/ Kế là hỏi đáp phá, người ngoài rằng: Luận chủ đã dùng “hữu” để phá các pháp, nói rằng không có phá này.

Lại lần hỏi đáp đầu để phá, ngoại đạo rằng: nội giáo dùng y cứ duyên giả để phá. Kế là hỏi đáp phá ngoại đạo rằng: nội giáo dùng đối duyên để giả phá.

Lại lần hỏi đáp phá ngoại đạo lúc đầu, rằng nội giáo dùng chánh để phá tà.

Lần hỏi đáp phá, ngoại đạo rằng: nội giáo mượn tà để phá tà, nay nói tất cả “năng phá” “sở phá” đều không ngoài ba cặp này, nay nói thật sự không hề có “sở phá” này, cũng không hề có “năng phá” này.

Lần đầu, trước hỏi kế là đáp. Hỏi có hai ý. Ngoại đạo nói rằng lẽ ra có các pháp, phá có. Đây là y cứ hữu môn để phá năng phá, gồm có năm nghĩa:

1/ Đã có “năng phá” thì có “sở phá”. Cho nên tất cả pháp có, chẳng nên nói không.

2/ Ông có “năng phá”, ta có “sở phá”, cả hai đều là có “sở phá” của ta, đã bị “năng phá” của ông. Phá “năng phá” của ông cũng bị phá. Nếu vậy, thì ngài Đề-bà và mọi người không khác nhau, sao lại cho rằng ngoại đạo là “sở phá”, còn nội giáo là “năng phá”.

3/ “Năng phá” “sở phá” cả hai đều là “có”, vì vậy nếu dùng năng phá sở, thì cũng lẽ ra dùng sở để phá năng, thì nội giáo là sở phá, ngoại đạo là năng phá.

4/ “Năng phá” “sở phá”, cả hai đều là “có”, nên đều là “sở phá”, thì sẽ không có “năng phá”. Đã không có “năng phá” thì không có “sở phá”, nếu vậy thì không có năng, không có sở, đâu có co vào đuổi ra.

5/ Nếu năng sở đều có thì giả dối lập ra ba không, nghĩa xả phước hư hoại. Nếu xả phước hư hoại, thì tất cả đều không thành. Nếu không thì phá pháp hữu khác, kế là y cứ môn “không” để phá “năng phá” cũng có năm nghĩa:

- Nếu không có “năng phá” thì dùng cái gì để phá “ngã”, đã không có “năng phá” thì nghĩa “ngã” lại thành.

- Nếu không có “năng phá” thì “có” “không” đối nhau. Đối đãi với không có “năng” thì tức là có sở.

- Nếu không có năng phá thì ngã sẽ có sở phá, ngã đã có sở phá thì ngã là có kiến chấp. Ông không có năng phá, tất nhiên ông chấp “không”, thì ta là Tát vệ, ông là Phương quảng, nêu cả hai đều có lỗi.

- Ta có sở phá thì không mất nhân quả. Ông không có năng phá, thì không có tội phước, thế nên tà khởi Thân kiến, chứ không nêu chấp không một cách sai lầm, không do chấp này mà rơi vào đường ác, cho nên nghĩa của chấp “có” thì nhẹ, mà lỗi chấp “không” rất nặng.

- Nếu không có năng phá, thì cũng sẽ không có năng thân, làm sao ông lập ba bộ luận, muốn chỉ bày chánh giáo ư?

Nội giáo nói rằng phá như để phá, là đáp lại vặn hỏi “có” “không” ở trên. Nay không tạo tác thì đáp mà không đáp. Nếu chấp có đáp thì lại dính mắc nạn “có” kia. Nếu chấp đáp là “không” thì lại chấp mắc vào vặn hỏi “không” kia. Cũng không đáp chẳng phải có, “không”, vì rơi vào biện luận ngu si, lại vì căn độn, cũng không mặc nhiên đáp, vì người ngoài hề thấy im lặng, thì cho là không có đáp. Nay đáp, nghĩa là ngược lại người ngoài.

Từ trên đến đây, ông chấp lập, ở đây thấy có phá, cho nên bỏ cái phá, lập lại người ngoài. Ở đây nói như, có hai thứ như: chấp như, phá như.

Chấp như: ở trên ông chấp để phá, giờ đây chấp “năng phá”.

Phá như, nghĩa là trên y cứ ông tìm kiếm “để phá” không từ đâu mà có. Ở đây y cứ ông tìm “năng phá” cũng không thật có.

Lại, lỗi ở đây nhiều hơn lỗi ở trước ở trước kia ông chấp “có” để phá, ta y cứ ông tìm kiếm không từ đâu mà có. Nay ông chấp “năng phá”, là ông tự dùng “có” “không” để phá. Vì vậy nên “năng phá” này tự là không có thì không cần phá của ta. Lại, ông dùng “có” “không” chính là phá nhà thành “năng phá”, không hỏi ta. Ta lập “năng phá” có thể chấp nhận câu hỏi của ông. Vì ta không lập “năng phá” nên không chấp nhận câu hỏi của ông. Như trong Thập nhị môn quyền cấu trách nói.

Lại ông hỏi là có “năng phá” hay không? Nay đem “có” “không” để” hỏi lại ông: Ông có sở phá hay không? Nếu có sở phá, thì vì sao ở trên tìm không từ đâu mà có? Nếu không có sở phá, thì chỉ có ông là sở phá. Sở phá đã không thì đâu hỏi về năng phá. Lại nếu năng phá là có

thì lại là ông “có”, nếu năng phá không thì ông lại là “không”. Ông có sở phá, sở phá đã bị phá, năng phá là “có” lại là sở phá, thì ông không có năng phá, cũng không có sở phá, là hỏi cái gì ư?

Lại, từ trên đến đây, thật là bất thành, ở đây đâu có phá. Ông vốn không thành, ta đâu hề phá. Nay bỗng nhiên ông hỏi “có” “không” của năng phá. Như người ta nói ông lấy sừng thỏ làm dao để cắt đứt sừng ngựa của tôi, đã mất sừng thỏ, nay ông hỏi han, tìm kiếm sừng ngựa.

Lại phá như để phá: nếu năng phá, hữu như để phá “có”. Nếu là năng phá không thì như để phá “không”. Năm môn này, đều như để phá.

Lại, phá như để phá, nghĩa là ông chấp có “phá” “để phá” đều là chấp của ông thì đều là để phá. Cho nên nói rằng phá như để phá.

Lại, vốn có vật, sau mới nói về phá, để phá. Không hề có vật thì nói cái gì để phá? Như hoa đốm trong hư không thì nói vật gì phá để phá ư?

Hỏi: Là pháp, vô để phá nhưng ông phá bịnh thì phải là bị bịnh mới phá được. Là không có nước để phá, mà dừng ở tưởng nước thì lẽ ra có phá?

Đáp: Ông nói tưởng nước là không có tưởng nước là có nên mới đặt ra câu hỏi này. Chỉ vì tưởng nước của ông trở lại như nước tưởng, thì nói phá cái gì để phá ?

Chú thích có hai:

1/ Nêu lên tình của ngoại đạo.

2/ Đáp vặn hỏi của ngoại đạo.

Vì ông chấp trước ở phá, nghĩa là nói về người ngoài, từ đến đây, thật “không” để phá, mà chấp để phá. Cũng thật không thể phá, nay lại chấp trước phá, tức là độn căn tội nặng.

Lại, giải thích, nói ngoại đạo có bốn si:

1/ Không có lập, cho là lập.

2/ Phẩm này không có phá mà cho là phá.

3/ Hai người lại đem hai phá “có” “không”, muốn phá cái phá này.

4/ Ba si này đều là ngoại đạo tự nói mà nay lại đặt trên Luận chủ, đây là bốn si. Bốn si này, đều đáp ngược lại .

Kế là ngài Thiên Thân lại dùng hai vặn hỏi của ngoại đạo, tức là Luận chủ đáp cả hai. Đây là không đụng đến thước binh, tấc dao, mà khiến cho quân của ngoại đạo, đất phải tan vỡ như ngói gạch, là ở văn chú thích hiện tại.

Vì có pháp, vô nên muốn phá là phá, nói người ngoài tự chấp, có phá. Lại tự đem “có” “không” lại phá lối phá của ngoại đạo. Đây là sự sai lầm trong sai lầm, khởi ngược ngạo trong ngược ngạo, là hoàn toàn không liên quan gì đến ta.

Ông không biết ư?... trở xuống, là thứ hai, đáp vắn hỏi của ngoại đạo. Từ đầu đến cuối, có sáu ý chuyển:

1/ Nếu có “năng phá” để đáp. Là nói về nghĩa phá đã thành thì tất cả đều không. Vì sao? Vì đã gọi là phá, thì “năng phá”, “sở phá”, tất cả đều phá, tất cả đều không, vì phá là tên khác của không.

2/ Phá này nếu có là câu thứ hai, người ngoài liền nói: - Nếu phá mà thành, tức là đã có cái phá này thì sẽ chấp mắc ta có vắn hỏi, cho nên ở đây nói.

3/ Phá này nếu có thì đã rơi vào “để phá”, sao lại hỏi có ư? Nếu phá này là không, là ý thứ ba, người ngoài liền nói rằng nếu “năng phá” đã rơi vào “để phá”, thì không có khả năng phá, sẽ chấp là ta không vắn hỏi. Cho nên nay nói:

Năng phá đã không thì sở phá cũng không, cho nên không có ngoại đạo, không có nội giáo, thì ai muốn vắn hỏi?

4/ Câu “như nói không có cái đầu thứ hai” là ý thứ tư.

Người ngoài nói nếu nói “năng phá”, “sở phá” đều “không” thì vì sao từ trên đến đây ông đã phá thân ngã của tôi, cho đến pháp pháp của tôi? Đã phá người và “pháp” của tôi, thì biết có “người” “pháp” để phá, tức là có “năng phá”, sao ông lại nói tương phá và để phá đều là “không”, cho nên ở đây nói:

5/ Như nói không có cái đầu thứ hai, vì không dùng phá, nên bèn nói là có đầu. Cái đầu thứ hai xưa nay tự là “không”. Thân và pháp của ông cũng thế. Vì không do phá nên liền có thân, pháp Thân pháp xưa nay là không. Đã xưa nay không có “sở phá” thì đâu có “năng phá”.

Như người nói không, là ý thứ năm. Người ngoài nói nếu cái đầu thứ hai xưa nay là không, thì “năng phá” cũng xưa nay là không. Nếu vậy thì không nên nói là “không”. Ở đây lại nói “không”, tức có cái “không” của năng “không”, do không có vật ở trước. Nếu vậy, thì có các pháp có thể “không”, lại có cái “không” của năng “không”. Cho nên có “năng phá” để phá.

Vì thế nay nói: Như người nói “không”, đây là thật “không”, vì không có “năng”, không có “sở”, nên gọi là “không”. Chẳng phải dùng một cái “không” để “không” vật ở trước.

6/ “Phá và có thể phá cũng như thế”, là thứ sáu, chung đáp, kết

hợp với nghĩa trên. Ngoại đạo nói nên có các pháp, vì chấp có đây và kia. Từ trên đến đây, một lần phá. Người ngoài cho rằng Luận chủ dùng “không” để phá “hữu”. Phần thứ hai này là phá người ngoài cho rằng ngài Luận chủ dùng “có” để phá “có”. Trước hỏi, kế đáp. Phần hỏi có hai:

- Lẽ ra có các pháp. Đây là lập “sở phá”.

- Vì chấp đây kia, nên lập “năng phá”.

Ta cho rằng ông dùng “không” phá “hữu”. Ông bèn nói là chẳng có cái “không” vì từ trên đến đây, dùng “có” để phá “có”.

Lại, ta nói là ông đã dùng nghĩa của ông để phá ta, ông vội nói không có nghĩa của ông để phá ta. Nếu vậy, thì lẽ ra lại dùng nghĩa của ta để phá nghĩa của ta.

Như thế, có sở đắc, không có sở đắc, nội giáo, ngoại đạo, v.v... cũng giống như thế. Lại có hai cách phá:

1/ Tựa duyên giả: (nghĩa là y cứ ngoại đạo tìm kiếm ngoại không từ đâu mà có, tức lần hỏi đáp đầu tiên.

2/ Đối duyên giả: Tức văn luận này là đúng.

Hỏi: Vì sao không nói là chấp “một” phá “khác”, chấp “khác”, phá “một”, mà nói là chấp đây, kia ư?

Đáp: Vì lời nói “một”, “khác” vẫn còn hạn chế, nói kia, đây thì mang tính cách bao gồm. Chẳng hạn, đây là thường, kia vô thường, đây là sinh tử, kia là Niết-bàn. Như thế là bao gồm tất cả.

Trong chú thích, chỉ nói chấp riêng “một”, “khác” vì “một” “khác”, là đại tông của ngoại đạo kia. Nội giáo nói “một” không phải sở chấp (đối tượng chấp), “khác” cũng.

Phẩm trước, nói chẳng lấy “không” để phá “hữu”, mà ông tự cho là “không”. Phẩm này chẳng lấy “có” để phá “có”, cũng xuất xứ từ ông cho là Tình.

Phẩm trên không dùng chánh để phá tà. Phẩm này không dùng tà để phá tà. Lại, ta y cứ ở chỗ ông tìm kiếm “một” “khác” không được, thì chấp cái gì.

Lại, nếu ta chấp “một” thì đồng với Tăng-khư, còn chấp “khác” thì đồng với Vệ Thế, và chấp “vừa một vừa khác”, lại đồng với Lạc-Sa-Bà, chấp “không phải một không phải khác”, thì đồng với Nhã đề tử, vì chẳng phải là bốn sự, nên không có “sở chấp”.

Hơn nữa, ngài Đề-bà vì không đồng với bốn sự, nên nói là “không phải một”, vì không khác với bốn sự, nên nói là “không phải khác”. Tìm bốn sự được, thì có thể nói là “đồng”, “khác”. Nhưng vì tìm không

từ đâu mà có, thì làm sao nói là “đồng” với “khác”.

Lại, vốn không phải “một”, “khác” do luống dối thấy là “một” “khác”. Từ trên đến đây, ta vì muốn ngưng ngay vọng tình, nên mượn vọng để phá vọng, thật ra không có luống dối nào để mượn, cũng không có luống dối nào để phá.

Hỏi: Nếu nói mượn luống dối để phá luống dối, thì ai là người mượn vọng. Nếu có năng dùng, thì phải có bị dùng?

Đáp: Nếu đặt ra câu hỏi này, thì nên nói rằng năng dùng cũng như sở dùng, vì ông cho rằng nghĩa của ông là bị dùng, cho rằng ta là năng dùng, là đều xuất phát từ cái mà ông gọi là tình, ta không hề có “năng dùng”.

Hỏi: Nếu vậy thì ở trên đâu được nói là mượn?

Đáp: Tâm sinh ở có tâm, hình tượng hiện ra ở chỗ có hình tượng. Mượn thấy ở chỗ có dùng.

Chú thích được có hai: Trước giải thích về nội giáo thông suốt.

1/ Lại nữa... trở xuống, là giáo lập ra vặn hỏi. Nếu có người nói ông không có “sở chấp”, nghĩa là giả thiết có người chứng minh người khác không có chấp.

Ta chấp pháp “một” “khác”, nghĩa là người ngoại đạo kia tự lập “một” “khác”. Nếu có câu hỏi này thì nên phá như thế, nghĩa là nên dùng “một” “khác” để phá người chấp “có”. Đây là ý muốn nói luận chủ không chấp “một” “khác”. Vì vậy không nên dùng “một” “khác” để vặn hỏi Luận chủ. Nếu người khác chấp “một” “khác” thì có thể dùng “một” khác để phá họ.

Lại giải thích nếu có người nói ông không có chấp, tôi chấp “một” khác là giả thiết (giả đặt ra). Ngoại đạo hỏi nội giáo rằng: Ông có chấp không?

- Tôi không có chấp.

- Tôi e rằng ông chấp pháp phá “ngã”. Nếu ông không chấp “ngã”, mà tự chấp “một” “khác” thì đâu sợ ông phá ngã ư?

Nếu có ai hỏi như trên, thì nên phá như thế: Là Nội giáo đáp ngoại đạo. Dù ta không chấp, nhưng chẳng phải không mượn “một” “khác” để phá ông. Ông đâu được không sợ?

Ngoại đạo nói vì pháp pháp của người khác, nên ông là người phá pháp. từ trên đến đây, thứ nhất, là phá người ngoài cho rằng có năng phá.

2/ Đây là thứ hai, phá người ngoài cho rằng Luận chủ là người phá pháp. Ý hỏi rằng từ biện luận đầu tiên đến nay, là phá về sở phá.

Hai lần đầu của phẩm, lại phá về “năng phá”. Đây là phá năng, phá sở. Pháp xúc ở đây là không, phá pháp không có đạo, nên là người phá “pháp”.

Lại, thế thì trước phá “sở phá”, là nói không có nghĩa tà giáo ngoại đạo. Từ đầu phẩm, về sau là phá về “năng phá”, là phá nghĩa chánh của nội giáo. Hoặc tà đạo, hoặc chánh đạo, có sở đắc, không có sở đắc, tất cả đều phá, nên gọi là người tội phá pháp.

Nội giáo nói ông là người phá pháp, đủ chứng tỏ rằng như vì trong tâm ta không có phá để phá, cho nên chẳng phải là người phá. Còn ông vì chấp có pháp, chấp có phá, nên ông là người phá.

Lại, ông tự đặt ra chấp này để phá thật tướng. Nếu phá thật tướng thì Tam bảo, Bốn đế, tất cả đều phá. Vì vậy, ông là người phá. Ta không có chấp, vì tương ưng với thật tướng, cho nên không phá thật tướng, thì vì tất cả không phá, nên chẳng phải là người phá.

Lại vì ông muốn tự thành để phá người khác, nên là người phá, còn ta không tự thành, vả lại vì không phá ông, nên ta không phải là người phá pháp. Về nghĩa của ông vốn đã thành, có thể nói là ta phá, gọi là người phá pháp. Nếu nghĩa của ông vốn không thành, vốn không thành thì ông không thành, nên ông là người phá pháp.

Lại nữa, các pháp chẳng có phá, không phá, mà là vì ông tự thấy có phá, không phá, cho nên ông là người phá. Ta không thấy phá, không phá, cũng chẳng phải vì thấy, không thấy, nên chẳng phải người phá.

Ngoại đạo nói vì phá pháp của người, nên pháp của mình được thành ở trên Luận chủ có nói rằng thành mình, phá người khác, gọi là phá người, vì tôi không có chỗ thành, nên chẳng phải người phá. Ngoại đạo nay hỏi nội giáo: Hơn, thì đối lập với thua, co vào thì đối lập với duỗi ra, tôi đã thua sút thì ông phải vượt hơn. Nghĩa của tôi đã bị phá, nghĩa của ông tự thành. Ông đã phá người và tự thành, cho nên là người phá. Còn tôi chỉ bị phá, chứ không thành, nên chẳng phải người phá. Ông phá người khác, là không nói là nghĩa của ông thành, nhưng nếu pháp của người hoại thì pháp của ông về lý tự thành.

Lại, chính miệng ông phá nghĩa của người, mà tâm lại thành nghĩa của ông. Nếu tâm ông không tự thành cho nghĩa của mình, thì vì sao miệng lại phá người.

Lại nữa, từ trên đến đây, cả ba lần hỏi đáp đều nói Luận chủ có phá, mà Luận chủ đều nói rằng không có phá. Nay người ngoài nói nếu không có phá thì có thành. Đây là đối với vô minh mà có.

Hỏi: Ở trước, nói rằng nội giáo không có phá, thì ngoại đạo có lập,

so với đây có khác gì không?

Đáp: Ở trước là nội giáo không có phá, ngoại đạo có lập. Ở đây là nội giáo nếu không có phá, thì nội giáo có lập, vì vậy nên khác với ở trên.

Lại đều phá tha, tự không thành, lẽ ra bóng tối phá ánh sáng không thành. Ánh sáng không thành thì bóng tối đâu còn phá. Nếu giải không sinh “hoặc” thì “hoặc” do đâu mà diệt?

Lại nữa, người ngoài xoay lối trở lại cho Luận chủ. Ở trên, Luận chủ nói rằng ông là người phá. Ông đã định ninh rằng ta là người phá pháp, thì ta là quấy, lý của ông thường là phải, thì mình phải, người khác quấy. Sinh ra vì tâm phải, quấy, nên chính ông là người phá pháp. Ta thấy ông phá người khác, nên thuật lại những gì mà ông đã nói, thì sao ta là người phá pháp. Lại từ trên đến đây, ông nói về nghĩa nhân duyên, hề nói không thì gọi “có”; nói “có” thì gọi là “không”. Ông đã nói không thành, thì gọi là thành, nói không phá thì gọi là phá. Nếu nói không thành thì không gọi là thành, nói không phá, thì không gọi là phá, lại rơi vào lối tự tánh.

Lại, ông phá là có đối tượng bày tỏ hay không có đối tượng bày tỏ? Nếu không có đối tượng bày tỏ thì lẽ ra không có đối tượng cung kính. Đâu có kính trọng Tam bảo. Nếu có đối tượng bày tỏ thì có “sở thành” (đối tượng được thành).

1/ Nội giáo nói thành, là phá không phải một. Trong đây từ đầu đến cuối, có ba lời đáp, đây là lời đáp thứ nhất: Nếu ông nói nghĩa của ông đã phá, thì nghĩa của ta thành, thành và phá là “một”, hơn, thua, co, duỗi lẽ ra phải “một”, mà thành và phá không là “một”, đâu được nói nghĩa của ông đã phá, nghĩa của ta liền thành. Cho nên người ngoài vặn hỏi ngược lại gây bế tắc cho Luận chủ về thành, phá là “một”, mà Luận chủ đã lìa lối tự chấp, nếu thành phá là “một” thì sẽ phạm bốn lỗi:

- Điều là phá.

- Điều là thành.

- Nếu thành, và phá là một, mà thành là thành, phá chẳng phải thành, thì lẽ ra phá cũng là thành mà thành chẳng phải thành.

- Có thành, có phá thì chẳng phải “một”.

Lại theo thứ lớp đáp các vặn hỏi trên:

- Ông ở đầu nói rằng nghĩa của người nếu phá, thì lý của mình thường thành, thì thành, phá là “một”. Ông đã lập nghĩa thành và phá là “một” ông phá ta, tức phá, vì sao ông phá mà ta thành? Ta thành, ông liền thành? Sao ta thành, ông phá? Lại hiện thấy một vật, lúc thành thì

không phá, khi phá thì không thành, sao ông nói phá tức thành? Ông nói là “hoặc” hoại, “giải” liền thành, thì hễ “hoặc” hoại là “giải” thành, còn vướng mắc vặn hỏi thành và phá là “một”. Nếu nói là “hoặc” tự hoại, “giải” liền thành, như bóng tối diệt, thì có đèn sinh, thì thành, hoại là “khác”, sao ông hoại, ta liền thành ư?

Lại hiện thấy bóng tối mất, đèn sáng, việc này không bao giờ có. Vì nghĩa của ông hoại (bất thành), đến bao giờ mới có nghĩa của ta thành? Lại bóng tối mất, đèn sáng, ở trên cũng phá là không có, sao lại dẫn dụ nữa? Ở trên ông đã nói ta đã không có phá, lẽ ra phải có lập. Ấy ở phá đã không có, thì đâu có lập ư? Lại, phá bất hữu thì bất vô lập, bất vô thì bất hữu đâu có đối đãi? Ở trên ông vặn hỏi rằng nếu có đối tượng bày tỏ, thì sẽ có đối tượng thành. Nếu không có bày tỏ, thì lẽ ra không có người được cung kính, chính là vì “một” không “được thành”, cho nên không có “năng bày tỏ”. Lại cũng được so sánh để đáp lại. Vốn vì đối với tà, nên bày chánh, mà không hề có tà để phá, thì đâu hề có chánh có thể bày. Các vặn hỏi khác đều sai sót, các giải đáp trên đều thông suốt.

2/ Lại nữa, thành có sợ hãi lớp thứ hai, chỉ rõ thành, và phá không phải “một”. Thành thì có sợ, còn phá thì không có sợ. Vì sợ, không có sợ khác nhau nên biết thành và phá không phải một.

Hỏi: Đây là nói về nghĩa gì?

Đáp: Là bác bỏ ngoại đạo. Từ trên đến đây ông muốn thành pháp mà không thể thành thế nên ông cảm thấy sợ hãi, không dám lập nữa. Đối với pháp của ta, vì không sợ, nên ông muốn phá ta. Cho nên biết thành và phá không phải “một”. Chính vì vậy nên ta dùng lời này để chê bai ngoại đạo, chứ không phải là Luận chủ thành pháp có sợ phá hay không sợ.

3/ Nếu phá pháp của người... trở xuống, là thứ ba, về nghĩa của ngài Thiên Thân sinh ra lời nói trái để phá.

Ngoại đạo nói rằng: Nói lỗi chấp của người khác, ở trên thì chấp của mình được thành.

Hỏi: Sự thành này so với vì phá pháp của người khác, nên pháp của mình được thành có khác gì nhau chăng?

Đáp: Sự thành ở trước là thành, còn thành ở đây là thành phá. Cho nên khác nhau. Ông bèn nói thành và phá không phải một, nên không tự lập pháp mà cuối cùng phá người. Nếu vậy cuối cùng lẽ ra là thành phá này. Nếu thành phá này thì đó là tự thành pháp.

Lại còn một nghĩa nữa: Ông nói thành và phá không phải một,

chẳng nói là không có thành pháp. Nếu vậy cuối cùng vẫn có thành, phá. Nếu ông không thành phá, thì sẽ không phá người. Đã phá người thì cuối cùng là thành.

Nội giáo nói vì phá pháp người, nên pháp của mình được thành, còn tất cả đều không thành.

Ngoại đạo cho rằng nội giáo là thành ở phá. Ở đây nội giáo hoàn toàn thừa nhận. Vì phá pháp người khác, tất nhiên nghĩa phá được thành, phá này nếu thành, thì tất cả không thành. Sở dĩ như thế? Vì luận về phá, thì mình, người, tất cả đều phá, nên gọi là phá. Phá này nếu thành thì mình, người, nội giáo, ngoại đạo, tất cả đều không thành.

Đã gọi tất cả không thành thì nghĩa của ta đã ở trong tất cả, làm sao được thành riêng một mình ư? Phá này là tên khác của rốt ráo “không”. Cho nên tất cả đều không thành.

Lại như dùng cái bất bình của ta để phá cái bất bình của ông, khiến cho ông được bình, thì là ta bình, cho nên tất cả bình.

Lại, còn một nghĩa nữa, phá người là nói người không thành, tức là mình không thành. Ta lấy ông làm người, ông lại lấy ta làm người, cho nên tất cả đều là người.

Đã nói rằng người không thành, thì tất cả không thành. Đây là thế phá, không phải ý của chánh văn. Lại đây là y theo môn “đối đãi nhau” để phá. Vì phá pháp người nên pháp mình được thành, nghĩa là chứng tỏ rằng người lập bị phá, thì nghĩa phá được thành. Cho nên phải thành phá này chính là ngoại đạo có sở đắc, vì người Đại, Tiểu thừa bị bịnh mà lập.

Tất cả không thành, nghĩa là vì trước kia đối đãi nhau để lập, nên có phá. Nay lập đã không thành thì không có lập có thể đối đãi. Vì cho nên không có phá, cho nên nói rằng tất cả không thành, đây mới là ý văn chính đáng.

Ngoại đạo nói không đúng. Vì trái với thế gian. Nếu ông nói thành, là phá không, tất cả không thành, thì sẽ mâu thuẫn với thế gian. Ai tin pháp này? Vì nội, ngoại đạo chỉ có hai nghĩa: Thành, và phá.

Thành, là lập ra nghĩa của mình, Phá là phá nghĩa của người. Chẳng hạn như Tăng-khư thành “một” để phá “khác” v.v... Người Thành Thật thì thành “không” để phá “hữu” của Tỳ đàm. Đại thừa thành đại để phá tiểu.

Lại nữa, thành chánh của mình, đả phá tà của người. Ông không có thành, phá thì trái với tất cả. Ai tin pháp này? Nội giáo nói thế gian tin pháp này.

Đáp: Một câu hỏi này gồm nhiều thứ hình thế. Có khi nói rằng đạo và tục trái nhau, đâu là niềm tin của người thế tục. Tin ở người tục thì không tin ở đạo, còn tin đạo, thì không tin thế tục. Như tin Bát-nhã thì không tin tất cả pháp, còn tin tất cả pháp, thì không tin Bát-nhã.

Lại đáp lý do tại sao ta trái với thế gian, vì trí thế gian nông cạn, thấy “có” mà không thấy phá và lập. Vì cái thấy này không thấy được những gì mà bậc Thánh đã thấy, thấy những gì mà bậc Thánh không thấy. Không làm những điều mà bậc Thánh đã làm, và làm những điều mà bậc Thánh không làm.

Lại, đáp ta không đồng với thế gian, cũng không thể khác với chúng sinh. Đâu là người đời, đâu là ta, mà nói là đồng, khác?

Ngoại đạo liền vặn hỏi rằng: Chính cái không đồng, không khác này là điều trái ngược với người đời.

Liên đáp rằng: Đem vật gì để làm trái ngược ư, Ai trái ngược? Trái ngược với ai ư? Mà ở đây, Luận chủ lại không có giải đáp khác để chứng minh là người đời tin ấy. Đây là phá không tin để nói về tin.

Ngoại đạo nói: Luận chủ nói lời này không có đạo lý, không đáng tin. Cho nên ở đây nói pháp do nhân duyên sinh rõ ràng mà rốt ráo “không”. Dù rốt ráo “không” mà nhân duyên, rõ ràng đáng tin.

Cho nên Trung luận nói rằng vì thế gian hiện thấy nên mắt thế gian thấy. Cho nên nói thế gian tin.

Chú thích có bốn:

1/ Nói pháp đáng tin.

2/ Nói pháp không đáng tin.

3/ Kết luận không đáng tin.

4/ Kết thành đáng tin.

Phần đầu như văn. Ông cho rằng... trở xuống, là thứ hai, chỉ ra pháp không đáng tin, nói nghĩa của năm nhà đều không đáng tin.

1/ Nói về nghĩa của Tăng-khư.

2/ Lại trừ rường cột... trở xuống, là thứ hai, nêu ra nghĩa của Vệ Thế.

3/ Hoặc nói trong nhân có quả... trở xuống, là thứ ba, nghĩa của Lạc Sa Bà.

Hỏi: Làm sao biết được là nghĩa của sư thứ ba này?

Đáp: Vì trước kia đã nói rằng trong sữa có lạc, là xuất xứ từ nghĩa trong nhân có quả rồi. Nay lại nói nữa, nên biết là nghĩa của sư thứ ba.

4/ Hoặc nói là “lìa các pháp nhân duyên sinh”, là thứ tư, không có nhân là nghĩa của ngoại đạo.

5/ “Thật ra không, chẳng nên nói lời thế sự”, là thứ năm, là nghĩa của ngoại đạo tà kiến, như người tà kiến bác không có các pháp.

“Các lối chấp của những người này, ai sẽ tin thọ?”, là kết luận đối tượng không tin.

“Pháp của ta không như...” là kết luận đối tượng tin. Ngoại đạo nói ông không có đối tượng chấp (sở chấp) thì pháp thành. Từ trên đến đây, tìm một mảy may nghĩa của Luận chủ không được, mà nội giáo lại nói rằng pháp nhân duyên của ta đồng với thế gian. Nếu vậy tức là không chấp tự tánh mà là chấp nhân duyên, thì biết có nghĩa nhân duyên, đã bị ngoại đạo nắm bắt được.

Nếu ông nói là không chấp tự tánh, thì cũng không chấp nhân duyên, đều không có đối tượng chấp (sở chấp). Nếu vậy thì ông vì sợ chấp nên giữ lấy vô chấp. Đây là không chấp đối với chấp, lại là chấp đối với không chấp, cho nên biết có chấp.

Nếu ông nói là không có chấp, thì sẽ không đồng với thế gian, cũng không khác với thế gian, tức là không khác với thế gian mà đồng với thế gian. Thế gian đã chấp, thì lẽ ra ông cũng chấp.

Nội giáo nói rằng vô chấp, không gọi là chấp. Như vô, trong đáp có hai: pháp thuyết, thí thuyết.

Không có chấp, không gọi là chấp, là pháp thuyết. Ta nói chấp vô nên nói vô chấp. Nói vô chấp là nói không có chấp, chứ không phải cho rằng chấp “có”, “không”. Cho nên không chấp đối với chấp, cũng không chấp “vô chấp”. Như vô: là thí thuyết. Như người miệng nói không có vật, thật ra không có vật. Ở đây nói vô chấp, thật ra là không có chấp, chứ chẳng phải trong miệng nói không có vật, tức là có vật, cũng chẳng phải vô chấp, tức là chấp.

Lại, cái chấp đã không, thì không có chấp cũng không. Như vì đối với “có sở đắc”, nên mới có “vô sở đắc”. “Có sở đắc” đã không, thì vô đắc cũng không. Đáp câu hỏi về nhân duyên ở trên, nghĩa là có nhiều thứ hình thế:

Dùng ngay nhân duyên để đáp, là nói về pháp nhân duyên sinh, tức là tánh vắng lặng, nên không có dấu vết, nơi chốn. Có đối tượng chấp trước, thì chẳng phải nhân duyên.

Có lúc đáp rằng: Vì vốn có tánh đối đãi, nên có nhân duyên. Đã không có tánh, cũng không có nhân duyên, vừa tánh, vừa nhân duyên, năm trường hợp như thế.

Ngoại đạo nói rằng: Ông nói là pháp vô tướng, nên là người diệt pháp. Ông nói không chấp đối với chấp, cũng không chấp “vô chấp”,

thì chấp, không vô chấp, tất cả đều diệt, gọi là người diệt pháp.

Hỏi: Lối phá chấp này có khác gì với người phá pháp ở trên không?

Đáp: Ở trên, nói phá, lập đều phá, gọi là người phá pháp. Ở đây, nói không chấp phá, lập không có đối tượng chấp mắc, lại không có cái “không chấp” này, là sâu hơn một bậc. Cho nên là khác nhau.

Nội giáo nói phá người diệt pháp, ở đây gọi là người diệt pháp, phải là chẳng có diệt, không diệt trong tâm tôi, nên không phải là người diệt pháp. Ta thật sự chẳng diệt, không diệt không có đối tượng chấp mắc, mà ông cho rằng ta có “sở diệt”, muốn phá ta thì chính ông là người diệt pháp, vẫn chánh là như thế.

Lại, ta nói về pháp nhân duyên. Pháp nhân duyên tức là Trung đạo, cũng là giả danh, nay ông muốn diệt pháp nhân duyên, tức phá trung giả, cho đến Tam bảo, Bốn đế, nhân quả, tội phước, gọi là người diệt pháp.

Lại nói nay ta là người diệt pháp. Vì sao? Vì ta tiêu diệt tất cả các pháp hý luận, gọi là người diệt pháp.

Lại, ta gọi là người đoạn kiến, vì dứt tất cả kiến chấp. Lại ta gọi là xiển đề, vì rốt ráo không tin pháp tà kiến. Lại ta gọi là vô tâm, vì tận cùng tất cả quán. Ta gọi là người câm, vì diệt tất cả lời nói, cho nên ta gọi là người diệt pháp. Đây đều là phá thế.

Ngoại đạo nói lẽ ra có các pháp, vì có đối đãi nhau. Đoạn thứ ba của phẩm này phá người ngoài cho rằng Luận chủ có pháp tồn tại, ý văn này có gần, có xa.

Nếu là người từ xa đến, thì tùy thuộc vào điều mà Luận chủ nói, đều là pháp có. Nếu nói tất cả không có chỗ nương thì có chỗ nương lại.

Nếu Luận chủ không nói, thì có nói đối lại. Nếu chẳng im chẳng nói thì có nói nín đối lại. Nếu có nói nín thì có chẳng nói nín đối lại.

Nếu nói là chưa hề có việc như thế, thì sẽ có sự kiện như thế đối lại. Câu hỏi này thật đáp lại vặn hỏi.

Kế nếu là người đến từ gần, thì Luận chủ như trên nói rằng ngoại đạo là người diệt pháp, nội giáo không phải là người diệt pháp.

Nếu vậy, thì có người diệt pháp đối đãi với người không diệt pháp. Đã có được đối đãi, thì tức là có pháp, sao lại nói là đều không có “sở chấp” ư? Nếu đều không có “sở chấp” thì sẽ đối với ai để nói về diệt pháp ư? Đã không có đối đãi, thì sẽ không có “bất diệt” của ông, không có sự diệt pháp của ông.

Ở trên, ông không nên cho rằng ta là người diệt pháp, còn ông chẳng phải người diệt pháp. Nội giáo nói đâu có đối đãi nhau vì “một” phá. Có người nói “có” khi là một bên, ở trên đã phá xong, đâu còn đối đãi ư? Nay nói chẳng phải không có ý này. Nay nói có một mảy may pháp đâu không từ đâu mà có, lấy gì để đối đãi. Lại nữa, ông có một mảy may pháp để nói về sự đối đãi ấy, nghĩa là một vật thể này nếu nó ở trong “một” thì trong “một” đã phá xong. Nếu nó ở trong “khác” thì trong “khác” đã phá. Lại “một” là pháp số mà ở trước đã phá là “không”. Đã không có “một” thì làm sao có muôn pháp để nói đãi nhau ư?

Lại, tất cả đều là “một”. Như hai lần một là hai, ba lần một là ba. Như thế, đều là “một”, thì tức là không có nhiều. Vì không có “nhiều”, nên cũng không có “một”, đâu là “một” ư?

Ở đây đáp chẳng phải là Luận chủ nhắm về phía trước để trốn chạy, chỉ người ngoại đạo là rút lui về phía sau, hòng tìm câu giải đáp.

Ông nói hễ có đối đãi, thì phải có vật, rồi sau đó, mới nói đối đãi. Nay rõ ràng chưa biết sao là một vật mà đặt ra câu hỏi về đối đãi, cho nên có lỗi.

1/ Ngoại đạo nói: Ông cho rằng không có thành là thành, nếu dựa vào một bên “có” của lời đáp trước thì ở trên đã phá xong, tức là ông đã không vì thành mà “có” thì lẽ ra sẽ thành lập “không”. Cho nên ông nói rằng “không thành là thành.”

2/ Ông nói là một mảy may pháp đều đã phá xong, thì đều không vì thành tất cả pháp. Như thế thì vì thành rất ráo “không” cho nên nói rằng “không thành là thành.”

3/ Ông nói tất cả không có thành, mà ở đây cuối cùng có thành, như nói rằng tất cả pháp bất sinh thì không trụ Bát-nhã, tất cả pháp thì trụ nơi Bát-nhã, tức là có Bát-nhã để trụ, đâu được đều không có sở trụ (vô sở trụ)

4/ Nếu nói rất ráo không có “sở y” thì ông đâu thể vặn hỏi những thứ mà tôi thông suốt, khiến cho tôi thông suốt cái không thông suốt, đâu thể thông suốt các thứ vặn hỏi của tôi, khiến cho tôi vặn hỏi không thành vặn hỏi.

Đã có khả năng vặn hỏi thông suốt, tất nhiên ông đã ôm ấp một phương thuật mâu nhiệm rồi. Vì vậy nếu có thuật mâu nhiệm này thì là thành.

5/ Ông đã có sự thể ngộ mâu nhiệm này rồi thì cuối cùng sẽ có một pháp được tỏ ngộ. Có một pháp này vì có thể học, nên mới có được

khả năng này.

Lại, không có thành là thành: nghĩa là không thể nói là thành, không thể nói là không thành, thì là thứ thành nhiệm mầu. Cho nên kinh nói rằng chẳng phải thành, chẳng phải không thành, mới là khéo thành. Chẳng phải khổ, chẳng phải vui, mới là vui lớn.

Lại, do chẳng phải thành, chẳng phải không thành, mới biết được thành, không thành.

Lại, không có thành là thành, nghĩa là ông vừa nói không có đối đãi nhau, thì lẽ ra có cái thành dứt đối đãi.

Chú thích rằng: Như nói nhà không có ngựa. Luận Trí Độ chép: như trên miếu, đường, không có ngựa, thì có “pháp không có ngựa”.

Dù ông không có thành, thì có cái thành của “không có thành” này. Vì vậy nên người ưa thích “không” nghe nói “không”, thì cảm thấy vui mừng, người ghét “không” thì đâm ra lo sợ. Cho nên biết có pháp “không” này có khả năng sinh ra tâm người.

Lại, nếu không có pháp “không” này, thì tin nó, không được phước, chê bai nó, lẽ ra không có tội. Đã năng sinh tội phước thì phải có pháp “không” này.

Nội giáo nói không đúng, vì “có”, “không”, tất cả là không, nghĩa là nếu đáp là thành “không” thì hỏi “có” “không”, tất cả đều không. Đã không thành “có” thì đâu có thành không ư?

Đáp câu hỏi về sinh ra tâm, nghĩa là đã “có” “không” đều không, thì lấy gì để sinh ra tâm? Như Trung luận nói “có” “không” đã là không, thì người biết “có” “không” là ai? Cho nên “có” “không” đều là không, vì duyên quán đều vắng lặng.

Đáp câu hỏi về cuối cùng có “sở thành”. Đã không có gì không thành thì làm sao có thành, cũng thành, không thành, chẳng thành, bất thành? Đã không có không trụ các pháp thì đâu thể trụ Bát-nhã?

Đáp câu hỏi dứt bật đối đãi: nếu có đối đãi nhau thì có thể có dứt đối đãi. Nếu hoàn toàn không có đối đãi nhau thì đâu có dứt đối đãi?

Đáp câu hỏi về cuối cùng có phương thuật mầu nhiệm, hoàn toàn không thấy phương thuật về Vô của ông thì đâu có thuật mầu nhiệm của tôi, cho nên nói rằng “có” “không”, tất cả là không.

Ngoại đạo nói rằng phá không đúng, vì tự không. Vạn hỏi này ý có gần, xa. Ý đến từ xa, thì vạn hỏi chung về “ba không” của luận chủ:

1/ Ngã, pháp “không” và bản tánh tự “không”, thì không nên phá. Nếu phá thì chẳng phải vốn không.

2/ Nếu bất không mà phá, thì trái với pháp tướng, nếu không mà phá, thì là người si.

Lại nếu bất không mà phá, thì dù có phá, cuối cùng, cũng chẳng thể không. Như dù không mà chẳng thể phá, nếu trống không mà phá có, thì lẽ ra không phá.

Ý đến từ gần, nghĩa là từ “có” “không” ở trên, vì tất cả là không cho nên sinh. Nếu “có” “không” vốn là không thì việc gì phá “có” “không” ư?

Nếu vốn không là bất không thì sao ông nói “có” “không” đều là không. Bất không mà phá thì sẽ có cái thua trái với lý. Nếu không mà phá thì sẽ có cái tệ hại là luống nhọc.

Nội giáo nói dù tự tánh “không”, nhưng vì chấp tướng, nên bị trói buộc. Đáp lại vặn hỏi tiến lùi.

Dù tự tánh “không”, là đáp lại một vặn hỏi của ngoại đạo kia. Nhưng các pháp bản tánh tự “không”, thật ra không có bị phá, chỉ vì ngoại đạo các ông chấp lấy tướng của chúng, cho nên phải phá. Dù phá tướng đảo, nhưng thật ra không có “sở phá”.

Cho nên dù phá mà không, dù không mà phá, nói về nghĩa thì không trái nhau. Phần chú thích có ba: đó là pháp, thí, hợp. Về pháp thuyết, như văn.

Trong thí thuyết, nêu lên người ngu, ngoại đạo ở trên, quả luận chủ nếu không mà phá, đó là người ngu si. Cho nên nay nói: Người ngu thấy ánh nắng, nghĩ là nước. Ngoại đạo điên đảo, không có thần mà chấp là thần, không có pháp, mà chấp có pháp, chẳng có không, mà chấp là không.

Ở đây muốn ngăn dứt tướng nước của họ, thật ra không có nước để phá. Đây là chỉ trừ bệnh của ngoại đạo kia, mà không trừ pháp, nghĩa là vì bệnh nên thấy có pháp, thật ra không có pháp để trừ, gọi là không trừ pháp.

Một lần hỏi đáp này nói về ba nghĩa:

1/ Nói về đạo, bản tánh của tất cả pháp là vắng lặng. Tánh không là tên khác của chánh đạo, ý quan trọng của các kinh.

Pháp sư Tăng Duệ khen Thích Đạo An: đào con đường bỏ hoang để khai thông cho xe qua, tiêu biểu chỉ thú u huyền ở tánh “không”, chỉ có tông của tánh “không” mới được cái thật trên hết kia .

Nay lần hỏi đáp này chính là nói về tánh không. Ngoại đạo cho rằng nếu tánh vốn không thì không nên phá. Vì phá nên không phải vốn tánh không, là chưa hiểu gì về ý nghĩa của tánh “không”.

Luận chủ đáp dù tánh “không”, nhưng phải phá, dù phá mà là tánh không. Đây là giải thích về ý thành tánh không.

2/ Giải thích về sáu đường người ba thừa, khởi lên ý mê. Cho rằng tánh “không” này thật sự không có sáu đường cũng không có ba thừa. Không có sáu, cho là sáu mà không có ba mà cho là ba, nên có sự khác nhau của chín đường, tức là giải thích về ý khởi mê.

3/ Kế là giải thích về ý nguyện ra đời để phá bịnh của Chư Phật, Bồ-tát trong ba đời khắp mười phương.

Xưa phá sáu đường, nay phá ba thừa, nghĩa là thật ra, không có sáu đường, ba thừa để phá, chỉ dứt ý nghĩ của ngoại đạo kia, nên nói là phá.

Cho nên ở đây giải thích về ý phá bịnh của Chư Phật, Bồ-tát.

Hỏi: Không có cái gọi là sáu đường, ba thừa, có thể gọi là Tánh hay không?

Đáp: Có thể cho là Tánh, nếu “có” không gọi là vọng, kể cả điên đảo, đã gọi là vọng, thì không có một mảy may, cho nên năng vị đồng với sở vị.

Hỏi: “Năng vị” “sở vị” là “không” phải chăng?

Đáp: Vốn không có, làm sao “có” “không” năm trường hợp như thế.

Ngoại đạo nói không có nói pháp, vì đại kinh không có. Từ trên đến đây, y cứ nội giáo để vận hỏi nội giáo. Một lần này dùng ngoại đạo để vận hỏi nội giáo. Ý vận hỏi có hai:

1/ Nhắc lại chín phẩm của nội giáo, để phá “có”, là nói chẳng phải có.

2/ Phẩm “không”, phá “không”, nói về “chẳng phải không”. “Chẳng phải không” không thể nói là “không”; “chẳng phải có” không thể nói là “có”, gọi là không nói.

Hỏi: Bốn trường hợp về thật tướng không thể nói, vì sao lại nói là “chẳng phải có”, “chẳng phải không có” không thể nói?

Đáp: Các ngoại đạo, v.v... phần nhiều dính mắc vào hai bên “không” và “hữu”. Ở đây vì muốn phá hai bên “không” “hữu” đó nên nói “phi không” “phi hữu”, mà ý là ở chỗ bỏ cả hai, là không còn “hai phi” khiến cho chúng sinh ngộ nhập thật tướng.

Vì đại kinh không có nên dẫn ngoại đạo để vận hỏi nội giáo. Ba thứ đại kinh, đây là nghĩa củ, không có pháp này cho nên không đáng tin.

1/ Nội giáo nói có thứ lớp. Nhưng đáp lại câu hỏi này của ngoại

đạo, phần nhiều có hình thế.

Nếu trong phẩm Đức vương của kinh Niết-bàn nói về nghĩa nghe, không nghe, cho rằng đại kinh của ngoại đạo không có pháp này, chỉ Phương đẳng mới có. Cho nên gọi là xưa đã không nghe, nay mới được nghe. Nhưng nay trong đây dẫn kinh của ngoại đạo kia.

2/ Có thứ tư, nghĩa là vì các ngoại đạo chấp vào “có” “không”, chẳng tin “chẳng phải có” “chẳng phải không”. Ở đây vì muốn giúp họ bỏ cái “có” “không”, để tin “chẳng phải có” “chẳng phải không có”, nên lại dẫn kinh của họ, nhằm nói có pháp này. Nếu ông không tin “chẳng phải có” “chẳng phải không”, thì chẳng những không tin nội giáo, mà cũng không tin ở ngoại đạo. Như Trung luận và kinh Đại phẩm, vì muốn cho người Tiểu thừa tin các pháp “không” nên lại dẫn trong Tiểu thừa, nhằm nói về pháp không, để giáo hóa Tiểu thừa.

3/ Lại muốn sỉ nhục các ngoại đạo, nên nói ngu si, như đứa trẻ, chẳng những không biết về nội giáo, mà cũng tự mê mờ đối với ngoại giáo. Nội giáo, ngoại đạo đều không biết, si mê, không biết gì.

4/ Luận chủ vì muốn dứt trừ pháp thứ tư nên nói, pháp không phải tốt là luận của hàng ngu si.

Với pháp thô như thế, ông đã có ở trên rồi, vì sao không tin?

5/ Muốn nói lên ngoại đạo đã lén trộm được “phi hữu, phi vô” của Phật pháp, đặt vào trong sách của mình, giờ đây, ngài Đề-bà đoạt trở lại.

Kinh của ngoại đạo kia có ở thứ tư, giống như Phật nói. Lại dù cho ngoại đạo có được pháp này đi nữa, thì khác nào như con mọt gặm nhấm gỗ mà thôi. Nhưng đạo Nho mâu nhiệm của Chấn đán, chỉ có hai trường hợp “có” và “không”, chứ không có “phi hữu” “phi vô”. Ngoại đạo của Thiên-trúc gồm có ba nhóm ngoại đạo, mà văn của ba đại kinh cũng không có “phi hữu” “phi vô”. Ở đây nói là “có”, là có thẳng lời nói không thể nói. Chữ “phi” là “phi hữu” “phi vô” không thể nói. Nếu “có” lời nói này thì tức là tự chấp lấy, tưởng không nên trách cứ Luận chủ.

Ngoài ba ngoại đạo trên, còn có 62 tà kiến và trong 14 nạn, có lời nói “hai phi” thứ tư, như “phi thường” “phi vô thường”, hai phi này khác hẳn với ý “phi hữu vô” của Luận chủ.

Hỏi: Kinh Niết-bàn nói là ba thứ kinh của ngoại đạo không có. Vậy tại sao ngài Đề-bà lại nói là ngoại đạo có?

Đáp: Như trước đã giải thích kinh Niết-bàn nói “không”, là không có nói rõ ràng về trung đạo phi hữu, phi vô. Luận này nói là kinh ngoại

đạo kia có, như âm thanh không gọi là to nhỏ, v.v.... Lại, kinh Niết bàn nói không có y cứ vào lý thật sự không có. Ở đây nói “có” là y theo việc trộm mà được.

Lại, kinh Niết-bàn nói “không”, như con mọt không biết chữ, còn ở đây nói “có”, là tình cờ được thành chữ.

Chú thích nói rằng âm thanh không phải to, nhỏ, có nghĩa là:

1/ Giải thích âm thanh to nhỏ đều là “câu-na”. “Câu na” không tự nương tựa nhau, mà đều dựa vào “đà la phiêu”, thế nên nói rằng âm thanh chẳng to nhỏ.

2/ Lại giải thích về cái nghe: âm thanh không gọi là nhỏ, lại nghe tiếng người không gọi là lớn. Lại giải thích như tiếng chuông so sánh với tiếng sấm, không gọi là to; sánh với tiếng khánh không gọi là nhỏ. Cục đất sét không phải bình, chẳng phải không phải bình, nghĩa là vì hình dáng đất sét, khác với hình dáng chiếc bình, nên nói là chẳng phải bình. Lại, vì nó không có tự thể riêng, nên chẳng phải không phải bình. Tia sáng không phải là ánh sáng, chẳng phải là bóng tối vì ánh sáng mặt trăng so với mặt trời, nên chẳng sáng. Vì sánh với các ngôi sao, nên chẳng phải tối.

Lại giải thích tắc lửa là ánh sáng tỏa chiếu khắp phòng, gọi là ánh sáng, mà tia sáng khác với bóng tối, lại khác hẳn với ánh sáng.

Ngoại đạo nói nếu không thì không nên có nói. Đây là đoạn lớn của phần thứ hai, nói về hai đế Trung đạo, kết hội chỉ quy về phân sinh khởi, đủ như phần đầu phẩm. Ở đây lại chỉ bày một thế.

Ý của văn này có gần, có xa.

Ý từ xa: phẩm phá “hữu” “không” trong chín phẩm. Là Phá “không”, nói “phi không” “phi hữu”. Đây là rửa sạch điên đảo, có sở đắc, tánh “có” “không”.

Ở đây nói từ “phi hữu” “phi vô” mới được, giả nói là “có” “không” đều dựa vào hai đế để nói pháp.

Giả mượn “có” “không” này là vì muốn biểu thị Trung đạo không hai “chẳng phải có” “chẳng phải không có”. Đó là lý do có chương này.

Ý đến gần, ở trên phá “có” “không”, nói “chẳng phải có” “chẳng phải không có”, người ngoài chấp trước “chẳng phải có, không”. Phẩm này phá “chẳng phải có, không”, nói giả “có” “không”, vì muốn hiển dương chánh đạo chưa từng “chẳng phải có, không”, cũng không hề “có” “không”. Vì cho nên có chương này.

Đại ý ngoại đạo hỏi nếu nói hai kinh nội giáo, ngoại đạo đều lấy

“không” để nói pháp là rất cùng tột, thì vì sao thầy của ông lại nói pháp thiện, ác để hóa độ chúng sinh ư? Nếu có nói pháp, thì không nên nói rằng không có nói. Nếu phân biệt không có nói, thì không nên nói.

Lại, nếu có nói, tức không nên nói “có” “không” đều là không. Như ngoại đạo kia không nói thì nhận lãnh pháp cam.

Nội giáo nói vì tùy theo tục, nên không có lỗi. Nghĩa là ngoại đạo không hiểu hai đế. Phẩm trước, ta không nói đó là đệ nhất nghĩa đế. Ở phẩm này mới nói nghĩa là vì tùy theo tục nên nói, tức hội thông với lời nói ở trước.

Lại, thể của Chư Phật là đạo chẳng phải nói, không nói. Ở đây tùy theo tục mà nói, thì nói đâu có lỗi ư? Vì dù tùy theo tục mà nói, thật ra không có nói, thì đâu hề nói ư?

Chú thích rằng thường nương vào hai đế để nói: phàm phu lấy “có” làm thật, nên gọi là Đế. Bậc Thánh vì thấu rõ “không” là thật, nên gọi là Đế. Vì dựa vào hai thật để nói, cho nên cả hai thuyết đều là thật.

Hỏi: Đâu cần nói dựa vào hai thật để nói ư?

Đáp: Vì muốn ngăn ngừa vặn hỏi của ngoại đạo, nên ở trước đã nói các pháp không thể nói. Ở đây, lại nói rằng nói tức là nói dối. Cho nên phẩm này mới nói vì dựa vào hai thật để nói, nên cả hai lời nói đều thật, chẳng phải nói dối.

Ngoại đạo nói vì tục đế đều là thật. Ngoại đạo thông minh xa biết nghĩa của hai đế có trái nhau. Chân có thể được ba nghĩa là đế:

1/ “Không” là chân thật, nên gọi là thật tướng, có thể được là đế.

2/ “Không” đối với bậc Thánh là thật, đây cũng là đế.

3/ Đã gọi là chân, vì chân là đế.

Thế tục có ba nghĩa không nên gọi là đế:

1/ “Có” là luống dối, không nên gọi là đế.

2/ Đối với phàm là thật, không đủ gọi là thật.

3/ Trong danh không có chân, không được gọi là đế, cho nên nói rằng tục đế đều là thật. Nếu thế tục là đế, tức là nhập vào chân. Lại, nếu hai thứ đều là đế, thì cả hai đều lẽ ra là chân. Lại, chia ra chân, tục khác nhau, lẽ ra chia ra đế, không đế khác nhau. Lại, nếu tục phải đế, thì chân không là đế. Lại vặn hỏi rằng: Nếu là đế thì không tục, nếu là tục thì không đế, sao lại nói là có tục đế?

Nội giáo nói rằng vì đối đãi nhau nên như Đại thừa, Tiểu thừa đáp lại tục ở trên là nghĩa đế, có thể có hai nghĩa để nói:

1/ Chân, chỉ là đế, không có chẳng phải đế.

2/ Tục, vừa được là đế, vừa chẳng phải đế.

Tục đối với phàm, vì là thật, nên gọi đế. Đối với Thánh, vì không thật, nên không gọi đế. Cho nên, tục này cũng là đế, không phải đế.

Như Đại, Tiểu nghĩa là như hình dáng quả nài, đối với quả dưa, quả táo, lớn, nhỏ đều là thật.

Hỏi: Quả nài quyết định thí dụ cho vật gì?

Đáp: Quả nài, thí dụ cho đế hư thật. Không đế là quả dưa, táo, thí dụ cho hai duyên phàm, Thánh.

Lại nói rằng quả nài, dụ cho một sắc, quả dưa, quả táo, dụ cho hai duyên.

Ở đây cho rằng nghĩa vẫn đều không đúng. Vì quả nài, đúng ra là dùng để dụ cho tục. Chẳng hạn như quả nài thì trái nhỏ, chắc hơn quả dưa, còn quả táo thì chắc và trái to. Táo thì chắc và to, thí dụ tục ở nơi phàm là đế. Chắc và nhỏ hơn quả dưa, là dụ cho tục đối với Thánh thì chẳng phải đế. Ý văn chính là như vậy, không được thay đổi một lời.

Hỏi: Quả nài dụ cho một sắc, vì sao chẳng phải đế?

Đáp: Vì người ngoại đạo chính là vặn hỏi về tục, nên chẳng phải đế.

Ở đây chính là đáp về tục là đế, chẳng phải đế. Vì thế, nên không được thí dụ là một sắc.

Hỏi: Nếu quả nài là lớn, nhỏ so với quả dưa, táo, đều là chắc thật, thì vốn do sự chắc thật là gọi là Đế. Lớn nhỏ đều thật, nên gọi là đế?

Đáp: Ý của thí dụ thì không hẳn thế, như trước đã giải thích, chính là nhận lấy tục.

Đối với phàm, thì “thật” là đế; đối với Thánh không thật thì chẳng phải đế. Lấy hai thật của đế, không đế không nói là hai thật để dụ cho hai đế. Cho nên vẫn nói rằng đối với người đời, tục đế là thật, nhưng đối với bậc Thánh là không thật. Vì cho nên lấy thí dụ đại, tiểu không được có giải thích khác.

Lại, đối với bậc Thánh thì không thật. Vì không thật, cho nên là không, lấy “không” để làm cái thật của bậc Thánh. Ở đây cũng được nói rằng hai việc này đều là thật, tức là nghĩa của hai đế.

Hỏi: Tục đối với phàm là đế, đối với Thánh thì không phải đế, cũng được nói rằng chân đối với Thánh là thật, là đế. Đối với phàm, vì không thật nên chẳng phải đế, có đúng không?

Đáp: Các sư đều nói đây là một nghĩa so sánh, ở đây nói chung thì có thể so sánh thật của phàm là hư của Thánh; thật của Thánh là hư của

phàm. Hư của phàm là thật của Thánh; hư của Thánh là thật của phàm. Còn nói riêng thì không so sánh.

Tục thì có nghĩa đế, không đế; còn chân thì chỉ có đế, không có gì không phải đế. Do tục là điên đảo không thật, nên chẳng phải là thật, chỉ ở nơi tục là đế, vì chân là thật tướng, nên là Đế.

Lại, gọi đế là chân, chính là điều mà Thánh đã chứng biết, nên chỉ có đế, không có gì chẳng phải đế. Văn chính là như vậy, không được giải thích theo cách khác.

Hỏi: Hai đế ở đây nói, khác nhau thế nào với hai đế mà các luận khác đã nói?

Đáp: Y theo hai bộ luận. Nhưng một sắc không hề chân, tục chẳng qua vì đối với hai kiến giải của phàm Thánh, cho nên thành hai đế mà thôi. Các luận khác thì về mặt lý có hai cảnh chân, tục. Cho nên là khác nhau.

Lại nữa đối với hai duyên thì thành hai. Sắc không hề là hai, chẳng phải hai, năm trường hợp như thế, cũng không hề là đế, không đế, cũng có năm trường hợp như thế.

Hỏi: Tục đối với phàm, gọi là đế, nhưng là phàm nào ư?

Đáp: Văn này là nói về tướng chung. Thế tục, phàm phu cho rằng có bình, y, đất, cột. Họ nói là thật có vật dụng này, nên gọi là Đế.

Hỏi: Kinh Đại phẩm chép: phàm phu không biết thế đế. Nếu biết thì là Tu đà hoàn. Sao luận này lại nói phàm phu có tục đế?

Đáp: Văn luận này y cứ ở hai mặt để nói. Đối với phàm phu vì là thật, nên gọi đế. Cho nên kinh Niết-bàn chép: người đời biết, gọi là thế đế. Kinh Đại Phẩm nói không biết, nghĩa là không biết cái “có” này là “không” “hữu”, nên không biết tục đế. Bạc Thánh liễu đạt cái “có”, không sở hữu, thì biết cái có không có sở hữu, cho nên bạc Thánh biết thế đế.

Lại, có bốn thứ nghĩa:

1/ Nghĩa của hai đế.

2/ Dựa vào hai đế để nói về nghĩa của pháp.

3/ Nói về nghĩa của hai đế.

4/ Nghĩa mà hai đế nói.

Nghĩa của hai đế, nghĩa là như trước kia “hữu” đối với phàm là thật, là đế. “Không” đối với Thánh là thật, là đế.

Dựa vào hai đế để nói. Nếu nói “không” là thật, thì dựa vào chân đế để nói. Nói “hữu” là thật, thì dựa vào thế đế để nói.

Nói hai đế, nghĩa là dựa vào hai đế, trở lại nói hai đế.

Hai đế nói, nghĩa là một lần lời nói đối với không có lời nói, gọi là nói về chân đế. Lời nói đối với lời nói, gọi là nói về Thế đế. Đây là thế đế nói, được nói là thế đế, được nói là chân đế. Chân đế thì không thể nói, như phẩm Tứ đế của Trung luận nói ngôn thuyết là thế tục.

Nhưng thế đế dù nói, nói mà thường dứt bật, cho nên dù thế đế nói tức là không nói. Chân đế dù không có nói, mà không ngại nói, cho nên được chân đế nói.

Hỏi: Việc này thế nào?

Đáp: Chẳng những chân của “sở thuyên” dứt hẳn lời nói, mà ngay cả lời nói giải thích chân cũng thường dứt hẳn. Cho nên lời nói này tức không có lời nói mà nói. Đã được tức là lời nói không có lời nói, thì không có lời nói đâu không được tức là lời nói. Cho nên chân đế được nói.

Nếu vậy thì đủ được bốn trường hợp đều nói, đều không nói, nói lẫn nhau, không nói lẫn nhau.

Ngoại đạo nói biết là lỗi, sẽ được lợi gì?

Luận có ba phần: Hai phần trước đã kết thúc. Đây là phần thứ ba, bỏ tà, về chánh, thỉnh cầu lợi ích.

Văn, có hai:

1/ Nói được lợi ích.

2/ Nói về tướng lợi ích.

Ở đây trước ngoại đạo hỏi: Đầu tiên, xả tội, phước cuối cùng phá “không”, về mặt không gian, thì phá dẹp muôn pháp, về mặt thời gian thì cùng cực năm trường hợp. Có sự hiểu biết này sẽ được lợi ích gì?

Nội giáo nói rằng xả ngã như thế, gọi là được giải thoát, chính là đáp lợi ích.

Hỏi: Từ trên đến đây, về không gian thì cùng tận, về thời gian, thì phá, không còn một cái gì để tồn tại. Vì sao nói riêng về xả ngã?

Đáp: Vì ngoại đạo muốn cho xả ngã được giải thoát, nên nói riêng về xả ngã. Lại ở trên nói về ba không: ngã không, pháp không, không không.

Ngã đứng đầu trong ba không, nêu phần đầu gồm thâu phần sau.

Lại, các ngoại đạo dùng ngã làm đế chủ, nay nêu chủ để lệ theo đó.

Lại, ngã kiến gồm sáu mươi hai tà kiến, nêu gốc, so sánh với ngọn (suy ra ngọn). Lại ngã là chủ của quán. Nói ngã có thể tạo ra quán của ba không, cho nên nói riêng về xả ngã.

Đại sư Hưng Hoàng mỗi lần lên tòa cao, thường nói rằng không sợ

phiền não, chỉ sợ ngã. Vì sao? Người khác nói dứt trừ phiền não, vì còn để lại chúng sinh, nên muốn cho chúng sinh được thành Phật. Vì kiến chấp này khó dứt trừ nên chúng sinh là đáng sợ.

Đại sư Hưng Hoàng mượn lời nói của Lý Nhĩ: Vì người học gọi là thêm, vì đạo giả gọi là bớt. Bớt lại càng bớt, cuối cùng đến nơi không có tổn giảm. Nội giáo, ngoại giáo đều dứt bật. Duyên, quán đều vắng lặng, chính là đặc đạo.

Ngoại đạo nói vì sao nói là được giải thoát? Là thứ hai, nói về tướng được lợi ích.

Ngoại đạo cho rằng thật ra nên đặc đạo. Sao lại nói là giả gọi giải thoát ư? Như Tiểu thừa thật dứt kiến, tư, là thật sự được giải thoát. Người Đại thừa thật dứt trừ năm trụ, hai chướng, thật được giải thoát, nay ngoại đạo cũng thế.

Nội giáo nói vì rốt ráo thanh tịnh. Đây là kệ gốc mà nay không có, vì văn bị rơi rớt, chẳng phải giải thoát, chẳng phải ràng buộc, không “sở”, không “năng”, không biết phải lấy gì để gọi, gượng gọi là “thoát”, cho nên gọi là được giải thoát.

