

SỐ 1610

# LUẬN PHẬT TÁNH

Tác giả: Bồ-Tát Thiên Thân

Hán dịch: Tam Tạng Chân-đế đời Trần

## QUYỂN 1

### PHẦN THỨ NHẤT: DUYÊN KHỞI

Hỏi: Vì sao Phật nói về Phật tánh?

Đáp: Vì trừ năm thứ tội lỗi, sinh năm thứ công đức, nên Như lai nói tất cả chúng sinh đều có Phật tánh. Trừ năm thứ tội lỗi là:

1. Vì khiến chúng sinh là tâm thấp kém.
2. Vì là người ngã mạn Phẩm hạ.
3. Vì là chấp luống dối.
4. Vì là sự chê bai pháp chân thật.
5. Vì là chấp ngã.

1. *Vì khiến chúng sinh là tâm thấp kém*: Là có các chúng sanh chưa nghe Phật nói về lý “có Phật tánh”, chẳng biết thân mình chắc chắn có được nghĩa Phật hay không, cho nên đối với thân này khởi tưởng thua kém thì không thể phát tâm Bồ-đề, nay muốn giúp họ phát tâm bỏ ý thấp kém, mà nói “chúng sanh đều có Phật tánh”.

2. *Vì là tâm cao mạn*. Nếu có người từng nghe Phật nói chúng sanh có Phật tánh, do đây mà phát tâm, đã phát tâm rồi liền cho: “Ta có Phật tánh cho nên có thể phát tâm”, khởi ý khinh mạn cho người khác không, có khả năng đó. Để phá chấp này, nên Phật nói: “tất cả chúng sanh đều có Phật tánh”.

3. *Vì là chấp luống dối*, nếu người có tâm mạn này, thì đối với

như lý, như lượng thì chánh trí không được tỏ bày, nên khởi luống dối. Luống dối là lỗi lầm của chúng sanh, sai lầm có hai thứ: a. Vốn không. b. Là khách.

a. Vốn không: Là như trong Như lý, vốn không có nhân ngã khởi chấp nhân ngã, chấp này vốn không có gốc, vì không có gốc mà chấp nên khởi vô minh. Do vô minh khởi nghiệp, do nghiệp khởi quả báo, ba thứ như vậy không có căn bản thật, sự chấp là không có, nên biết năng chấp đều thành luống dối. Do đối với chấp này mà khởi vô minh, nghiệp và quả báo đều là luống dối, không có thọ giả, không có tác giả, trong đó cho là có, là luống dối nên nói vốn không.

b. Là khách, các pháp Hữu vi đều niệm niệm diệt, nghĩa là không dừng trụ, năng mắng và sở mắng cả hai đều không, chỉ là sát-na ban đầu làm người cũ, sát-na kế đó là khách; năng mắng đối tượng mắng khởi rồi liền mất, đó là sát-na ban đầu là oán, sát-na kế đó là phi oán. Vì trong khách mà khởi chấp bạn cũ, chấp này không thật nên gọi là luống dối. Nếu khởi chấp ấy thì chánh trí không sinh. Để trừ chấp này nên nói Phật tánh. Phật tánh tức là sự hiển bày chân như của không nhân pháp không, vì chân như không có năng mắng và sở mắng, thông đạt lý này thì lìa chấp luống dối.

4. *Vì trừ chê bai pháp chân thật*, là tất cả chúng sanh đều mắc sai lầm, đều là hai không, do hiểu nhị không này, thì chỗ khởi công đức của trí tuệ thanh tịnh gọi là chân thật. Chê bai, nếu không nói Phật tánh thì không hiểu rõ hai không liền chấp thật có, nên chống trái chê bai chân như, công đức của trí tịnh đều không thành tựu.

5. *Vì lìa ngã chấp*, nếu không thấy luống dối sai lầm, thì công đức chân thật trong chúng sanh không khởi đại bi. Nhờ nghe Phật nói Phật tánh nên biết lỗi luống dối, công đức chân thật trong chúng sanh khởi tâm đại bi, không có kia, đây nên trừ ngã chấp. Vì nhân duyên của năm nghĩa này mà Phật nói Phật tánh để phát sinh năm thứ công đức.

Năm thứ công đức:

1. Khởi tâm chánh cần.
2. Sinh sự cung kính.
3. Sinh Bát-nhã.
4. Sinh Xà-na (trí).
5. Sinh đại bi.

Năm đức này có thể trái với năm lỗi, vì tâm chánh cần trái với tâm thấp kém, vì sự cung kính trái với ý khinh mạn, vì Bát-nhã trái với chấp vọng tưởng, vì sinh Xà-na trái với tục trí, có thể hiển bày Thật trí,

các công đức trái với sự hủy báng chân pháp, vì tâm đại bi là từ bi bình đẳng nên trái với ngã chấp.

Trái với ngã chấp là do Phật tánh quán tất cả chúng sanh hai thứ Ngã Pháp đều không, dứt trừ tự ái niệm, quán các chúng sanh thuộc về không, do đó tất cả công đức mới được thành tựu, nên đối với người khác sinh ái niệm.

Do Bát-nhã nên diệt tự ái niệm, do đại bi sinh tha ái niệm, do Bát-nhã mà xả chấp phàm phu, do đại bi mà xả chấp Nhị thừa, do Bát-nhã mà không bỏ Niết-bàn, do đại bi mà không bỏ sinh tử, do Bát-nhã mà thành tựu pháp Phật, do đại bi mà thành thực chúng sanh, do hai phương tiện mà trụ trong vô trụ xứ, không lui sụt, mau chóng chứng Bồ-đề, diệt năm thứ tội lỗi, làm sinh năm thứ công đức, nên Phật nói: “Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh”.

-----

## PHẦN THỨ HAI: PHÁ CHẤP

### *Phẩm thứ 1: PHÁ CHẤP CỦA TIỂU THỪA*

Lại nữa, có Phật tánh hay không, phải biết thành nghĩa phá hay lập. Phá có ba thứ:

1. Phá chấp của Tiểu thừa.
2. Phá chấp của ngoại đạo.
3. Phá chấp của Đại thừa.

1. *Thứ nhất phá chấp của Tiểu thừa*, là vì người Tiểu thừa Phật nói có chúng sanh không trụ nơi tánh, không bao giờ nhập Niết-bàn, do đây sinh nghi khởi tâm bất tín.

**Giải thích:** Nguyên nhân sinh nghi, là do Phật nói, các bộ Tiểu thừa hiểu và chấp khác nhau. Nếu nói theo phân biệt bộ, thì tất cả phàm, Thánh, chúng sanh đều lấy không làm gốc, nên phàm Thánh chúng sanh đều từ không mà có ra, vì không là Phật tánh, Phật tánh tức là Đại Niết-bàn. Nếu dựa vào các bộ Tỳ-đàm, Tát-bà-đa v.v..., thì tất cả chúng sanh không có tánh đặc Phật tánh, chỉ có tu đặc Phật tánh, chia riêng chúng sanh gồm có ba thứ: 1. Chắc chắn không có Phật tánh, là không bao giờ đặc Niết-bàn, là hàng nhất-xiển-đề, phạm trọng cấm. 2. Bất định hữu vô, là nếu khi tu thì liền đặc, không tu thì không đặc, là người hiền thiện cộng vị trở lên. 3. Chắc chắn có Phật tánh, tức là người ba thừa. Một là Thanh Văn từ khổ nhẫn trở lên, liền đặc Phật tánh. Hai là Độc giác từ thế pháp trở lên liền đặc Phật tánh. Ba là Bồ-tát thập hồi hướng trở lên, là khi đến vị bất thối thì đặc Phật tánh. Nguyên nhân như vậy vì như kinh nói: “Có chúng sanh không trụ trong tánh, vì không bao giờ nhập Niết-bàn”. Lại nữa, A-hàm nói: “Trong mười lực của Phật, sự chiếu của tánh lực, cảnh giới của chúng sanh có chủng chủng tánh, cho đến các giới thô diệu khác nhau nên gọi là tánh lực. Vì sao? Vì hữu tánh và vô tánh của tất cả chúng sanh khác nhau. Người có Phật tánh thì tu vô số diệu hạnh, người không có Phật tánh thì khởi các thứ thô ác, nên người học Tiểu thừa thấy hai thuyết này đều có đạo lý, nhưng chưa biết thuyết nào là chắc chắn, do đó tâm khởi nghi. Lại nữa, người sinh tâm bất tín thì trong hai thuyết, đều chấp nghiêng một bên nên không tin lý nào. Như nói theo Phân biệt bộ thì không tin chúng sanh có hay không có tánh, hoặc các bộ Tát-bà-đa nói thì không tin tất cả đều không có Phật tánh.

Để nói có Phật tánh, hỏi người chấp vô tánh: Theo ông thế nào là

chúng sanh có vô tánh, không bao giờ nhập Niết-bàn?

Đáp: Chúng sanh đã có vô số thọ hay diệu khác nhau, nên như lý mà có Hữu tánh và Vô tánh. Nếu ông không tin có chúng sanh vô tánh không bao giờ nhập Niết-bàn, mà tin có chúng sanh có vô số cảnh giới thọ hay diệu là nghĩa không đúng. Vì sao? Vì sự chấp không bình đẳng.

Hỏi: Ông tin có vô số cảnh giới thọ diệu của chúng sanh, tức là khiến cho người tin có chúng sanh vô tánh, cũng phải tin có chúng sanh vô căn hay sao? Vì sao? Vì chúng sanh có căn và không có căn mà có đủ thứ cảnh giới thọ diệu. Nếu ông không tin có chúng sanh vô căn, thì làm sao tin có cảnh giới thọ diệu? Nếu cho rằng có cảnh giới thọ diệu, không liên quan đến người hữu căn vô căn, tôi cũng tin có cảnh giới thọ diệu, không liên quan đến nghĩa hữu tánh vô tánh, thì có lỗi gì? Nếu ông nói: “Không có chúng sanh vô căn”, thì tôi cũng nói không có chúng sanh vô tánh.

Đáp: Ông dùng hữu căn vô căn để dụ cho hữu tánh vô tánh của tôi, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Ông cho vô căn là chúng sanh hay phi chúng sanh? Nếu là chúng sanh thì có hai lỗi:

1. *Lỗi thái quá.* Nếu không có sáu căn mà là chúng sanh, thì tất cả loài vô tình cây cỏ gỗ đá... đều là chúng sanh, vì đồng với vô căn.

2. *Lỗi bất cập.* Trước nói sáu căn cho là chúng sanh, đã không có sáu căn, thì nói là vật gì để làm chúng sanh, mà ông nói chúng sanh vô căn, là nghĩa không đúng! Cho nên biết không làm hữu căn vô căn, nói cảnh giới thọ diệu chính là đối với hữu tánh vô tánh nói thọ diệu mà thôi!

Hỏi vặn: Nếu ông cho tôi lập chúng sanh vô căn có hai lỗi, thì ông lập người phạm tội trọng Nhất-xiển-đê không có Phật tánh không bao giờ đắc Niết-bàn cũng có hai lỗi:

- *Lỗi thái quá.* Vì chúng sanh vốn dùng ngã kiến vô minh làm pháp phạm phu, tìm tội vô minh này là do trái với nhân không mà khởi, đã khởi vô minh nên có nghiệp báo. Nếu không trái với nhân không thì chẳng có vô minh nghiệp báo. Đã không có vô minh nghiệp báo thì ba luân như nhau. Nếu như thế đáng lẽ là bậc Thánh làm phạm phu. Nếu cho rằng chúng sanh không có Phật tánh, chỉ có Thánh làm phạm, không có phạm đắc bậc Thánh, điều này trở thành thái quá.

- *Lỗi bất cập.* Nếu ông cho rằng: “Có chúng sanh nhưng không có Phật tánh”, đã chẳng có tánh không thì chẳng có vô minh. Nếu không có vô minh thì không có nghiệp báo. Đã không có nghiệp báo thì chúng

sinh làm sao có? Cho nên thành lỗi bất cập. Nhưng ông cho rằng “có chúng sanh mà không có Phật tánh” là nghĩa không đúng. Vì sao? Vì ông không tin có chúng sanh vô căn, vậy mà chợt tin có chúng sanh vô tánh! Vì hai lỗi đồng.

Hỏi: Ông nói: “Có chúng sanh không có Phật tánh”, như dòng sát-đế-lợi có đủ bốn tánh, tánh của địa ngục, người trời... thì không có đủ, nếu nói không có đủ thì người phải là thường người, không làm các đạo nghĩa khác, nếu có đủ thì trái với kinh, như trong kinh nói: “Tánh lực của Như lai có thể biết rõ cảnh giới của các thứ thô diệu”, tánh của chúng sanh này đã bình đẳng, vì kinh không chứng minh. Lại nữa, nếu ông cho rằng: “Có chúng sanh không bao giờ nhập Niết-bàn”, nghĩa này cũng không đúng. Như người trước kia làm Sát-đế-lợi, sau đó làm Bà-la-môn, hoặc loài người hoặc loài trời, không có tướng chắc chắn. Nếu ông nói: “Không có đủ bốn tánh”, thì cùng với sự lập thí dụ trái nhau, vì sao? Vì tất cả đều không có đủ. Ông nói: “Chúng sanh không có Phật tánh, không bao giờ thành Phật”, như loại người không có tánh, trời đáng lẽ không bao giờ có quả báo trời. Nếu người không có tánh trời mà đắc báo trời, thì đáng lẽ cũng có chúng sanh không có Phật tánh mà đắc Niết-bàn. Lại nữa, nếu có đủ bốn tánh thì tương tự với thí dụ, là chúng sanh không có Phật tánh đáng lẽ có đủ Phật tánh, nếu có hai tánh hữu và vô, thì trái nhau hay không? Nếu trái nhau thì đáng lẽ một có một không, nghĩa này không thể được. Nếu không có chúng sanh tánh Niết-bàn thì không nên có Niết-bàn tánh. Ông nói: “Có đủ hai tánh”, thì nghĩa này cũng không đúng. Vì sao? Như Sát-đế-lợi không có tánh Bà-la-môn, vì hai tánh trái nhau thì chắc chắn không có, sau đó không được làm Bà-la-môn vì trái với thế đạo. Lại nữa, nếu đồng thời có nghĩa tánh, thì sau đó chắc chắn là được. Nếu không đủ nghĩa tánh, thì sau đó chắc chắn không được. Nếu một người có đủ hai nghĩa này, thì chắc chắn thuộc nghĩa nào?

Lại hỏi: Ông lập: “Chúng sanh không có Phật tánh”, là đầu cuối chắc chắn không có, hay là bất định không có, như đại địa, ban đầu không có tánh vàng, sau đó hoặc có, có rồi lại không? Ông lập: “Vô Phật tánh”, cũng như vậy phải không? Nếu như vậy thì đáng lẽ đắc tánh Nhị thừa rồi, sau đó lại không đắc. Đắc tánh Đại thừa rồi thì sau đó lại bị mất. Đắc tánh nhất định rồi thì sau đó lại bất định, tuy tu đắc công đức của thông đạt giải thoát rồi sau đó lại bị mất, như vậy thì tu đạo vô dụng, chắc chắn lập tánh đều thành vô dụng.

Lại hỏi: Ông lập: “Chúng sanh vô định tánh như địa”, hoặc có

khí chuyển thành các vật vàng báu, chúng sanh vô Phật tánh trụ tại hạ tánh, vì là nhân tánh bất định, người có thể chuyển thành Niết-bàn, là đời hiện tại chuyển, hay là vị lai chuyển? Nếu ông cho rằng đời hiện tại chuyển thì làm sao được chuyển? Là gặp tam bảo được giải thoát ba gốc lành mà chuyển, hay là không gặp tam bảo mà có thể được chuyển? Nếu nói tu công đức phần mà hiện tại được chuyển, thì vì sao cho rằng chúng sanh không có Phật tánh mãi mãi trụ hạ tánh? Nghĩa đó sẽ tự hoại! Nếu ông cho rằng đời hiện tại tuy tu gốc lành nhưng cuối cùng không được chuyển, đến vị lai mới chuyển, nên gọi là trụ hạ tánh, tánh này trong vị lai, là tu thiện mà chuyển hay là không tu mà chuyển? Nếu tu mà chuyển, thì hiện tại tu cái gì mà không chuyển? Nếu nói vị lai không tu thiện, tự nhiên mà chuyển, thì hiện tại chưa tu vì sao không chuyển? Lại nữa, nếu ông cho rằng: “Không có Phật tánh”, nếu chắc chắn không có, thì như lửa chắc chắn là tánh nóng, không thể chuyển thành tánh lạnh quả nước, Phật tánh cũng vậy, đáng lẽ hữu và vô chắc chắn đều là bất khả chuyển. Nếu bất khả chuyển, thì ông lập định này là do nhân mà định, hay không do nhân mà định? Nếu do nhân mà định thì định này không thành định. Vì sao? Vì trước kia chưa phải là định, do nhân mới định. Nếu nói không do nhân mà định, thì bị lỗi vô cùng, do đó tôi nói tánh này cũng lại bất định! Không do nhân, nghĩa đó đáng lẽ thành, như ông nói: “Định... chung với vô nhân”, nếu như thế thì các sự phi lý đáng lẽ đều được thành!

3. *Lỗi bất bình đẳng*. Ví như có người cho rằng: “cô gái bất dục sinh hai đứa con là một trắng một đen”, cũng như thỏ có hai sừng là một lợi một độn. Nếu người không do nhân mà nói, thì nghĩa bất bình đẳng này cũng phải được thành, như đã nói của ông, nếu nghĩa này không thành thì nghĩa của ông cũng không lập.

4. *Lỗi đồng ngoại đạo*. Có vốn chắc chắn là có, không vốn chắc chắn là không, có không thể diệt. Không chẳng thể sinh, các lỗi này là do tà chấp của ông, vì sinh ra nghĩa vô tánh.

Hỏi: Nếu như thế thì vì sao Phật nói: “Chúng sanh không trụ trong tánh, không bao giờ Nhập Niết-bàn”?

Đáp: Nếu người ghét bỏ Đại thừa, cho pháp này là nhân Nhất-xiển-đề, vì khiến cho chúng sanh xả bỏ pháp này. Hoặc tùy theo nhân Nhất-xiển-đề, trong thời gian lâu dài trôi lăn không diệt mất. Vì nghĩa đó nên kinh nói rằng: “Nếu theo đạo lý, thì tất cả chúng sanh đều vốn có Phật tánh thanh tịnh”. Nếu không bao giờ đắc Nhập Niết-bàn, là không có việc đó, nên Phật tánh chắc chắn là vốn có, lìa hữu lìa vô.

## *Phẩm thứ 2: PHÁ NGOẠI ĐẠO*

Lại nữa, vì ngoại đạo không biết Phật tánh, phải biết ngoại đạo kia lập nghĩa, có ngoại đạo nói: “Tất cả các pháp đều có tự tánh, đồng với có bất không, tánh đều khác”. Nếu các pháp đều không, chẳng có tự tánh, thì thủy, hoả, sắc, tâm, sinh tử, Niết-bàn, đều không có tự tánh. Tự tánh đã không có thì đáng lẽ có thể chuyển lửa thành nước, chuyển Niết-bàn trở lại thành sinh tử, vì sao? Vì đều không có tự tánh. Nhưng hiện thấy tánh lửa thì chắc chắn là nóng, không thể làm nước được! Tánh nước thì chắc chắn là ướt, không thể làm lửa được! Niết-bàn và sinh tử cũng giống như vậy, không thể chuyển đổi lẫn nhau được! Như vậy hai pháp đều có tự tánh. Nếu có thể chuyển đổi lẫn nhau thì tu đạo vô dụng, nên biết các pháp đều có tự tánh, cho nên là bất không.

Lại nữa, phải biết vì phá nghĩa tự tánh của ngoại đạo, hỏi vặn: Ông nói: “Tất cả pháp đều có tự tánh bất không, tánh chắc chắn khác nhau”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì tự tánh chắc chắn không thật có. Quyết định, là lia tám thứ nhân bên ngoài này quá gần quá xa. Nếu vật chắc chắn có thì phải thấy được, nếu vật chắc chắn không có thì không thể thấy được, ví như sừng thỏ và tai rắn, dùng trí quyết định y theo đạo lý mà tìm, quyết không thể được, nhất định không bao giờ có. Các pháp tự tánh cũng giống như vậy, nên biết các pháp vô tự tánh nên không. Nếu ông nói: “Các vật như bình chậu... đều khác nhau, như bình khác với áo...”, nghĩa đó không đúng, vì sao? Bình và sắc... là tức tự tánh hay lia tự tánh? Nếu chắc chắn tức và ly, thì các nghĩa đó đều không thể được; nếu là một thì không nên có tám tánh, vì bình và số trái nhau nên nghĩa nhất không lập. Nếu nhất định là khác thì khi duyên sắc không nên được cái bình, như người duyên trâu chưa hề thấy ngựa, nên bình chậu... là tức tự tánh và lia tự tánh thì đều không thật có. Nếu ông nói: “Hữu tánh là có nên các pháp đều có, nhưng tự tánh bất không”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì hữu tánh không có tự tánh, nếu hữu tánh là tự tánh hữu thì không lia hai xứ không và hữu. Nếu hữu trong hữu, thì hai hữu tướng này đều không có năng dụng và sở dụng. Pháp đã là hữu thì nhọc gì phải cần tự tánh hữu. Nếu hữu trong vô, thì điều đó không thể khiến cho có lông rùa sừng thỏ, nên biết hai xứ không hữu này chẳng thành lập.

Lại nữa, hỏi vặn: Ông cho tự tánh và bình chậu... là một hay là khác? Nếu là một, thì không nên có tám tánh. Nếu có số tám thì trái với số một. Nếu nói khác, thì không thông với hữu, không sinh trí. Vì sao?



Vì ông nói: “Do có tự tánh mà có ngôn thuyết và sinh trí tuệ”, nhưng hiện tại đã là khác nên biết không có ngôn thuyết. Vì không có ngôn thuyết nên trí tuệ không sinh. Hữu vô tức ly đều không thật có nên tự tánh quyết định là không. Lại nữa, nếu ông nói: “Lời nói của ông cũng không (trống rỗng), nên tất cả các pháp bất không”, nghĩa này không đúng, vì sao? Vì ngữ ngôn như vậy nhập vào các pháp nhiếp thì ngữ ngôn cũng không, nên biết các pháp đều là không. Nếu ông nói: “Ngữ ngôn có thể nghe nên bất không”, nghĩa này không đúng, vì sao? Vì tự tánh của ngữ ngôn không thật có, nhân duyên của ngữ ngôn các thứ khác nhau. Dị tướng có tám việc: 1. Giác. 2. Quán. 3. Công dụng. 4. Phong khí. 5. Tám xứ. Tám xứ là rún, ngực, cổ họng, ổ gà (gốc lưỡi), ót (cổ sau), răng, mũi, môi. 6. Âm thanh. 7. Danh tự. 8. Mở đóng. Vì đủ tám nghĩa này mà tiếng nói được sinh, phân biệt ngữ ngôn đều nhập vào tất cả các pháp gồm nhiếp nên biết đều là không.

Lại nữa, nếu ông nói: “Không là bình đẳng, thì thế nào đối với tám thứ nhân duyên chỉ sinh ngữ ngôn mà không sinh các pháp khác”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì ông không biết nghĩa gốc của người khác. Nếu có người lập không từ nhân duyên mà có thể phát xuất ngữ ngôn, ông đối với người này, có thể đặt ra hỏi vặn rằng: “Nay tôi nói nhân quả chắc chắn, chẳng phải không có nhân duyên. Nhân quả chắc chắn là như từ nhân sinh quả, nếu quả không từ nhân sinh thì phải xưa nay phải có quả. Nếu nhân không sinh quả, thì quả do duyên nào mà có? Nếu nhân quả đều là vô tánh thì tự tha đều không có. Thế nào là tự tánh không sinh ở tha? Vì là tự quả sinh, tha quả không sinh nên không được vô tánh, vì nhân duyên sinh nên không thể nói có, vì từ tha sinh nên chẳng thể nói không. Vì nghĩa đó, tôi nói nhân quả chắc chắn, hỏi vặn của ông không thành”. Như Trung luận, có kệ rằng:

*Các pháp ở mọi nơi,  
Từ tự không được sinh,  
Từ tha, hai cũng thế,  
Từ vô nhân cũng vậy.*

Câu kệ thứ nhất nói các pháp ở mọi nơi, là nói xứ có ba thứ:

1. Theo bốn sinh xứ, là sinh xứ ba cõi và vô lưu giới sinh xứ. bốn sinh xứ này thâm nhiếp hết tất cả nội xứ ngoại xứ, tất cả các pháp trong bốn sinh xứ, gồm nhiếp pháp cũng đều hết.

2. Theo nội đạo ngoại đạo thâm nhiếp tất cả tất cả pháp, xứ thì thông hết với thế gian và xuất thế gian.

3. Theo hữu tình và vô tình thâm nhiếp hết tất cả pháp, xứ thì có cả

ba đời, nhiếp hữu cũng đều hết, nên nói “chư pháp ở mọi nơi”.

Kế ba câu dùng bốn thứ nhân duyên để tìm tòi thật sinh của các pháp đều không thật có: 1. Từ tự. 2. Từ tha. 3. Từ cả tự tha. 4. Không từ tự tha. Tìm bốn câu này đều không có nghĩa sinh, nên biết các pháp đều không phải tánh có một. Không từ tự sinh, là nếu từ tự mà sinh thì sinh vô dụng, tự đã là có, thì làm sao sinh lại nữa, nên câu kệ thứ hai nói “chính nó không được sinh”. Nếu cả hai (pháp xứ) nếu từ tha sinh thì vì sao không sinh ra dị quả? Vì đều là vô (không có), nên nói “từ tha, hai không sinh”. Nếu cả ba (pháp xứ tha) đều từ tự tha sinh, cũng không đúng. Trước là Theo dị thể nối tiếp mà lập nghĩa tự tha, như hai vật đối chiếu với nhau, lẫn nhau làm tự tha, lấy Trương đối chiếu với Vương thì Trương tức là tự, vương tức là tha, lấy Vương đối chiếu với Trương thì Vương là tự, Trương là tha, nghĩa cũng như vậy. Hai tha tánh này là một hay khác? Nếu hai tha tánh này là một, thì không có nghĩa tự tha, vì không phải hai thứ đối chiếu với nhau, nên nếu nghĩa tha đó khác với nghĩa tha này, thì cả hai đều không thành tha, vì khác với tha tánh. Tha kia đã không phải tha, thì tha này lại bị mất. Vốn do tha đối chiếu với ngã nên ngã có nghĩa tha, tha đã chẳng phải tha, nên ngã và tha cũng mất. Vốn do tha mà có tự, nhưng nghĩa tha đã trống rỗng, tự tánh lý bị mất rồi làm sao từ tự tha mà sinh? Cho nên nói “hai cũng thế”. Kế là Theo đồng loại nhân quả đối chiếu nhau. Luận về tự tha, vốn do hạt giống làm nhân, có thể sinh ra mầm quả, mầm thì do nhân nên gọi là quả, hạt giống thì sinh quả nên được gọi là nhân. Nhân và quả là một hay khác? Nếu quyết định là một, thì không có nghĩa sinh, vốn đã là hữu thì dùng gì để sinh? Nếu quyết định khác thì phải sinh dị quả, nhưng đã đều là khác nhân thì vì sao chỉ sinh tự quả mà không sinh quả khác? Đã là tự tha một khác đều không thật có, nên biết không đều từ tự tha mà sinh, nên trong kệ nói “hai cũng thế”, nên cả bốn (pháp, xứ, tự, tha) không từ tự tha sinh là nghĩa vô nhân. Nếu ông cho: “Các pháp không từ nhân duyên mà tự có”, thì các pháp có thể sinh lẫn nhau, là lửa phải sinh nước, nước có thể sinh lửa, vì duyên đẳng vô gián. Nếu không như thế thì có nghĩa là vô nhân sinh, tức là không được thành, nên trong kệ nói “từ vô nhân cũng vậy”. Trong bốn thứ pháp xứ tự tha, tìm cầu tướng sinh của nó đều không thật có, do đó nên biết chắc chắn không có sinh.

Lại nữa, nếu ông hỏi vặn thì liền trái với chứng lượng. Hoặc các pháp không có thật tánh thì năng, sở đều không thật có, âm thanh không đến tai, tai không nhận được âm thanh. Tôi hiện thấy thanh và tai đối

nhau mới được nghe, mà biết là bất không, nghĩa đó không đúng, vì sao? Vì tự tánh của năng sở và chứng lượng đều không thật có. Ông nói: “Do tự tánh được thành nên bất không”, nghĩa đó không đúng, vì sao? Vì tự tánh này trong chứng lượng của căn trần, một khác và hữu vô đều không thật có, nên tự tánh không thành. Nếu ông nói: “Thế nào là không thật có”? Là do nhiều nhân mà thành, hoặc pháp có tự tánh tức không do nhân mà được thành, đã thành vật rồi lại sinh vô dụng. Nếu ông nói: “Nhiều nhân đều sinh tự tánh của âm thanh, như tiếng trống, chắc chắn do các nhân duyên tay, dùi... tùy theo tay dùi này mà mỗi tự phần được có ý nghĩa của âm thanh”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì trong bốn câu tự tha trước, đã tìm sự sinh của nó không thật có, là để hiển tánh không. Nếu tánh một không thành thì đa tánh làm sao thành? Nếu ông lập tự tánh, thì nhân khởi nhọc phải lập. Vì sao? Vì tự tánh tự nó là hữu, thì đâu cần trở lại dùng nhân để làm tự tánh. Nếu ông nói: “Một quả do một nhân mà được thành, vì quả lấy nhân làm thể”, nếu như thế thì chỉ nên một người được nghe. Vì sao? Vì một người đánh trống, thì chỉ cần một người nghe, những người còn lại thì cũng đều được nghe như vậy. Nếu nhiều người cùng nghe, thì biết nhân quả không được một thể. Nếu ông nói: “Có nhiều quả, tức là từ nhiều nhân sinh, tùy theo chỗ đến mà lấy, như người gieo giống xuống ruộng, người và ruộng là một, hạt giống thì nhiều, sự sinh mầm cũng không ít, cũng như một người đánh trống, tiếng trống thì nhiều, nên người nghe cũng nhiều”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì không thể chấp lấy, nếu đã sẵn có tự tánh thì làm sao được nói là “hiện thấy”, vì nhân đánh trống rồi mới nghe tiếng, nếu ông nói: “Tự tánh của âm thanh vốn có, do tám thứ tánh chưa rõ nên chưa đắc”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì tuy xa hay gần... cũng không được nghe, nên biết vốn không có tự tánh. Nếu ông nói: “Một âm thanh chuyển thành nhiều âm thanh”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì số một và nhiều trái nhau, đảo nghĩa lại đáng lẽ được thành, nghĩa của ông thì hỏng. Số một và nhiều trái nhau, sự lập nghĩa của ông thì âm thanh có ba thứ: 1. Chỉ trái với quả. 2. Cả hai cùng với nhân quả trái nhau. 3. Chỉ trái với nhân. Âm thanh của sát-na đầu tiên chỉ trái với âm thanh của sát-na thứ hai trái nhau. Âm thanh của sát-na sau cùng chỉ cùng với nhân, không lại có quả khác, trung gian vô số âm thanh, trước sau đối nhau, có vô lượng nhân quả, tự đồng thời trái nhau, vì nghĩa đó mà “một âm thanh sinh vô lượng âm thanh”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì trong một lúc mà đồng thời nghe. Nếu trước sau sinh nhiều âm thanh thì phải nghe trước sau.

Lại nữa, “đảo nghĩa lại đáng lẽ được thành”, là nếu ông cho: “Nhất có thể sinh đa”, thì tôi cũng cho rằng nhiều có thể sinh một, nếu ông không tin đa có thể sinh một, thì tôi cũng không tin một có thể sinh nhiều.

Lại, “nghĩa của ông thì hồng”, vì nghĩa của ông nói rằng: “Có ba thứ vật đức và sự, chỉ ở trong vật, có thể nói có đức có sự, chẳng phải ở trong đức mà lại lập đức”, nhưng ông hiện tại ở trong thính đức (tánh nghe) phân biệt có số lượng đức, lẽ nào không trái với sự chấp gốc hay sao? Nếu ông nói: “Số lượng đó chỉ nói theo danh cú vị, không nương vào âm thanh, ví như bọn cướp đến đốt nhà, thật có lửa cháy, vì lửa tương ứng với cướp, không phải do cướp đốt cháy, mà do lửa nhờ cướp đốt cháy, nên nói cướp đốt cháy, số lượng cũng vậy, thật ra là nhà đức của danh cú vị, danh cú vị này tương ứng với âm thanh, số lượng đức nói theo âm thanh, nên nghĩa của tôi vốn không mất”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì danh cú vị là sự đặc của tai căn. Danh cú vị này có phải là âm thanh hay không? Nếu là âm thanh thì không nên có đức, vì các đức không có tự thể. Nếu không phải âm thanh, thì khi nghe âm thanh là không nên đặc, vì đối với danh cú vị nếu trong một lúc mà đặc, thì vì sao lại nói danh cú vị... có số lượng mà âm thanh thì không có? Cho nên biết nghĩa của ông tự trái với gốc. Lý này trước đã phá Phệ thế sự. Lại nữa, phải biết phá nghĩa của Tăng-khư, nội đạo nói: “Nghĩa của ông là thanh có tự tánh, vì không khác với với tự tánh”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Nếu âm thanh có tự tánh thì âm thanh phải là căn bản của tai, nếu nói âm thanh là tai, thì tai tức là âm thanh, có thể nói tự tánh tức là âm thanh, âm thanh tức là tự tánh, nếu không thừa nhận tai tức là âm thanh, cũng không thừa nhận âm thanh của ông tức là tự tánh. Nếu ông nói: “Âm thanh là sở văn, tai không phải như thế”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Âm thanh của ông cùng với tai, là một hay khác? Nếu ông nói: “Âm thanh là sở văn, khác với tai”, thì đã là sở văn nên cùng với tự tánh cũng khác nhau. Nếu nói âm thanh cùng với tai không khác”, thì vì sao không nói âm thanh có thể nghe tai? Nếu ông nói: “Đức như tai”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Nếu khi âm thanh diệt, thì tai đáng lẽ cũng cùng diệt, vì âm thanh và tai là một, như tai và âm thanh là một vật thì không thành thí dụ, ngoài ra thì thành và không thành cũng vậy, nên biết các pháp chắc chắn không có tự tánh, đều là không. Nếu ông nói: “Chứng lượng làm sao thành”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Hiện tại tôi lập chứng lượng để hiển rõ nhị không, vì các pháp không, tự tánh không thật có, ví như thấy việc huyền, vật huyền

thì điều thấy của chứng lượng là không như thật có. Các pháp cũng vậy, không giống như sở kiến mà có sở kiến, vì thể không thật nên bất hữu là do chứng lượng, bất vô là do tự thể không thật có nên nghĩa của không được thành, vì chứng lượng nên giả hữu không mất.

Lại nữa, tất cả các pháp không có tự tánh, thì làm sao nói theo nhân duyên mà sinh? Ví như lửa nói theo vật khác mà sinh, lia củi thì liền không thể thấy, cũng như lửa đóm đóm. Nếu lửa có tự tánh, thì lia củi mà tự cháy trong hư không. Nếu tự đốt cháy mà có lửa, thì lẽ ra lia chất đốt cháy để làm cho sinh sự lại nữa, thì không cần dùng lửa và trở thành vô sự, là cái mà tất cả nước không thể dập tắt được. Nếu ông nói: “Có tự tánh nên có thể diệt, hoặc không có tự tánh như huyền hóa, thì lửa không có thật tánh, vì không có đối trị”. Nước không thể dập tắt, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Hỏi vặn ông rằng: “Lửa này vốn hữu tánh hay vô tánh”? Nếu hữu tánh, thì ngọn cũng là có, gốc ngọn đã có thì lẽ ra là thường, không nên có thể diệt.

Lại nữa, tự tánh mỗi thứ đều tự bất đồng, chúng phá hoại lẫn nhau, như tác sự, sau khi thành sự thì sự trước sẽ hoại, như lửa bị nước diệt. Nếu tất cả pháp đều có tự tánh, thì làm sao có thể diệt lẫn nhau! Hoặc ông nói: “Nếu không có tự tánh thì lửa và củi chẳng nên khác nhau”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì có nhiều lỗi, năng sở không khác. Nếu là một không phải dị, thì đâu có hai vật củi lửa năng, đối tượng gì? Cũng có thể nói: “Củi làm năng chiếu, lửa làm sở chiếu, nếu không như thế thì nghĩa của ông vốn lập nhất không thành.

Ngoại đạo nói: “Nếu ông nói lửa lia một khác, thì vì sao nói lửa từ nhân duyên sinh”?

Nội đạo nói: “Như năm trần của sắc trong củi lúc đó chưa thành củi, tức là trong lúc đó đều thành tánh củi. Bốn đại, bốn vi... tám vật đều là chẳng phải một, chẳng không khác. Nếu nói tám vật lạnh nóng... đều là một khác, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Nếu là một, thì lạnh lẽ ra phải đến nóng, liền rơi vào chấp thường. Nếu nói khác, là lựa riêng với không mà sinh, tức là đoạn kiến, vì duyên lạnh sinh nóng, nên nếu là khác, thì phải có tám hoá, nếu lửa có tám thì một lửa không sinh, đều nói như trước, nên các pháp đều nói theo duyên sinh. Vì sao? Vì nối tiếp bất độ nên nối tiếp mà bất đoạn, bất độ nên bất thường, vì nghĩa đó nên đoạn kiến và chấp thường diệt thì phải một không phải khác vì tùy thể gian nên cũng nói là một khác.

Lại nữa, nếu ông nói: “Hai pháp năng lượng và sở lượng thành tự, là nguyên nhân các pháp đều có tự tánh nên bất không”, nghĩa

đó không đúng. Vì sao? Vì lượng từ tự tánh, không duyên với cảnh sở lượng mà có trí năng lượng tự thành, là không có việc đó. Đã không có sở lượng thì danh từ năng lượng đối với cái gì mà lập để đo lường sở lượng gì? Nếu ông nói: “Do quán sở lượng nên được thành năng lượng”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì nếu tiền cảnh chưa có thì đo lường sở duyên nào? Sở lượng là sở duyên cảnh, năng lượng là năng duyên trí. Nếu sở lượng đã thành thì năng lượng có dùng để làm gì đâu? Sở vốn do năng mà được tên sở, nếu năng lượng chưa có mà đã thành sở lượng thì năng lượng vô dụng? Nếu sở lượng không liên quan với năng lượng mà tự nó được thành, thì có năng, đối tượng gì đâu? Nếu ông nói: “Năng lượng sở lượng lẫn nhau làm thành, thì cả hai mỗi thứ đều có tự tánh mà tương hợp lẫn nhau, một gọi là năng lượng, một gọi là năng lượng”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Nếu khi chưa đối nhau lẫn nhau thì cả hai pháp đã thành rồi sau đó mới được tên, thì có bốn lỗi:

1. Đối nhau vô dụng. Vì sao? Vì tất cả pháp khi chưa bị duyên thì đã thành sở lượng, trí cũng như vậy, khi chưa có sở duyên thì đã thành năng lượng. Tự tánh đã thành rồi thì dùng cái gì để đối nhau!

2. Vì sao sự chưa đủ mà lại cần đối nhau! Nếu vì lập danh mà cần phải đối nhau, thì thể đã lập rồi vì sao không có danh? Nếu ông cho: “Tự tánh của thể vốn là hữu, chỉ vì chưa đối nhau nên chưa có danh”, nghĩa đó không đúng, vì chưa có danh thì làm sao có thể?

3. Sở lượng thành trước, năng lượng thành sau. Nếu sở lượng đã thành nên đắc sở lượng, năng lượng chưa thành thì sự đối nào mà gọi là năng lượng?

4. Nếu năng sở đồng thời thành, thì nghĩa năng sở bị hoại, như sừng trâu cùng sinh với trâu thì không có năng, sở, đã trước và sau đồng thời thì tìm tòi tự tánh đều là không thật có, nên biết các pháp đều không.

Lại, nếu ông nói: “Ví như đèn là năng chiếu, bình chậu... là sở chiếu, hai vật đèn và chậu bản tánh là hữu, chỉ khi đối nhau thì gọi là năng chiếu và sở chiếu, nên nghĩa của lượng được thành”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì nếu đèn chưa thành thì không tương tự với lượng, lẽ nào được làm thí dụ hay sao? Nếu ông nói: “Thể nào là chưa thành? Vì trong đèn không có tối tăm, nên không cần chiếu soi tự thể. Nếu chiếu tự thể thì thể là sở chiếu, như các thí dụ bình...”, bình đã phải riêng biệt, đèn đến chiếu soi đèn thì cũng phải có cái đèn khác đến chiếu nó, đây là lỗi chiếu chiếu vô cùng, nhưng mà không đúng. Nếu ông cho rằng: “Chứng lượng tương tự nên lấy đèn làm dụ”, tôi hiểu rõ

không tương tự nên không được làm thí dụ. Vì sao? Đèn có chỉ chiếu soi vật khác, chắc chắn không tự chiếu được nó. Nếu thể nó có tối tăm thì cần phải tự tha chiếu soi. Thể đã không có tối tăm thì nhọc gì tự tha đến chiếu? Không giống như các vật bình chậu... thể có tối tăm nhưng không tự hiển, nên cần đèn chiếu soi. Nếu đèn cần chiếu soi lại nó, thì phải có đèn khác đến chiếu soi, nhưng không phải như vậy, nên chắc chắn biết đèn chỉ là năng chiếu không phải sở chiếu. Lượng thì không phải như vậy, là năng hay sở, có thể duyên cảnh trước, thì gọi là năng lượng, tức là tự trí duyên và làm tha trí duyên nên gọi là sở lượng, tức là tự duyên như nhãn thức làm chứng lượng. Đối diện thẳng với sắc phía trước, không thể phân biệt khởi lên có ý đó là màu xanh, nếu khởi có ý màu xanh để giải thích ngay đó là ý thức, thì đó là hai tâm cùng khởi. Nhãn thức chấp lấy sắc, không thể tự chấp lấy nó, ý thức phân biệt xanh vàng, tức là chấp lấy, nhãn thức không thể chấp lấy tự kiến sắc cảnh của nó, chỉ phân biệt sở đắc của nhãn thức, tức là năng lượng phân biệt, nhãn thức tức là năng lượng, nên chứng lượng do tha phân biệt mà được thành lập. Đèn thì không như thế, chỉ là năng chiếu, không phải là sở chiếu, không do tha chiếu nên được thành lập, vì nhân duyên đó, không được nêu thí dụ này đối với chứng lượng. Nếu đèn có thể tự chiếu thì càng không cần đèn khác, mà bình chậu... đáng lẽ cũng tự chiếu. Nếu thể của đèn tối tăm thì đáng lẽ chiếu soi tự thể, nhưng không cần cái đèn khác để chiếu soi, bình chậu... cũng như thế, thể của bình chậu có tối tăm thì đáng lẽ tự chiếu soi tự thể, cũng không nhọc gì cần đèn đến chiếu soi, vì bình chậu phải tự chiếu soi. Đó là một loại bình, đèn phải tự chiếu soi đều không do vật khác, thì bình đèn lại có khác gì? Nếu đèn không tự chiếu soi thì làm sao chiếu lại tự thể? Nếu thể không có ám tối thì không cần chiếu, lại nhọc gì phải chiếu soi! Nếu chiếu soi lại tự thể thì có hai lỗi:

1. Thể đáng lẽ có tối tăm nên cần phải chiếu. Thể này bình là một, bình có ám tối đã không thể tự chiếu, đèn cũng có tối thì làm sao có thể chiếu được?

2. Năng chiếu và sở chiếu là một, đã là một thể thì rất ráo cái nào là năng chiếu, cái nào là sở chiếu? Thí dụ đèn của ông đã không thành, nghĩa chứng lượng cũng hỏng.

Lại không chỉ dùng một sắc làm bình, mà hợp chung tám vật làm bình, chỉ thấy một sắc, thì thế nào là được cái bình? Nếu thấy một sắc tức là bình, chỉ có sắc là cái bình, nên biết chứng sắc mà không chứng ở cái bình.

Lại nữa, sắc cũng không thể chứng. Vì sao? Vì lân hư sắc không thành tự. Ông cho rằng: “Lân hư vi trần thường chẳng thể không (trống rỗng), tụ lại nhiều thành trần, nghĩa sắc là như thế”, là ngay trong một trần mà có sáu phương hay không? Nếu có sáu phương thì liền thành sáu phân, nếu không có sáu phương thì không cho rằng là sắc. Đã có sáu phân thì liền có thể phân tích, nếu có phương mà không có phần thì đó là sáu trần nhập chung với một trần, các trần vô biên đều phải như vậy, là không thành nghĩa của đại.

Lại nữa, như một trần, khi ánh sáng mặt trời chiếu, là chiếu một bên, hay là đông tây đều đạt hết? Nếu chỉ chiếu một bên thì có sáu phân, nếu đông tây đều đạt thì sắc là phi hữu, nên biết phương phần không thật, đều là không thì có gì để chứng thấy? Đã không có chứng lượng, so sánh với các lượng thì lý phải tự mất.

Lại như các trần của sắc không thể so sánh được, thì bình cũng vậy. Nếu ông nói: “Trước hết phải chứng thấy, sau đó thì so sánh mà biết, như trước đã thấy lửa tương ứng với khói, có lửa để so sánh với khói. Sau đó thấy khói tuy không thấy lửa, nhưng do trước đã từng thấy lửa, so sánh lượng xét với trước kia thì biết có lửa”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Ông cho rằng: “Do trần của sắc mà có thể so sánh biết tự tánh, vật từ trước đến nay chưa hề thấy, thì làm sao do sắc mà so sánh biết (tỷ tri)! Chiếc bình cũng vậy, biết từ trước đến nay chưa từng chứng kiến thì làm sao thấy sắc mà có thể so sánh biết cái bình! Đó là do chứng lượng nên có tỷ lượng”, nghĩa đó không thành, vì chứng lượng đã không thành thì tỷ lượng như các Thánh ngôn lượng đều mất. Lại cũng có lỗi, vì nhân quả không khác nhau nên tỷ trí không thành. Nếu ông cho rằng: “Tự tánh sinh năm duy... thì tự tánh làm nhân, năm duy làm quả, trong nhân đã có quả, khi quả thì cũng có nhân, đến năm duy thì tự tánh rốt ráo không mất”, thì tự tánh và năm duy xưa nay vốn có, nên thể của tự tánh và năm duy là một, nếu như thế thì nhân quả không có khác nhau, thì làm sao nói năm duy có thể so sánh biết tự tánh, đây là ngay trên tự thể mà so sánh tự thể, thì nghĩa làm sao nói?

Lại nữa, phải biết phá nghĩa của Phệ thế sư, nếu ông nói: “Bình... khác với sắc...”, thì làm sao được chứng? Nếu lia các đức của sắc... là vật có thể chứng thì phải biết gái bất dục có con dùng nước nóng mà tắm gội, mặc áo lông rùa, mang giày sừng hổ, đeo tràng hoa đốm, vào thành thất-bà, vui chơi với hóa nữ, những thứ đó đáng lẽ cũng có thể chứng được! Nếu những thứ đó không thể chứng được, thì bình... cũng vậy, vì sắc đã không thì bình làm sao có? Như thí dụ chiếc bình, tất cả



lượng khác cũng đều không thành. Như vậy tự tánh đều là không thật có nên biết tất cả pháp đều là không.

Lại nữa, phải biết để phá chấp của Tăng-khư, nếu ông nói: “Trong nhân có quả thì các lượng không thành, vì cũng như các pháp có tự tánh”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì nhân quả là một thể, nếu ông cho rằng tự tánh trong nhân tức có quả, trong các pháp có tự tánh nên đắc tỷ tri, nếu thế thì nhân quả là một hay là khác? Nếu là một, là một thể không có dị, thì không thể so sánh lẫn nhau. Nếu ông nói nhân quả bất nhất thì tự trái với nghĩa của ông, nếu trong nhân chắc chắn có quả thì liền thành hai lỗi:

1. Nhân tức là quả, là lỗi ở nhân, vì tự tánh là một thì chỉ được quả, làm sao có được nhân!

2. Nếu đã có quả, thì nhân dùng làm gì? Vốn do nhân sinh, nhưng quả đã có rồi thì dùng nhân làm chi nữa?

Nếu ông nói: “Nhân đó có nên tự tánh không mất”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì xứ sở của tự tánh không có. Nếu ông nói: “Do mật không xứ chứ làm sao mà không có xứ sở”! Nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì mật không xứ đó đều chưa có! Mật là tám vật gồm bốn đại và bốn trần; không là hai vật gồm không đại và thanh trần. Như vậy hai xứ của năm đại và năm trần đều chưa có, thì tự tánh làm sao được thành lập? Khi tự tánh chưa đối khác thì năm duy và năm đại đều chưa có, không đại là không xứ, bốn đại là mật xứ, cả hai xứ trước kia chưa có thì ông lập tự tánh đặt tại xứ nào? Nếu ông nói: “Trước kia tự tánh chưa có không xứ và mật xứ”, nghĩa ấy không đúng. Vì sao? Vì sinh nhân trái nghịch với gốc. Nếu trước kia đối khác mà chưa có không mật là không có ứng dụng của nhân, đang khi đối khác thì mới có không mật, mới có ứng dụng của nhân, thì đối khác đó đáng lẽ có thể sinh ra tự tánh, nếu ông nói: “Lúc đó hai xứ này chưa có”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì nhân chưa thành tựu thì vật nào làm trước kia? Nếu ông cho rằng: “Không có vật trước kia mà có tự tánh”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì tự tánh không có trụ xứ. Nếu không có nơi chốn thì trái với Thánh ngôn lượng của ông. Tiên Ca-tỳ-la vì Bà-la-môn A-tu-lợi nói: “Xưa kia lúc đầu chỉ có một thể mờ tối”. Trong đó chỉ có trí do xứ sở, đã không có pháp để dẫn Thánh ngôn tức là tự trái ngược nhau, tự tánh và ngã đều không thành tựu, thì lại lấy thí dụ nào để thành lập tự tánh? Nếu ông nói: “Thứ ba (của tự tánh và ngã) chính là thí dụ của nó”, cũng lại không đúng. Vì sao? Vì điều này có hai lỗi: 1. Tự lỗi với nghĩa gốc. 2. Nhân tánh không thành. Nếu ông nói: “Vô dị tức là thí dụ”, nghĩa đó

không đúng, vì thứ ba không thành. Nếu ông nói: “Do vô dị mà thứ ba được thành”, cũng không đúng, vì chỉ có niệm. Nếu ông nói: “Niệm có”, thì liền trái với nghĩa gốc. Nếu ông nói: “Nghĩa gốc hoặc có niệm, niệm tức là nghĩa”, cũng không đúng. Vì sao? Vì khi niệm diệt thì nghĩa cũng hoại, nên đối khác cùng với tự tánh làm vô dị, thì như và bất như đều không lập; tự tánh và đối khác không có sai khác, thì nhân cùng với quả làm nhất, tất cả đều cũng không thành. Nếu ông nói: “Hoặc nhân quả là một”, thì không có ngôn ngữ, hỏi vặn của ông cũng không có. Hoặc nhân quả là khác, thì nghĩa nhất cũng không đúng. Vì sao? Vì có ba lỗi: 1. Tự trái với nghĩa của ông. 2. Thành tự điền đảo. 3. Ngôn ngữ không có nhân.

- Tự trái với nghĩa của ông là thế nào? Như nay tôi lấy nghĩa của ông để hỏi vặn lại ông, thì ông tin hay là không tin? Nếu ông tin hỏi vặn của tôi thì nghĩa của ông dễ hỏng. Nếu không tin hỏi vặn của tôi thì hỏi vặn của ông cũng không phải hỏi vặn. Vì sao biết được như vậy? Vì hỏi vặn của tôi nên ngữ nghĩa của ông được thành, thì nghĩa của tôi cũng lập. Sự lập nghĩa của ông là trong lúc nào, là trước khi tôi hỏi vặn, hay sau khi hỏi vặn, hay là đồng thời? Nếu trước hỏi vặn, khi tôi chưa hỏi vặn, thì ông đối phá với ai? Nếu sau khi tôi hỏi vặn thì nghĩa của tôi đã thành, nghĩa của ông lập chỗ nào? Nếu đồng thời thì không có năng và sở, như nước của sông biển đồng thời hòa hợp, làm sao phân rõ hai nghĩa của ông của tôi khác nhau, tức là trở thành nghĩa của tôi.

- Trở thành tự điền đảo, là ông lấy nghĩa sinh để hỏi vặn hiển nghĩa của tôi. Đây không phải là chỗ hỏi vặn. Nếu tôi lập nghĩa sinh thì ông có thể dùng ba thời để đặt hỏi vặn. Hỏi vặn sinh của tôi là vì không lìa ba thời, nếu ba thời không lập, thì sinh không thành. Hiển nghĩa, là do lý mà lập, nếu có lý thì ba thời không khác nhau. Nếu không có lý thì không thể hiển nghĩa, nên không thành. Vì không do ba thời, nếu hỏi vặn sinh thì phải dựa vào ba thời. Nay sự hỏi vặn phải dựa vào lý. Nếu ông dùng thời tiết để hỏi vặn đạo lý thì tự thành điền đảo.

- Ngôn ngữ không có nhân, là ngôn ngữ do nghĩa mà được thành. Nếu không có nghĩa thì ngữ ngôn không lập, nhân quả là một thể thì nghĩa khác không thành, nên không có ngữ ngôn. Nếu ông nói: “Vừa là nhân vừa là quả”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì có lỗi vô thường. Quả đã vô thường thì nhân cũng phải như vậy. Nếu nhân vô thường, thì nghịch lại nghĩa gốc của ông. Nếu nhân của ông là thường, quả là vô thường, thì sắc của quả đối khác không thể được. Nếu ông nói: “Do sự so sánh của sắc nên chẳng phải không thể được”, nghĩa đó cũng không

đúng, vì sự so sánh không có, đều phá như trước, vì chứng lượng không thành thì tỷ lượng không thành; chưa có không mật xứ nên nhân không có chỗ trụ, do đó không được thành. Nếu ông nói: “Hoặc không thể so sánh mà tỷ lượng cũng được thành, như vậy so sánh có bốn câu: 1. Hữu so với vô. 2. Vô so với hữu. 3. Hữu so với hữu. 4. Vô so với vô”. Nghĩa đó không đúng, vì con của gái bất dục, sừng thỏ... đều có thể so sánh, khả chứng hay phi khả chứng của sắc... nghĩa này dùng làm gì? Đó là vì nhân không có lý nên không thể được thành. Nếu ông nói: “Như lân hư trần, lấy quả so với nhân, tự tánh cũng như thế”, nghĩa đó không đúng, vì lân hư trần không thành, nhân quả khác nhau, lìa trần của các sắc không thật có, nên thí dụ không được thành lập. Nếu ông nói: “Lấy phi chứng để so sánh với phi sở chứng, như nước ở dưới đất, không thể thấy biết, so sánh tự tánh với ngã cũng như vậy”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Nếu ông có thể nhân theo con của gái bất dục để tỷ với lông rùa, thì tôi có thể tin ông nhân theo lân hư trần để được tỷ với tự tánh. Nếu ông nói: “Như đèn tự thành, thì tỷ lượng cũng vậy”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Vì lìa tám vật của sắc... thì đèn không thể thấy, như lân hư trần lìa sắc... cũng không thật có, sự so sánh với tự tánh cũng không thật có nên không có tự tánh. Nếu ông nói: “Do nhớ lại mà biết có, nên chứng lượng và tỷ lượng đều thành, nếu không có chứng lượng và tỷ lượng thì chỗ nào để nhớ lại” ! Nghĩa đó không đúng, vì nếu lìa ngoài ba thứ tri mới có nhớ lại thì chứng lượng và tỷ lượng không thành. Ba chủng tri là: 1. Dị cảnh tri. 2. Năng biệt tri. 3. Nhất tri.

- Dị cảnh tri, như người thấy chiếc bình, sau đó nhớ cái áo, nghĩa của ông cũng vậy, sắc tức khác với vật, khi đã thấy sắc rồi thì liền nhớ chiếc bình, nên nghĩa không thành.

- Năng biệt tri, ví như vương thì liền thấy cái bình, vương thì liền nhớ sau đó, là không có việc như thế, nghĩa của ông cũng vậy. Giác năng thủ cảnh, ngã năng nhớ lại, hai thứ này không đồng loại, là giác thấy trước, ngã sau đó mới nhớ, là không có nghĩa như vậy.

- Nhất tri, như người đang ngắm nhìn chiếc bình, thì không được sinh nhớ. Nếu có nhớ biết thì bị hai lỗi: 1. Hai tri cùng lúc không được cùng khởi, vì tâm là một, khi tâm chấp lấy sắc thì không được chấp lấy âm thanh. 2. Căn đang đối cảnh chưa xả, lúc đó lại được nhớ cảnh khác, giác của ông cũng vậy, chỉ là một tri, không có niệm niệm diệt, từ đối khác thứ nhất cho đến giải thoát mé trước hằng là một, trong nhớ lại đó không có nhớ lại. Nếu trái với ba thứ nhớ lại này thì nhớ lại được thành. Nói rằng cảnh giới đồng loại, năng tri đồng loại, tri niệm niệm

diệt không được đồng thời. Sẵn đủ ba nghĩa này thì nhớ lại được thành. Nhớ lại của ông không thành, nên chứng lượng và tỷ lượng cũng không được thành, vì duyên đó nên nghĩa tự tánh bị hỏng.

Nếu ông nói: “Nhớ lại do tự tánh nên được tạo thành Một khác, Hữu vô. Niệm thứ nhất chấp lấy cảnh thì có đủ ba nghĩa: 1. Cảnh. 2. Người. 3. Trí. Đầu đồng thời cùng có, đến niệm thứ hai thì ba nghĩa trước đã diệt, ba nghĩa sau nối tiếp khởi, nghĩa trước và nghĩa sau đồng loại thì làm nghĩa một, nghĩa trước nghĩa sau đều là một, thì cũng là nghĩa một, nghĩa trước không có, nghĩa sau có thì làm nghĩa khác, nghĩa trước có thể sinh nghĩa sau, là nghĩa hữu, nghĩa trước diệt nghĩa sau sinh là nghĩa vô. Đủ các nghĩa này nên có nhớ lại, do tự tánh nên nhớ lại được thành”.

Nội đạo nói: “Nếu thế thì tôi rất vui mừng, vì trái với là nghĩa của tôi, đâu có tổn thất gì! Nay tôi do nghĩa này mà nói vô tự tánh, ví như hạt giống trước có thể sinh hạt giống sau, thì hạt giống trước sau này là không phải một, không phải khác, không phải hữu, không phải vô. Nếu là một thì không có trước và sau. Nếu là khác thì hạt giống trước là lúa, sau là đậu, nên không có một khác. Tự tánh Bất Hữu Bất Vô, là nhân diệt thì quả sinh. Nhân diệt nên Bất hữu, quả sinh nên Bất vô. Khi nhân chưa có quả nên không thể nói Hữu. Khi quả sinh thì do nhân, nên không thể nói không. Vì nghĩa đó mà nhân quả và nhớ lại đều được thành tựu, nên nói vô tự tánh, như hạt giống trước sau bất nhất không khác, có thể khởi các thứ việc. Nhớ lại cũng vậy, trước sau không phải một không phải khác, nên có thể nhớ lại các thứ cảnh. Nếu ông nghe rồi nhớ lại, hoặc là vô thường, thì làm sao tu tập? Đáp: Đã vô thường thì có tu tập, cũng như hạt giống Kiếp-ba-bà gieo xuống đất, tưới nước Khư-đà-la lên, thì sau đó nảy mầm, thân cây, nhánh lá, là tự tướng của nó không có màu sắc nào khác, chỉ có khi trái chín thì liền thành màu sắc của Khư-đà-la thành tướng đỏ hồng khác với bản sắc tự tướng của Kiếp-ba-bà. Như vậy tâm khởi pháp và phi pháp, là pháp thứ tự tâm trước huân tập tâm sau, phương tiện huân tập như vậy không mất nên không phải một, không phải khác, đến khi quả chín, thì các quả khổ vui mỗi mỗi liền hiển hiện, nên từ vô tự tánh tâm mà các nghiệp được sinh, như hạt giống Kiếp-ba, sau đó đồng với màu sắc của Khư-đà-la, nếu khởi chấp này thì hữu tự tánh tâm gọi là Nhớ lại. Hoặc có người nói thọ giả (người sống lâu) cũng là nhớ lại, nếu khởi chấp như vậy thì liền không có tâm nhớ lại và thọ giả, vì có tự tánh nên không quên mất. Nếu ông nói: “Có (quên mất)”, thì có hai lỗi: 1. Nhớ lại. Nếu có tự tánh thì

không có quên mất, nếu có quên mất thì không có nhớ lại. Như sự quên mất này là có tự tánh hay không? Nếu có tự tánh thì cùng với tánh nhớ lại trở thành trái nhau hay không? Nếu không trái nhau thì trong một vật đáng lẽ đồng thời có hai thứ tâm ức vong cùng khởi! Nếu trái nhau, thì chỉ có tự tánh quên mất, không có nhớ lại. Ưc tri đã không có thì chỗ nào là quên mất! Nếu ông nói: “Tri sinh trước diệt sau nên nói quên mất”, nếu như thế thì tự tánh sẽ không thành. Nếu có nhớ lại thì tác cụ của tự tánh vô dụng, vì nhớ lại hằng có. Nếu ông nói: “Do tác cụ nên được thành”, thì không có tự tánh, vì có lỗi. Nếu tác giả cùng với cụ đồng nhất thể thì không có nhớ lại, vì tri thường có. Nếu tri không có, thì tâm hoặc là có khi không thì không có tự tánh, hoặc là có khi có thì không có nhớ lại. Nếu không có nhớ lại thì tâm đáng lẽ diệt. Nếu ông nói: “Có riêng vật khác nên tâm được là thường, khi chứng tri thì đáng lẽ không phải nhớ lại, là vì chứng tri đang ở tại xứ nhớ lại nên không mất thể của nhớ lại”, nghĩa đó không đúng. Vì sao? Nếu vật thường trụ thì không có sự tập quen, vì đồng loại tương tự mới có thể tập quen. Nếu không có tự tánh thì tự nghĩa có thể thành. Nếu có tự tánh thì đáng lẽ thường giữ một vật một sự nên không có tương tự. Không có tương tự thì không có tập quen, không có tập quen thì không có nhớ lại. Nếu ông lập tự tánh nhớ lại, thì tỷ lượng... đều không thành tựu, vì nhất thể, nên tất cả tâm nghi đáng lẽ là quyết tri, dục tức là lia dục, thân (trộm cắp) tức là thí, là phụ (đàn bà), là mẫu, là giác. Nếu không khác với tự tánh, thì nghĩa quả trong nhân liền tự hoại. Nếu ông nói: “Vốn có”, thì đối tượng giác là vật gì? Nếu nói ngã là sở giác, thì nghĩa đó không đúng, vì ngã của chứng lượng và tỷ lượng không thật có, nên vật nếu là hữu thì không lia sở đắc của hai lượng. Ví như năm trần và năm căn, năm trần thì trí không sinh lại nữa, gọi là chứng lượng. Tỷ lượng thì trí sinh lại nữa, như trước thấy thức sinh, sau đó là so sánh mà biết (tỷ tri) có căn, vì thức không lia căn, cũng như trước thấy khói, sau đó biết có lửa. Ngã thì không như vậy, không có thể chứng giống như sắc... vì vượt qua căn và cảnh, không giống như các căn có thể so sánh. Không phải có các sự tương ứng nên chẳng phải sở giác, do đó nếu giác ở trước thì không thành giác, nên biết tất cả pháp như thật vô tự tánh, chỉ có chân thật không là thể tánh.

-----

### Phẩm thứ 3: PHÁ KIẾN CHẤP CỦA ĐẠI THỪA

Lại nữa, phải biết phá các bậc Hữu học thiên chấp trong Đại thừa. Nếu ông nói: “Nhất thiết hữu đều do tục đế, nhất thiết vô đều do chân đế”, thì nên đặt câu hỏi này: Này bạn lành! Cái gì là chân thật? Cái gì là tục đế? Đáp: Tất cả các pháp không có tự tánh, vì là chân thật, trong pháp vô tự tánh, nói có tự tánh, gọi là tục đế, vì trong không giả nói là có.

Hỏi: Chấp có tự tánh hay không tự tánh, là phải dựa vào thế tục mà nói nên có, hay là phải chỉ có ngữ ngôn?

Đáp: Nếu nói theo thế tục mà nói, người có chấp này, thì chấp này không thể nói. Vì sao? Vì chấp là không (vô). Nếu chấp này chỉ là ngữ ngôn, thì không có điều được nói, vì ngữ ngôn thế tục không thành tựu. Nếu không thành tựu là thế tục nghĩa đó không đúng.

Hỏi: Lại , nếu ông cho rằng: “Trong vô tự tánh, chấp có tự tánh mà gọi đó là tục, nếu chấp có thì thế nào là không?”

Đáp: Là phẩm loại điên đảo nên trong không mà nói có, cho đến đối với các pháp vô thường, lạc, ngã... mà nói đều là có. Các đức của thường... thế của nó thật ra là không, chỉ giả nói là có, như người chấp này là thuộc về bốn điên đảo nên tuy chấp là có nhưng đắc là không.

Hỏi: Như vậy điên đảo là có hay không?

Đáp: Nếu là có, thì tất cả pháp đều không có tự tánh, nghĩa này không đúng. Nếu là không thì chấp điên đảo này cũng không được thành. Nếu trong vô tự tánh mà chấp có tự tánh làm Tục đế, nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì hai đế chẳng thể nói là có, chẳng thể nói là không, vì là phi hữu phi vô. Chân đế chẳng thể nói là có, chẳng thể nói là không, vì là vô nhân (người) và vô pháp nên không thể nói có, để hiển bày hai không nên chẳng thể nói không. Tục đế cũng vậy, vì tánh phân biệt nên chẳng thể nói có; vì nói theo tánh Y tha nên chẳng thể nói không.

Lại nữa, Chân đế bất định, nhân và pháp là có hay không, chẳng có pháp nào mà không phải không hai, Không, Hữu và Bất hữu. Tục đế cũng vậy, vì Phân biệt tánh nên chẳng phải quyết định là vô, vì tánh Y tha nên chẳng quyết định là có.

