

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 13

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 5)

Nay nên tư duy lựa chọn. Trong định diệt tận, diệt chung tất cả pháp tâm, tâm sở, vì sao chỉ nói định diệt thọ tưởng. Chán trái với hai pháp sinh định này, nghĩa là tưởng và thọ, có thể làm chỗ nương cho kiến, ái tạp nhiễm, nên thiên về chán trái. Hai pháp như thế, có nhiều các tai hại lỗi lầm, như trong năm uẩn đã phân biệt rộng, nên thiên về chán trái, nhập định diệt tận.

Có sự khác nói: Các pháp tương ứng, hoặc sinh, hoặc diệt, hoặc đắc, hoặc đoạn, các việc như thế đều đồng thời, nhưng người nói pháp, thuận theo phương tiện thích nghi, dùng các thứ môn khác nhau để giảng nói. A-tỳ-đạt-ma chỉ y theo chánh lý, phân biệt loại, nghĩa, tánh, tướng các pháp, phán quyết quyền, thật, ý thú của các kinh, không để cho như thuyết, chấp nhất định, chẳng phải pháp khác. Do đó nên biết, ý thú của các kinh, như nói thức định này thức không lìa thân, phải biết tâm sở lìa ra cũng không lìa, như nói các ý hành diệt của định này, nên biết tâm trong đây cũng nên diệt, như luận ảnh này, kinh khác cũng có, như nói: Chư Phật chánh đẳng Bồ-đề, đều không buông lung, dùng làm căn bản. Kinh khác, Đức Phật lại bảo Tôn giả A-nan-đà: Bồ-đề vô thượng do tinh tiến đắc, như nói trí tuệ có thể trừ diệt phiền não.

Kinh khác lại nói: Tu tưởng vô thường có công năng dứt tham dục, cho đến nói rộng.

Phái Thí dụ Luận giả nói thế này: Trong định diệt tận chỉ diệt thọ tưởng, do định không có hữu tình vô tâm, vì định diệt, mạng chung có khác nhau.

Kinh nói: Vì nhập định diệt, thức không lìa thân. Lại nói: Vì thọ, noãn, thức, không rời nhau.

Thuyết này phi lý, vì tất cả tâm cùng sinh diệt với thọ, tưởng.

Có chí giáo nào chứng nghĩa này thành?

Như khế kinh thuyết minh: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, xúc ba hòa hợp đều khởi thọ, tưởng, tư. Như thế, cho đến ý và pháp làm duyên sinh ra ý thức v.v... không hề có chỗ nào nói có thức thứ bảy, có thể chấp thức kia lia thọ, tưởng sinh. Lại, trong định này, vì chỗ dựa diệt, nên chủ thể nương tựa cũng diệt. Chẳng phải không có tự tướng nương tha, mà các pháp tâm sở, có khả năng sinh một mình. Cho nên, trong đây các tâm, tâm sở, tất cả đều diệt. Nếu cho rằng ở đây đều nói là biểu thị nghĩa vô gián khởi như Mạn-đà-la khởi tâm ác, nên cùng lúc bị đọa lạc. Như bất tịnh cùng tu chi niệm giác. Tâm ác này cũng nên như thế. Về lý, tất nhiên không đúng, vì có khác nhau như Mạn-đà-la v.v...

Khế kinh nói: Về thật lý, nên biểu thị nghĩa vô gián khởi, do nghiệp phi ái với quả phi ái, vì quyết định không nên đồng thời sinh. Lại, kinh ấy nói: Vì chuyển thứ năm, nên như kinh ấy nói: vua Mạn-đà-la vì khởi tâm ác, nên cùng lúc bị đọa lạc. Đây là chỉ rõ thời gian sau, mới là nghĩa đọa lạc, chi giác, bất tịnh, vì sự khác nhau của tánh hữu lậu, vô lậu, nên khởi không đồng thời. Kinh này cùng nói, biểu thị đồng thời khởi, chánh lý, Thánh giáo đều không trái nhau, nên lời nói này đều chẳng phải vô gián khởi.

Lại chấp cùng nói, chứng tỏ vô gián khởi, có lỗi bất định, như Khế kinh nói: Lạc cùng có hỷ, cùng có hiện quán bốn đế, không thể lại chấp. Đây là đồng với kinh Mạn-đà-la nói: Lạc, hỷ vô gián, mới sinh hiện quán bốn đế.

Lại như Khế kinh thuyết minh: Có tâm tham v.v... vì cùng có với tham, nên gọi là tâm có tham. Tâm này không nên chấp tâm đã khởi từ vô gián tham, gọi là tâm có tham.

Như thế, bèn có lỗi thái quá, nên các thuyết này cùng nói, biểu thị nghĩa đồng thời. Lại, thọ, tưởng v.v... vì y chỉ tâm, nên gọi là tâm sở. Là chỗ dựa, thọ, tưởng v.v... này, lẽ ra không được sinh.

Nếu cho rằng tâm làm duyên đẳng vô gián, gọi là chỗ nương tựa thì tâm cũng dựa vào tâm, vô gián mà sinh, nên gọi là tâm sở. Lại, từ tâm sở vô gián sinh tâm, tâm sở lẽ ra cũng trở thành chỗ dựa của tánh.

Nghĩa như thế v.v... đến trong sáu nhân, sẽ lại nói rộng. Lại khế kinh nói: Khi nhập định diệt, vì các ý hành diệt, nên biết định diệt, chẳng phải chỉ diệt hai pháp thọ, tưởng này. Lại, sự nối tiếp của thức, chẳng phải tạm thời diệt trong định này, nghĩa là quyết định nên có chỗ dựa, sở duyên, hòa hợp với thức, vì lia chỗ dựa, duyên thức bất sinh. Đã có

ba hòa hợp, tất nhiên phải có xúc, đều cùng khởi với xúc, có thọ, tưởng, tư, thì trong định diệt, hai pháp thọ, tưởng lẽ ra cũng không diệt.

Nếu cho rằng như kinh thuyết minh: thọ duyên ái, nhưng A-la-hán dù có các thọ, nhưng chẳng phải duyên ái, xúc cũng nên như thế, chẳng phải tất cả xúc đều sinh thọ v.v...

Sự so sánh này không đúng, vì có khác nhau. Kinh tự phân biệt rằng: Nếu các thọ do xúc vô minh sinh ra, làm duyên sinh ra ái, thì các A-la-hán sẽ không có xúc vô minh, nên mặc dù có thọ, nhưng không sinh ái, vì không hề có chỗ nào phân biệt xúc sinh thọ, nên chỉ có xúc, tất nhiên sinh thọ v.v...

Có sự khác thuyết minh: Ở trong định diệt, dù có thể của thức, nhưng không có xúc, nghĩa là chưa biết ý chấp gì làm xúc, nhưng tất cả thức, tất nhiên gửi hình tích mình vào chỗ dựa, sở duyên mà khởi. Ba pháp: Chỗ dựa, duyên, thức hòa hợp, Phật nói: Là xúc, do xúc làm duyên, sinh, thọ, tưởng v.v... thừa nhận trong định diệt có ba hòa hợp nhưng nói không có xúc, chỉ có lời nói suông. Lại, trong định diệt chỉ hữu tâm, nghĩa là lẽ ra không có tư, nghĩ ngợi, do trong định diệt nói các hành ý đều diệt. Nếu tâm không có tư duy, tức không có suy nghĩ. Không có tâm suy nghĩ thì đồng với điều không thừa nhận, vì tâm có tác nghiệp, đều do tư. Tư đã chẳng phải có, thì tâm cũng nhất định không có, hữu tình vô tâm, về lý tất phải có. Vì có mạng v.v... khác với mạng chung. Sắc, tâm hữu tình, chẳng phải quyết định có, nếu tâm quyết định có, thì sắc cũng nên như thế. Sắc có lúc không có, tâm cũng nên như thế, nên có mạng, thì gọi hữu tình, nhưng mạng tất nhiên dựa vào sắc, tâm, tùy bất cứ một thứ nào. Dẫn Khế kinh nói: Thức không lìa thân, đối với định không có tâm, cũng không có trái hại, vì tức ở trong thân, chỗ dựa này, thức tất nhiên sinh trở lại, nên nơi không lìa, nghĩa là một nối tiếp nhau trong chúng đồng phần, thức lưu chuyển nối tiếp nhau, chẳng phải rớt ráo đoạn. Ví như bệnh quỷ tạm thời không phát, do chưa trừ hẳn, vẫn gọi không lìa, dẫn thọ, noãn, thức không rời nhau để nói thì đối với định vô tâm, cũng không có trái hại, chỉ vì đối với phần ít nói lên lời này: Do trong Vô sắc, đều không có noãn, chẳng phải vì không có thọ, thức, nên trong định này không có thức, chẳng phải không có thọ, noãn. Trong cõi Vô sắc, không có tất cả sắc (sau sẽ nói rộng). Cho nên, định diệt, tất nhiên không có tâm. Nhưng tâm sau định lại được sinh tức là tâm trước định tạo ra duyên đẳng vô gián, mà dẫn dắt. Lại, trong gia hạnh, phải đợi thế đợi thế lực dẫn phát.

Thế của định diệt tận là giả hay thật?

Nên nói thể của định này thật chẳng phải giả, vì có thể ngăn ngại tâm, khiến không sinh. Kinh chủ ở đây, dẫn cách giải thích khác nói: Do tâm định trước, có thể làm ngăn ngại, nghĩa là tâm định trước trái với tâm khác mà khởi. Vì tâm này khởi, nên chỉ khiến cho tâm khác tạm thời không chuyển. Tâm này có thể dẫn phát, trái với chỗ dựa của tâm, vì khiến cho nối tiếp nhau, nên chỉ không chuyển đổi phần vị, giả lập làm định, không có thật thể riêng. Tâm này chỉ không chuyển phần vị giả định, vì hai phần vị trước nhập, sau xuất đều không có, nên giả nói tâm này thuộc về hữu vi. Hoặc tức chỗ nương, do tâm định dẫn, khiến khởi như thế, giả lập làm định.

Nếu vậy, tâm sau từ đâu mà khởi?

Thuyết kia nói tâm này dựa vào có căn thân mà khởi. Do có căn thân với tâm lần lượt làm hạt giống.

Đâu có lý này! Lẽ ra tất cả thời gian, tất cả cảnh, thức cùng lúc khởi, nên nói dựa vào tâm trước, tâm sau mà khởi. Do không có duyên đấng vô gián thứ hai, dù có cảnh giới là chỗ dựa đồng thời, nhưng không có tất cả cảnh thức cùng khởi. Nếu chấp không đợi nhân duyên của tự loại, đợi có căn thân, thức bèn khởi thì, tất cả phần vị của căn thân kia, tất cả cảnh, thức, pháp nào làm chướng ngại mà lúc khởi không cùng có ! Nghe nói có sự khác khởi kiến giải như thế này: Chấp có một thân với nhiều thức cùng khởi. Nay, xem Nhân giả dường như vâng mệnh của mình, nên nói lời này, muốn phù hợp với lối chấp của thuyết kia nếu nói như nói không đối với tâm trước, mà đối với có căn thân, thức sau khởi, nghĩa là căn cứ phần vị vô tâm, tạo ra thuyết như thế này: Có khi trong căn thân, có hạt giống tâm, nên chỉ từ hữu tâm kia khởi, chẳng đợi tâm trước. Trong vị hữu tâm, không từ tâm kia khởi.

Thuyết này cũng phi lý, vì không có nhân quả khác. Lại, phần vị hữu tâm, khi các thức khởi, chuyển biến, lại phải chờ đợi có hạt giống của căn thân. Vì sao ? Vì ở địa vị vô tâm, trong căn thân, hữu có hạt giống của tâm định trái với tâm khác. Do tâm định này gây hao tổn, chế phục hạt giống của tâm khác trong căn thân hữu, nên không có năng lực vượt hơn, dẫn khởi tâm khác.

Nếu nói phần vị này trong căn thân, hữu có hạt giống tâm vô lượng không trái với tâm thì do sức vượt hơn này, tâm khác sinh, nghĩa là trong vị hữu tâm, cũng nên đồng với tâm này. Như thế nào không đợi căn thân sinh. Lại như có chấp: Không đợi hạt giống tự loại làm nhân, mầm lúa, lúa mì v.v... chỉ do đất v.v... mà được sinh khởi!

Đâu có người trí nào nghe nói thế mà không cười nhạt ! Lại, chấp

thể của định diệt chỉ là giả, chưa biết pháp nào là chỗ dựa của giả, chẳng phải lia sự nương tựa giả mà có thể có pháp giả.

Lại chỉ không chuyển biến, thể của định diệt kia là không có, thì sao có thể nói là thuộc về hữu vi?

Phần vị sau, trước tâm này và hiện tiền đều không có, vì tánh có hằng thời không thể được, mà nói tâm này là thuộc về hữu vi, thì chỉ nói dối, đều không có nghĩa! Nếu nói giả định cũng có chỗ dựa, nghĩa là thân, chỗ dựa, do tâm định dẫn, khiến cho khởi như thế, giả lập làm định, định này nên thuộc về vô ký, chẳng phải pháp vô ký có thể nói là thiện. Cho nên, chỉ nên dựa vào tâm, tâm khởi, chẳng phải sức của tâm định trước, có thể ngăn ngại tâm khác, do đó nên biết ngoài tâm trước, nhất định có pháp riêng, có thể ngăn ngại tâm. Vì pháp này, nên đối với phần vị vô tâm, dù có nhân của tâm, nhưng tâm không khởi, tức pháp riêng này, gọi là định diệt tận. Thể là hữu vi, thật mà chẳng phải giả. Người tu hạnh quán, do tâm trước định, phải cho nguyện lực dẫn phát, nên khiến cho thế lực của định diệt tận yếu kém dần, đến phần vị đều tận, không có dụng ngăn ngại, ý pháp làm duyên sinh trở lại ý thức. Do đó, căn cứ giải thích, định Vô tướng trước và Vô tướng, tùy theo chỗ thích ứng với chúng.

Đã nói về hai định. Mạng căn là gì? Tụng nói:

*Thể mạng căn là thọ
Năng gìn giữ noãn, thức.*

Luận nói: Vì thể mạng tức là thọ (tuổi thọ), nên luận này nói: Thế nào là mạng căn? Nghĩa là tuổi thọ của ba cõi. Tên khác dù như vậy, nhưng tự thể chưa tỏ rõ, nên lại chỉ bày.

Pháp nào gọi là tuổi thọ?

Nghĩa là có pháp riêng, có thể gìn giữ noãn, thức, gọi là tuổi thọ, nên Đức Thế Tôn nói:

*Thọ, noãn cùng với thức
Khi ba pháp xả thân
Đã bỏ thân khô cứng
Như gỗ, không nghĩ, biết.*

Nên có pháp riêng, công năng gìn giữ noãn, thức nối tiếp nhau trụ ở nhân, gọi là tuổi thọ.

Nếu vậy, tuổi thọ này, pháp nào có thể gìn giữ?

Tuổi thọ này có công năng gìn giữ Ngã, gọi là nghiệp, vì hoàn toàn là quả dị thực của nghiệp, nên trong một thời kỳ sinh, vì thường tùy chuyển, nên cả hai noãn và thức chẳng phải hoàn toàn là nghiệp quả dị

thực, mặc dù có một chỗ kỳ hạn thường tùy chuyển, nhưng chẳng phải hoàn toàn là nghiệp dị thực, nên không thể nói thức do nghiệp gìn giữ. Cho nên, nói tuổi thọ gìn giữ noãn, thức, chẳng phải phi nghiệp chiêu cảm trong thức lưu chuyển, nghiệp có phần ít công dụng có thể duy trì dị thực trong một đồng phần, sinh ra thức, đoạn mà lại nối tiếp, được sức thọ gìn giữ.

Lại làm sao biết được tuổi thọ hay gìn giữ noãn?

Phải là người có thọ, mới có hơi ấm (noãn). Các người không có hơi ấm, cũng thấy có thọ, nên biết được thể của thọ chẳng phải được gìn giữ do hơi ấm.

Há là, vô thọ cũng thấy có hơi ấm (noãn)?

Mặc dù cũng thấy có, nhưng chẳng phải biện luận ở đây, vì ở đây luận về luận thọ, thức đi chung với noãn. Do đó nên biết có pháp thật riêng. Sức thọ kia có thể có công năng gìn giữ hơi ấm của số hữu tình và gìn giữ thức, gọi là thọ.

Ở đây, Kinh chủ lại nói thế này: Nay, cũng không nói hoàn toàn không có thể của thọ, chỉ nói thể của thọ chẳng phải là vật thật riêng.

Nếu vậy, pháp nào được gọi là thể của thọ?

Nghĩa là nghiệp của ba cõi, thuận theo thích ứng dẫn sinh sáu xứ và nương vào phần, thế khi trụ. Do nghiệp đã dẫn sinh sáu xứ và phần thế lực lúc nương vào trụ, nối nhau quyết định. Tùy thích ứng thời gian trụ, vì trụ ngắn ấy thời gian, nên phần thế này được gọi là thể của thọ, như giống lúa v.v... dẫn sinh, cho đến phần thế khi chín. Lại như buông mũi tên đã dẫn phát, cho đến phần thế lúc dừng lại. Thể của thọ có thật có căn, xứ đã thành.

Ở đây, chỉ nên gạn ý của Kinh chủ: Nếu xứ không có nghiệp dẫn năm sắc xứ trong dị thực. Ở xứ kia, đôi khi không có nghiệp dẫn xứ ý thứ sáu, nghĩa là trong thời gian dài, khởi thức nhiễm ô, hoặc thiện hữu lậu và thức vô lậu, trong phần vị nối tiếp nhau, không có nghiệp dẫn phần thế của dị thực, nói gì là thọ?

Nếu ở xứ này có nghiệp dị thực, thì từ sát-na sinh, đến phần vị mạng chung, thường chuyển biến vô gián, có thể nói xứ này có nghiệp đã dẫn phần thế lúc trụ, nối tiếp nhau quyết định, gọi là mạng căn. xứ này đã không có nghiệp đã dẫn phần thế lúc trụ dị thực thường chuyển biến vô gián.

Sao có thể nói xứ này có mạng căn?

Lý ấy đã như thế.

Vì nói pháp nào gọi nghiệp đã dẫn phần thế lúc trụ?

Đã không có phần thể lúc trụ được dẫn, nối tiếp nhau quyết định, lại thuộc về cái gì?

Đã không có nối tiếp nhau quyết định như thế, thì do nghĩa nào nói tùy theo chỗ thích ứng lúc trụ. Trụ trong ngần ấy thời gian, gọi là thể của thọ. Cho nên, Kinh chủ đối với nghĩa này chuyên cấu kết nhiều lời nói, đều không có gì để biểu thị. Lại đã dẫn dụ, đối với chứng minh không có khả năng, như dẫn dụ hạt giống, nối tiếp nhau không dứt, cho đến khi chín, vì thường tùy chuyển, lại dẫn dụ bông mũi tên, nối tiếp nhau không dứt, cho đến phần thể lúc dừng lại vì thường tùy chuyển. Hai Thí dụ này có thể có, cho đến khi phần thể lúc dừng lại, khi chín, mà chẳng phải nghiệp dị thực, đối với tất cả thời gian. Nối tiếp nhau không có gián đoạn, có thể nói nghiệp dứt, cũng như có phần thể lúc trụ đã dẫn, nối tiếp nhau quyết định, tùy theo thích ứng lúc trụ, trụ ngần ấy thời gian, nên sự dẫn dụ, đối với chứng minh không có khả năng.

Cho nên, thể của thọ, thật có vật riêng, có công năng gìn giữ noãn, thức, gọi là mạng căn. Mạng căn như thế, chẳng phải chỉ dựa vào thân chuyển, đối với cõi Vô sắc, có mạng căn, nên chẳng phải chỉ dựa vào tâm chuyển, mà ở vị vô tâm cũng có mạng.

Nếu vậy, mạng căn dựa vào đâu mà chuyển?

Mạng căn này dựa vào năng dẫn nghiệp của đời trước mà chuyển và dựa vào chúng đồng phần trong hiện đời mà chuyển, chúng đồng phần đó cũng căn cứ ở mạng căn. Nay, lại nên tư duy những người chết là vì tuổi thọ đã hết, hay vì có nguyên nhân khác?

Luận Thi Thiết nói: Vì tuổi thọ hết, nên chết, chẳng phải vì phước hết nên chết. Rộng tạo bốn luận chứng:

1. Luận chứng thứ nhất: Vì sức nơi dị thực của nghiệp chiêu cảm thọ đã hết.

2. Luận chứng thứ hai: Vì sức chiêu cảm nghiệp quả giàu, vui đã hết.

3. Luận chứng thứ ba: Vì công năng chiêu cảm hai thứ nghiệp đều hết.

4. Luận chứng thứ tư: Vì không thể tránh khỏi duyên ngang trái mà chết, vì thế không nên nói: Vì xả hành thọ, do nghĩa đã thâm tóm trong luận chứng ban đầu.

Phước hết trong phần vị tuổi thọ hết. Đối với cái chết, vì không còn công năng, nên khi đều hết, thì sẽ có cái chết, vì nói là đều hết nên chết.

Luận Phát Trí nói: Thọ này nên nói tùy theo nối tiếp nhau chuyển,

hay vì lại sẽ nói một phen khởi, ấy là trụ?

Vì dục ràng buộc hữu tình, không nhập định Vô tướng, không nhập định diệt tận, phải nói thọ này tùy theo nối tiếp nhau chuyển. Nếu nhập định Vô tướng, hoặc nhập định diệt tận và tĩnh lự sắc, Vô sắc, tất cả hữu tình sẽ nói thọ này hễ khởi, liền trụ.

Thuyết kia nói nghĩa gì? Nếu thân là chỗ dựa, vì có thể tổn hại, nên sự thọ sẽ tổn hại theo. Đây gọi là lần thứ nhất tùy theo nối tiếp nhau chuyển. Nếu thân, là chỗ dựa, không thể tổn hại, như khởi mà trụ, gọi là lần thứ hai, hễ khởi, liền trụ. Đầu tiên biểu thị có chướng ngại, sau, chỉ rõ không có chướng ngại. Do đó, quyết định có cái chết phi thời, nên Khế kinh nói: Có tự thể tự của bốn đấng, nghĩa là có tự thể của đấng, chỉ có thể hại mình, chẳng phải có thể người khác hại tạo rộng bốn luận chứng.

Chỉ có thể hại mình, không thể hại người khác. Nghĩa là sinh cõi Dục, đọa cột, quên nghĩ đến trời, y giận dữ trời. Hữu tình kia, do chuyển tập sự đọa cột tăng thượng, nên thân thể mỗi một, nhọc nhằn, quên mất ý nghĩ. Lại, do phát khởi sự giận dữ tăng thượng, dùng tâm oán hận nhìn nhau. Cho nên, đối với người kia, mất mát chẳng phải người khác hại. Ở đây, lại nên nói xả thọ hành: Vì không do người khác, tự xả mạng. Chỉ có thể người khác hại, chẳng phải tự hại, nghĩa là ở trong trứng và ở trong thai. Vị Yết-la-lam, Át-bộ-đàm, Bế-thi, Kiện-nam, Bát-la, Xa-khư. Do các phần vị kia không có công năng tự tổn hại. Đều có thể hại, nghĩa là phần nhiều hữu tình cõi Dục. Đều không phải hại, nghĩa là ở Trung hữu cõi Sắc, Vô sắc, tất cả hữu tình và một phần hữu tình, như Na-lạc-ca, châu Câu-lô, phía chánh trụ Kiến đạo, định từ, định diệt tận là định vô lượng, vua, tiên, Phật, khiến cho Phật thọ ký như Đạt-nhĩ-la, Ôn-đát-la, Căng-kỳ-la con Trưởng giả, Da-xá, Cưu-ma-la. Lúc Bồ-tát thân sau cùng và khi mẹ mang thai Bồ-tát, tất cả vua Chuyển luân và mẹ của Luân vương này khi mang thai Luân vương.

Nếu vậy, sao trong Khế kinh nói: Đại đức! Những gì là hữu tình đã được tự thể? Chẳng phải có thể tự hại, chẳng phải người khác có thể hại. Xá-lợi-tử! Nghĩa là hữu tình thọ sinh ở phi tưởng, phi phi tưởng xứ.

Kinh kia nêu sau để thâm nhiếp trước, nên như Khế kinh khác, nêu đầu để, thâm nhiếp sau, tức như kinh nói: Trong sơ tĩnh lự, có ly sinh lạc, đây là nêu trước để thâm nhiếp các địa sau, cũng có lạc này. Kinh này cũng thế, nêu sau, thâm nhiếp trước. Hoặc trừ Hữu đẳng, ngoài ra Vô sắc, hữu tình thọ sinh trong các tĩnh lự, cũng như cõi Dục, đọa cột, quên

ngã đến trời, ý giận dữ Trời, chỉ có thể hại mình. Hữu tình kia cũng do khởi sức của phiền não chủng loại như thế. Từ xứ kia mất, hoặc đã được tự thể trong các tĩn lự Vô sắc khác, có thể bị hại do Thánh đạo của địa mình, cũng là phần gần của địa người khác ở trên bị hại. Từ Hữu đánh trở lên, hai điều hại đều không có, cho nên, nói là đều không bị hại.

Há là Hữu đánh cũng bị hại do Thánh đạo địa khác, lẽ ra gọi là địa khác hại?

Nếu căn cứ thuyết này, về lý, lẽ ra cũng được. Nhưng nay nói khác, ý nói địa trên, vì đối với việc thù thắng, cũng có tiếng là được chuyển do địa khác. Hoặc đây đối với kia không có sức tự tại, mới nói là vì địa trên của người khác, đối với địa dưới, đều được tự tại, và không gọi là địa khác nhưng trong đây nên tạo ra lời vấn nạn này: Nếu ý Phật nói, đạo của địa mình, địa người, dứt trừ các phiền não, gọi là tự hại, người khác hại, thì không nên nói nhân hại mình, người bên có đưa đến cái chết, chẳng phải do đoạn hoặc hay không đoạn hoặc nên có chết, không chết.

Lại so với giải thích trước, về lý không tương ứng, nghĩa là Na-lạc-ca v.v... chẳng phải bị hại do mình, do người, nhưng Tôn giả kia trước đã nói về nghĩa mình và người hại, tâm đã lãnh hội, hiểu biết. Vì biểu thị nghĩa khác, lại nói rằng: Đại đức! Các hữu tình kia vì từ chỗ kia có mất không? Xá-lợi-tử! Nếu hữu tình kia chưa dứt trừ phiền não, ấy là có mất. Đã dứt phiền não, thì ở chỗ kia mà nhập Niết-bàn. Vì sao Tôn giả chỉ căn cứ ở tự thể đã được sau cùng? Lại hỏi Đức Thế Tôn, do hữu tình kia đều vì không có tự hại, người hại, nên có ở xứ kia khởi tăng thượng mạn thường, vì khiến cho họ xả bỏ, nên lại hỏi: Các hữu tình kia, cho đến nói rộng.

Hành mạng, hành thọ có gì khác nhau?

Nếu sinh pháp thọ gọi là hành mạng, không sinh pháp thọ gọi là hành thọ.

Có thuyết nói: Chẳng phải đối tượng xả bỏ, gọi là hành mạng, là đối tượng xả bỏ, gọi là hành thọ.

Có thuyết nói: Nếu là quả của thân tức, gọi là hành mạng, nếu là quả của nghiệp trước, gọi là hành thọ.

Lại có thuyết nói: Nếu là minh tăng thượng sinh, gọi là hành mạng, vô minh tăng thượng sinh gọi là hành thọ.

Hoặc có thuyết nói: Chỉ người lìa tham, nối tiếp nhau mà được, gọi là hành mạng, cũng là người có tham, nối tiếp nhau mà được gọi là hành thọ.

Trên đây là sự khác nhau giữa hành mạng và hành thọ.
Đã nói về mạng căn. Các tướng thế nào? Tụng nói:

*Tướng là các hữu vi
Tánh sinh trụ, dị, diệt.*

Luận nói: Bốn thứ như thế là tướng hữu vi, vì nhận rõ tánh hữu vi kia, nên được danh tướng hữu vi kia.

Sinh trong đây: Nghĩa là có pháp riêng là phần vị hành sinh, không có chướng ngại nhân vượt hơn, do có công năng dẫn nhiếp, khiến cho nhân kia sinh.

Năng dẫn nhiếp: Nghĩa là khi nhân kia sinh, pháp này có thể làm tánh duyên vượt hơn của nhân kia. Mặc dù các hành khởi, nhưng đều được gọi sinh, tuy nhiên, tên sinh này chỉ dựa vào phần vị sinh của các hành, không có chướng ngại nhân vượt hơn mà lập.

Trụ: Nghĩa là pháp riêng, là các hành đã sinh chưa hoại, dẫn đến tự quả. Không có nhân chướng ngại sự trội hơn. Dị là trạng thái nối tiếp nhau của hành, nhân trước của dị sau.

Diệt: Nghĩa là pháp riêng, là hành câu sinh diệt hoại nhân vượt hơn. Tánh là nghĩa thế.

Há chẳng phải kinh nói: Có ba tướng hữu vi của hữu vi? Trụ làm bạn lành, có khả năng an bài hữu vi. Vì sao không nói?

Khế kinh không nói, tất nhiên là có nguyên nhân, lẽ ra vì chỉ bày. Nếu có các tướng chỉ bày hữu vi, thì kinh này sẽ nói: Chẳng phải tướng trụ này chỉ biểu thị hữu vi, vì các pháp vô vi cũng tự trụ. Hoặc là kinh này nói lên lỗi của công đức, hữu vi, nên nói bốn thứ. Trong Khế kinh, vì chỉ rõ lỗi của hữu vi, nên chỉ nói ba, hoặc như kinh khác chỉ nói hành là pháp có sinh diệt, chẳng phải không có dị. Kinh này cũng thế, chẳng phải không có tự thể của trụ, vì quán một ít nhân, chỉ nói có ba, nên bốn và ba, không có lỗi trái nhau. Vì quán nhân nào nên chỉ nói có ba? Vì trụ chung cả phẩm hữu vi, vô vi. Chớ cho, người được Phật hóa độ, sinh nghi như thế này: Vì hữu vi, vô vi lần lượt giống nhau, nên dù có trụ, nhưng chỉ nói ba. Hoặc trong kinh này đã mật ý nói trụ, để nói thẳng ba thứ, vì không chỉ có tiếng, nên nếu khác với đây phải nói chỉ có ba thứ tướng hữu vi của hữu vi. Hoặc trong kinh này, kết hợp trụ, dị để nói. Nếu không như vậy, nói trụ, lẽ ra trở thành vô dụng.

Ý hợp nói. Nghĩa là biểu thị trụ hữu vi, tất nhiên gồm có dị. Vì các pháp vô vi có trụ, không có dị, nên hữu vi riêng, chẳng phải trong kinh này nói trụ, dị nghĩa là chứng tỏ trụ tức dị, chỉ nói rõ hữu vi có khởi, có tận, có trụ, có dị.

Nếu cho rằng vô vi, trụ không thành, điều này không đúng, vì tất nhiên phải thành, do thành lập có ba vô vi. Do đó, tức trở thành vô vi có trụ, nên nhất định chỉ có bốn tướng hữu vi: như tướng sinh v.v...

Đã là hữu vi, nên lại có riêng bốn tướng: sinh v.v... nếu lại có tướng thì đưa đến vô cùng. Hữu vi kia lại có tướng sinh v.v... khác, nên thật sự thừa nhận lại có, nhưng chẳng phải vô cùng. Vì sao? Vì tụng nói:

Tướng ấy có sinh sinhv.vv..

Tám một có công năng.

Luận nói: Trong đây nói có, gồm chỉ rõ định nghĩa, ý nói rõ có này chỉ có bốn, chẳng phải khác. Bốn này là bản tướng của bốn thứ đã nói trước.

Sinh sinh v.v...nghĩa là bốn tướng tùy theo, tức là sinh của sinh, cho đến diệt của diệt. Các hành hữu vi do bốn tướng gốc, hữu vi của tướng gốc do bốn tướng tùy theo.

Đức Thế Tôn ở chỗ nào nói tướng tùy theo? Há là kinh này cũng nói tướng tùy theo, nghĩa là tướng sinh v.v... vì cũng là hữu vi, nên tướng sinh sinh v.v... cũng là tánh khởi v.v... Khế kinh đã nói: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, khởi hữu vi cũng có thể biết rõ tận và trụ, dị cũng có thể biết rõ. Sao trong đây không thấu nhiếp tướng tùy theo? Lại, đối với các tướng đều có cũng nói, nên trong kinh này cũng nói tướng theo?

Nói khởi hữu vi cũng có thể biết rõ, nghĩa là khởi, tức vốn sinh nhau, cũng biểu thị nghĩa sinh sinh, tận và trụ, dị cũng có thể biết nói giống như khởi, cũng nói nên giải thích như lý.

Nếu không như vậy, thì đâu cũng nói, nên trong Khế kinh, đối với pháp vô vi nói còn không có khởi v.v... có thể biết. Ý thuyết này nói: Các pháp hữu vi hãy còn không có tướng gốc sinh v.v... có thể biết, huống chi tướng tùy theo sinh sinh v.v... có thể được.

Nếu không như vậy, lẽ ra chỉ nói không có khởi v.v... có thể biết. Không nên nói còn. Lại, trong Khế kinh, đấng Bạc-già-phạm đã nói các tướng hữu vi, lại vì có tướng, nên Khế kinh nói: Sắc có khởi, tận. Tướng này nên biết cũng có khởi, tận, cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Già chết, sinh v.v... do đó nên biết, tướng lại có tướng.

Nếu vậy, thì tướng gốc như pháp đối tượng tướng, mỗi tướng nên có bốn thứ tướng tùy theo. Tướng này lại đều có bốn tướng lần lượt vô cùng, không có lỗi này.

Bốn gốc, bốn tùy theo đối với tám pháp, đối với một pháp, vì có

công năng riêng, vì dụng của thân duyên, nên gọi là công năng, nghĩa là bốn tướng gốc, mỗi tướng đều có công dụng đối với tám pháp, bốn thứ tướng tùy theo, mỗi tướng đều có công dụng đối với một pháp.

Nghĩa ấy thế nào?

Nghĩa là lúc pháp sinh và tự thể của pháp đó, chín pháp cùng khởi, tự thể là một, tướng tùy theo tám. Sinh trong tướng gốc, trừ tự tánh của tướng ấy, có thể làm thân duyên, sinh tám pháp khác. Các pháp đối với tự thể, vì không có tác dụng sinh v.v... nên tướng tùy theo sinh sinh làm tác dụng của duyên gần, trong chín pháp, chỉ sinh ra sinh gốc, một sinh này sinh ra nhiều, do công năng riêng, nên tánh sinh đã không có công năng khác, đâu có riêng như tánh lãnh nạp của thọ. Mặc dù không có khác, nhưng vẫn có công năng khác nhau: là tổn hại, ích lợi.

Lại, tướng gốc, tướng tùy theo, cảnh có nhiều, ít, như cảnh của ý thức, năm thức có nhiều ít trụ trong tướng gốc, cũng trừ tự tánh, có công năng làm duyên gần, trụ ở tám pháp khác, trụ tướng tùy theo, trụ có thể làm duyên gần. Trong chín pháp, chỉ trụ ở trụ gốc, nghĩa là làm duyên gần, khiến cho pháp trụ tạm thời, có thể dẫn sinh tự quả, là công năng của trụ, ngoài dị, tám pháp là tướng tùy theo, dị của dị có thể làm duyên gần, đối với chín pháp chỉ có dị của dị gốc, dị trong tướng gốc, trừ tự tánh của dị, có thể làm duyên gần, diệt của tướng gốc trừ tự tánh của nó, có thể làm duyên gần, ngoài diệt, tám pháp là tướng tùy theo, diệt của diệt có thể làm duyên gần đối với chín pháp chỉ có diệt của diệt gốc. Cho nên tướng sinh v.v... lại có tướng. Tướng tùy theo chỉ có bốn, không có lỗi vô cùng.

Vì sao phân biệt tướng như thế?

Khác với phân biệt này vì không đúng. Vì sao? Vì chẳng phải xả như A-tỳ-đạt-ma này, lập chánh lý của tướng. So sánh thuận với tông khác, vì có một ít công năng lập tướng hữu vi, nên các hữu trái với chánh lý của đối pháp, ở trong nghĩa chân thật của các tướng v.v... đã sinh ra tuệ giác, đều vì mê lầm, hề có nói năng gì đều trái với chân.

Nay, ta ở trong đó, theo thứ lớp nói. Vả lại, Kinh chủ kia vì duyên nơi người khác nên nói: Vì sao phân tích hư không đúng, chẳng phải tướng sinh v.v... có thể của pháp thật? Như đã phân biệt. Vì sao? Vì không có dung lượng nhất định, nghĩa là các tướng này chẳng phải như sắc v.v... có hiện tị nhất định, hoặc lượng chí giáo chứng thật có.

Há tướng sinh v.v... có tự thể của pháp thật, như phân biệt khác, không đúng?

Nếu vậy, lời nói như thế chẳng phải là thể của pháp có thật của

tướng sinh v.v... như đối tượng phân biệt, nên không có tác dụng. Lại, các tướng này há như bình v.v... có hiện tị nhất định, hoặc lượng chí giáo chứng thể giả có, vì đã ngăn dứt thật có, nên người kia lẽ ra phải thừa nhận thể của tướng sinh v.v... là giả có. Chấp thứ ba có lý, tất nhiên vì không có, nên do ngăn dứt sự khác nhau. Căn cứ biết nhất định nên chẳng phải thừa nhận sinh v.v... vì rốt ráo không có. Vả lại, không có hiện lượng chứng thể của sinh v.v... kia là giả có, vì sự tranh luận nên cũng không có chí giáo chứng thể của sinh v.v... kia là giả có, vì không có chỗ nào nói.

Nếu giả có tị lượng, thật có lẽ ra cũng đồng. Đây là bọn ông do chấp giả có, há chẳng phải ngược ngạo, là khuấy động giả dối, trống rỗng, nhằm chứng minh lý thật của thể tướng (về sau sẽ nói). Nay, trước là dẫn chí giáo làm chứng, nghĩa là Khế kinh nói: Các người tà kiến tất cả thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp, các người có nguyện cầu đều như điều mình đã thấy, tất cả hành vi đều là loại tà kiến kia.

Ý kinh này nói: Các hành như sinh v.v... vì tùy theo chuyển biến hành vi kia, nên vì một quả của hành vi đó, vì hành vi đó làm nhân, nên gọi là loại hành vi kia. Do trong kinh này, nói về nghĩa ba nghiệp, nên các hành như thọ v.v... chẳng phải đối tượng cần thiết của nghiệp ấy.

Lại vì một cảnh chuyển, chỉ nên tùy theo nói một. Cho nên, chỉ nên nghiệp thân, ngữ, ý, đều cùng hành sinh v.v... nói là các hành. hành này được sinh ra từ tà kiến kia, là quả của tà kiến, nên gọi là tà kiến đó.

Nếu cho rằng cách giải thích như thế không đúng, đối với kinh này, ông lại nói nghĩa gì?

Nhưng ta đã giải thích về nghĩa không có trái. Lại, kinh nói ba tướng đủ làm chí giáo, nghĩa là kinh ấy nói: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, khởi hữu vi cũng có thể biết rõ, tận và trụ, dị cũng có thể biết rõ. Nếu khác với nghĩa này, thì kinh chỉ nên nói ba tướng hữu vi, nghĩa là các hữu vi khởi, tận, trụ, dị, tức là nói lại lời nói hữu vi, và cũng có thể biết, đều nên vô dụng?

Ông chấp ba tướng hữu vi như sinh v.v... Là pháp đối tượng hiện bày tướng, không có tự thể riêng, nên tìm tòi văn này, có nghĩa thú gì? Nếu cho rằng không nói lời hữu vi, thì sẽ không biết rõ cái gì là tướng hữu vi, nghĩa là nói tướng hữu vi, đã có thể biết rõ tướng thuộc về hữu vi, không có nhọc công về thuyết này. Đã lìa thuyết này, về nghĩa cũng được thành. Nhưng trong phần nêu giải thích, đều xếp vào thứ sáu, nên biết năng tướng, lìa đối tượng tướng có, hiện thấy dùng pháp khác để

biểu thị pháp khác.

Nếu cho rằng cũng thấy xếp vào tiếng thứ sáu, nhưng vì chẳng phải thể khác, nên nhân không nhất định.

Há thể lia nhau, vì đối tượng hiện bày tướng không có, đây là văn kinh, nên như trước nói, vì lia nghĩa chuyển thứ sáu cũng thành.

Lại, đối tượng dẫn sinh của nghiệp kia, không khác với thứ sáu. Nguyên nhân giải thích văn kinh này cũng không nhất định. Vì sao do giải thích này phán quyết nhất định văn kinh đã nói ba tướng là giả, chẳng phải thật. Lại, thuyết kia đã nói: Thiên ái! Các ông chấp văn, mê nghĩa, Đức Bạc-già-phạm nói: Nghĩa là đối tượng nương tựa.

Vì sao cho rằng, kinh này nói thật nghĩa?

Nghĩa là loại người ngu do vô minh ngăn che, đối với sự nối tiếp nhau của hành, chấp ngã, ngã sở, nẩy sinh mê đắm trong suốt đêm dài sinh tử! Vì đoạn chấp mắc của họ, nên đức Thế Tôn chỉ bày rõ thể nối tiếp nhau của hành là hữu vi và tánh duyên sinh, nên nói thế này: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, chẳng phải chỉ rõ trong một sát-na của các hành, có đủ ba tướng, mà là do một sát-na khởi cả ba tướng, vì không thể biết, nên chẳng phải không thể biết, lẽ ra lập làm tướng, nên Khế kinh này lại nói rằng: Khởi hữu vi cũng có thể biết rõ, tận và trụ, dị cũng có thể biết, nghĩa là nay, cho rằng sự giải thích kia không hợp với nghĩa kinh. Vả lại, không nên thừa nhận trong sự nối tiếp nhau của hành, chỉ có một khởi, một tận, một dị. Nếu lại thừa nhận có, thì cũng không nên nói: Do người chấp ngã, dù không hề nghe trong hữu nối tiếp nhau của hành, khởi tận v.v... mà cũng vì tự nhiên có thể biết rõ, nên người kia dù biết rõ nhưng cũng vẫn chấp ngã, nên lại vì nói, tức là luống uổng. Vì trước đã biết rõ ngã chấp cũng tăng thịnh. Nay, muốn dứt trừ, mà lại vì nói, nên xem xét, nghĩ bàn. Đức Thế Tôn lập giáo, đối với người được hóa độ, có lợi ích gì ư? Nhưng các phàm phu mê sinh diệt vi tế, đối với sự nối tiếp nhau của hành, chấp ngã, ngã sở, Đức Thế Tôn vì muốn cho họ trừ bỏ lối chấp đó, nên thị hiện rõ trong một nối tiếp nhau của các hành có sự khác nhau của nhiều sát-na sinh diệt, nên tạo ra thuyết này: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, cho đến nói rộng.

Kinh nói như thế, rất trở thành có dụng. Nếu cho rằng sinh v.v... sát-na của các hành, chẳng phải phàm phu kia hiện thấy, nói là vô ích thì, đối với hành này, các ông cũng không hiện thấy.

Há tìm tòi lý, chẳng phải không biết rõ?

Nếu không biết rõ sinh v.v... sát-na, tất nhiên, sẽ không có khả năng xả bỏ chấp ngã, ngã sở, chỉ Phật mới có thể thiết lập phương tiện

khéo léo, làm cho phàm phu kia, tìm tòi lý, mà được biết rõ, trước kia, vì không biết rõ, nên sinh ngã kiến. Nay, vì biết rõ, nên ngã kiến bèn xả. Nên biết thuyết này nói ba tướng hữu vi, chỉ căn cứ sát-na, chẳng phải căn cứ ở nối tiếp nhau, nhưng sinh v.v... sát-na dù chẳng phải hiện thấy, mà nói có dụng, vì ông giải thích nghĩa kinh không có dụng nên tất nhiên không đúng. Vì thế, nên ta giải thích kinh, chẳng phải đồng với cách giải thích của ông. Lại, ông lẽ ra phải nói: Trong sự nối tiếp nhau của hành, đã bị mù loà do vô minh, khởi ngã kiến, đối với các tướng sinh v.v... nối tiếp nhau của hành, chưa nghe nói trước kia là hiện thấy không. Nếu nói hiện thấy, ấy là vượt qua tông chỉ của mình. Hoặc lại vì nói, nên thành vô dụng. Nếu không hiện thấy, thì Đức Phật vì nói, về sau, lẽ ra cũng không biết, vì không có nhân khác.

Nếu nói sức giáo khiến phàm phu kia biết, thì các tướng sát-na, về lý lẽ ra cũng đồng.

Nếu sự nối tiếp nhau thô dễ biết, thì lìa sức giáo của Phật, phàm phu kia lẽ ra cũng biết.

Nếu các sự nối tiếp nhau trong các hành, mặc dù chẳng phải hiện thấy, nhưng vẫn thừa nhận sức giáo, khiến phàm phu kia biết rõ, có thể đối trị ngã chấp, các tướng sát-na cũng nên như thế, sao lại nói sinh v.v... sát-na, chẳng phải phàm phu kia hiện thấy, nói là không có ích. Nhưng sinh v.v... nối tiếp nhau trong các hành, ai không thể hiểu rõ, mà lại cần nói, nên cách giải thích của thuyết kia trái với nghĩa lý của kinh. Lại, các tướng như sinh v.v... của một sát-na, với tuệ giác vi tế đã có thể biết rõ. Nghĩa là ở sát-na vô gián, người lần lượt khéo quán có thể biết rõ nên tuệ giác vi tế do sức giáo sinh thấu đạt hành vô thường, có thể trừ ngã chấp.

Đã là đối tượng nhận thức của tuệ giác vi tế, nói một sát-na ba tướng khởi v.v... không thể biết, nghĩa là chẳng phải thuyết như lý.

Lại thuyết kia nói: Chẳng phải không thể biết, nên lập tướng. Nghĩa là không nên nói nhất định, vì không thể biết, vì nhân phi tướng thọ các tướng v.v... tuệ giác thô, nghĩa là không thể biết rõ, vì phi tướng, nên nói không thể biết, nên phi tướng thuyết nói như thế, chẳng phải hợp với lý luận.

Lại kinh này nói: Khởi hữu vi cũng có thể biết rõ, tận và trụ, dị cũng có thể biết, nghĩa là căn cứ sát-na để nói, ý kinh này nói: Khởi v.v... sát-na, lúc xem xét, quán sát, vì có thể biết rõ, nên Đức Thế Tôn vì khuyên các người được Phật hóa, khiến họ xem xét, quán sát, nên nói lời này.

Lại Kinh chủ nói: Nhưng sở dĩ kinh nói lập lại lời nói hữu vi là vì muốn cho phàm phu biểu biết tướng này là hữu vi, chớ cho rằng, biểu tướng này có hữu vi, như con cò trắng biểu trưng nước chẳng phải không có. Những lời nói như thế, trái với nghĩa nói tông của mình. Thừa nhận có hữu vi của phần vị chưa sinh, nghĩa là có thể nói chẳng phải sinh biểu thị có hữu vi, vì khi chưa sinh, hữu vi kia trước đã có. Phần vị đã chưa sinh chấp hữu vi không có.

Lẽ ra được chẳng phải sinh, biểu thị có hữu vi?

Con cò trắng biểu thị nước, chính là tông kia, sự sinh biểu thị đồng dụ tánh có của hữu vi. Nếu sự sinh không biểu lộ vốn không mà, nay có, thì cái có của hữu vi bèn giống như cũng bác bỏ, chỉ thừa nhận hữu vi là có nghĩa của tông. Thuyết kia chấp hữu vi chỉ được tự thể, tức gọi là sinh, thể của sinh tức là tánh có của hữu vi. Sinh và hữu vi đã không có tự thể riêng, hữu vi và có lại không có khác nhau.

Sao tướng hữu vi này lại có thể biểu thị hữu vi, không biểu thị ở có? Và nếu vì hữu vi này, mà nói lập lại hữu vi, thì thuyết trước đã nói, sẽ trở thành vô dụng?

Khởi của hữu vi cũng có thể biết v.v... đủ để thành lập nghĩa như đây. Cho nên, lời này nên biểu thị nghĩa riêng?

Thượng tọa bộ kia nói: Nếu không nói lập lại lời nói hữu vi, thì sẽ không biết rõ tướng hữu vi, là biểu thị nghĩa gì? Đây là khả năng biểu thị tánh có sắc v.v... lại là khả năng biểu thị tánh có vị v.v... hoặc năng biểu thị tánh thiện, ác v.v... Vì bác bỏ sự mê lầm này, nên nói lập lại hữu vi.

Thuyết kia cũng phi lý, vì đã nói có ba tướng hữu vi, thì đâu chấp nhận biểu tướng hữu vi này có sắc v.v... vì chẳng phải đối với pháp riêng, không có khác nhau, tương ứng với pháp hữu vi kia là tướng sai khác. Và kinh sẽ nói: Khởi hữu vi, cũng có thể biết v.v... Ở trong vô vi, sẽ lại ngăn dứt ba tướng khởi v.v... này. Do đó, đủ chứng tỏ tướng hữu vi này rõ, biểu lộ tánh hữu vi, đâu cần nói lập lại. Lại, phàm phu kia đâu chấp nhận sự ngờ vực các tướng này có công năng biểu thị tánh có sắc v.v... vì có sắc v.v... là tự tướng.

Khởi v.v... là biểu thị tướng này nên trở thành tự tướng, vì không nên tự tướng của một thể có ba, sao Khế kinh nói có ba tướng?

Vì cho nên kinh kia đối với tướng này, không có chấp nhận mỗi nghi ngờ. Lại, cũng sẽ nói gồm biểu thị nghĩa nhóm hợp, để cho phàm phu biết ba tướng biểu thị một hữu vi, không có chấp nhận sự ngờ vực tướng này có khác đối tượng biểu thị.

Cho nên, lối chấp của thuyết kia cũng nhất định chẳng phải tốt. Lại, thuyết kia căn cứ vào đâu, và làm sao lập bày các tướng hữu vi? Và lại, Kinh chủ kia cấu kết với tông của Thượng tọa bộ để tạo ra thuyết như thế này: Sự nối tiếp nhau của các hành, đầu tiên khởi, gọi là sinh trong vị sau cùng gọi là diệt. Sự nối tiếp trung gian, chuyển biến theo, gọi là trụ. Phần vị trước sau này riêng, gọi là trụ, dị.

Lại cho rằng, Đức Thế Tôn đã căn cứ vào nghĩa như thế để nói với Nan-đà: Là người thiện nam, phải khéo biết sự thọ sinh, khéo biết thọ trụ và khéo biết thọ suy yếu là dị, hoại diệt.

Sự nối tiếp nhau của các hành, được gọi là đối tượng được giải thích nào?

Nghĩa là các hữu vi lưu chuyển không có gián cách.

Đây lại là pháp nào làm tự tánh của hữu vi?

Là pháp giả có. Thà cầu tự tánh, nhưng các sát-na lần lượt giống nhau, nhân quả kế thừa nhau, các hành chiêu cảm đến, xoay vòng liên tục không có đứt đoạn, gọi là nối tiếp nhau.

Nếu vậy, thì thuyết nối tiếp nhau, nói có một sinh, sẽ không hợp với chánh lý, vì chẳng phải cùng khởi?

Nếu cho rằng vô lượng các hành, sát-na không có gián đoạn, thiếu sự sinh, gọi là nối tiếp nhau, làm sao nói sự nối tiếp nhau có sinh?

Thuyết kia căn cứ các hành đã sinh, chưa diệt, mới có thể kiến lập sự sinh của pháp hữu vi, vì chẳng phải ở lúc chưa sinh và đã diệt. Lại, sự nối tiếp nhau này đã là giả có, vì chỉ hiện tại là chỗ dựa của sự nối tiếp này, vì lại đi suốt qua dựa vào quá khứ hiện tại. Nếu chỉ hiện tại là chỗ dựa của nối tiếp này, điều này không nên nói là giả có, vì một pháp sát-na riêng làm chỗ dựa của pháp giả nối tiếp nhau, không đúng. Nhưng dựa vào nhiều pháp lập chung làm một, là tướng giả có, như bình, như hành. nếu tướng này nương tựa chung quá khứ, hiện tại, do giả nối tiếp nhau, sát-na của đời trước và pháp hiện tại làm chỗ dựa. Đây là nghĩa sinh nối tiếp nhau nên không có, vì không thể nói sinh ở quá khứ. Lại, pháp hiện tại chẳng nối tiếp nhau. Nếu là nối tiếp nhau thì chẳng phải hiện tại.

Đã chỉ hiện tại có thể lập có sinh, lẽ ra chỉ sát-na không gọi nối tiếp nhau. Nếu không có nghĩa này, thì lẽ ra trái với Khế kinh, nên Khế kinh nói: Hoặc có một loại, thân nó an trụ, cho đến trăm năm, chẳng phải một sát-na có thể là sự dừng lại của trăm năm. Ai nói một niệm, thân trụ một trăm năm? Chỉ nói trong sự nối tiếp nhau tương tự của thân này không gián đoạn khởi sát-na của loại khác, nghĩa là trước thân, sát-

na trước không có gián đoạn. Sau, sát-na tương tự nối tiếp sinh.

Giả nói một thân an trụ trăm năm. Điều này so với thuyết kinh nói, có gì trái nhau? Lại, không nên nói sự nối tiếp nhau có trụ, vì ở nhiều niệm, gọi là nối tiếp nhau, vì nhiều niệm tất nhiên không có cùng lúc trụ.

Há thừa nhận chung phần vị sát-na và ba chúng đồng phần, hiện tại thành? Vì sao mới nói không có nối tiếp nhau trụ? Nếu không có nối tiếp nhau thì hai chúng đồng phần sau, lẽ ra không có. Sự kiện này đồng với kinh trước, lẽ ra giải thích như lý. Nghĩa là hai thứ sau, giả lập hiện danh. Ở đây cũng nên giả lập sinh v.v... Thừa nhận ba đời có. Về nghĩa này có thể hợp lý. Nếu nói quá khứ, vị lai không có tự thể, chỉ có trong một sát-na hiện tại, làm sao chấp có sự sinh v.v... nối tiếp nhau, chẳng phải các hành của sát-na trước chưa diệt, bấy giờ, tức có sát-na sau sinh.

Vì sao chấp hai sát-na này có chung một tướng sinh? Lại sao không có hai tướng sinh diệt đồng thời kiến lập?! Lại các sát-na lần lượt giống nhau khi không thiếu gián đoạn, khi các hành sinh chấp nhận có thể chấp có sinh nối tiếp v.v... Nếu khi sát-na thức thiện vô gián, thức bất thiện sinh, lại ở sát-na thức này vô gián, thức vô ký khởi. Lúc ấy tánh của thức trước sau không đồng, làm sao chấp có sinh v.v... nối tiếp.

Nếu nói trước, sau là một loại thức, cũng được nói tên nối tiếp nhau tương tự, thì sự nối tiếp nhau này lẽ ra không có sinh, vì một thức nối tiếp nhau từ vô thủy đến nay, cho đến chưa nhập Niết-bàn vô dư, trụ nối tiếp nhau này, lẽ ra không có diệt.

Lại, sát-na của thức thiện đã sinh rồi diệt, bất thiện khởi sát-na của thức bất thiện đã sinh rồi diệt, vô ký khởi.

Há là lúc ấy, trong khoảnh khắc một sát-na, hai tướng sinh diệt được kiến lập cùng lúc, như ngăn dứt sự nối tiếp nhau của các hành có sinh.

Như thế, lẽ ra cũng giống như ngăn dứt trụ, diệt. Ai là người có thân tâm không không có điên loạn, có thể chấp đã diệt, chưa sinh, có trụ, hoặc chấp có nối tiếp nhau trong một sát-na. Lại, nếu không thừa nhận mỗi sát-na của các hành như sắc v.v... đều có sinh diệt, thì Phái Thí dụ cũng chấp hữu vi trải qua nhiều thời gian trụ, ấy là với lối chấp của Thắng luận sư v.v... ngoại đạo có gì khác nhau mà nói vì sát-na sau cùng diệt nên mỗi sát-na đều có diệt? Ngoại đạo kia há gọi uẩn, tâm, miêng của sự khác nói sự khác nhằm phá tông người khác. Lại, chỉ vì pháp không có gọi là tánh diệt. Pháp của tánh diệt của tông kia lấy vô

vì làm thể, tức là các pháp lẽ ra chẳng phải vô thường, chẳng phải vì các pháp không có mà có thể gọi pháp. Nếu tức các pháp nói là vô thường, thì không nên tánh diệt lấy vô vi làm thể, vì pháp đều dùng tánh hữu vi. Thể của tướng diệt, gọi là tánh diệt, chẳng phải không có tự thể mà có thể lập tên tánh.

Sao tông kia có thể nói tánh diệt?

Lại nói các hành là pháp có diệt, về lý, không nên thành, vì diệt không có tự thể. Không có tự thể, thì không nên thành tánh pháp. Lại, tánh vô thường, nếu không có tự thể, thì không nên nói thứ sáu, nghĩa là vô thường của sắc, vì không có không lệ thuộc tự và tha. Lại, sự nối tiếp nhau khác, về lý cũng không thành. Chẳng phải tất cả thời gian, nơi tất cả xứ đều thừa nhận có tánh khác nhau trước, sau.

Do đó, nên nói: Nếu chấp thân v.v... chẳng phải mỗi niệm đều có khác, duyên ngoài không khác nhau.

Vì sao về sau, thân v.v..., hiện có khác nhau, có thể được, và khi thân đó ở ngoài duyên, không có khác nhau, cái gì khiến cho sự khác nhau trước, sau nối tiếp nhau, không nên nói khác nhau tự nhiên mà có, và sự nối tiếp nhau tương đồng, nên không có khác nhau, lẽ ra cũng chấp sinh vì tự nhiên có, cũng không nên vì nói tự loại làm nhân, nên có khác nhau, vì loại không khác nhau.

Nếu cho rằng tức dùng tự loại sinh trước làm nhân duyên cho sau, nối tiếp nhau có khác nhau, tức là địa v.v... lìa, hỏa v.v... hợp, lẽ ra chỉ do tướng biến chuyển chín trước khởi, mà thật ra không khởi, nên về lý không đúng. Lại, thuyết kia bác bỏ không có cùng sinh tướng khác.

Lại, không có sự khác nhau trước, sau của duyên ngoài, mà chấp nhất định có tướng khác nối tiếp nhau khắp tất cả thời gian, tất cả nơi chốn. Duyên ngoài này không có nhân mà khởi cố chấp. Lại không nên chấp cùng có với duyên ngoài, vì sát-na của nhân trước làm tánh duyên, nên có công năng sinh sát-na nơi tánh quả của niệm sau. Do sự nối tiếp nhau ở đây trước sau có khác. Hoặc có các hành không đợi duyên ngoài, mà có thể tướng khác của hữu vi, nên có chấp đối tượng tướng, sự tổn giảm vi tế của sự nối tiếp nhau trong thời gian dài, tức nói tên khác.

Giải thích này cũng không đúng, vì tất cả sự nối tiếp nhau nên chẳng phải khắp có tự thể của tướng khác, nghĩa là lúc tăng ích, lẽ ra không có khác. Như có thuyết nói: Bốn đại chủng này và sắc được tạo đã hợp thành thân, đôi khi thấy tăng, có lúc thấy giảm. Lại, sự nối tiếp nhau này lại vì sao mà có lỗi tổn giảm, đồng với thuyết trước.

Như thế, đã phá sinh v.v... nối tiếp nhau, đã dẫn Khế kinh, về ng-

hĩa chẳng phải chứng. Thiện nam kia vì khéo biết thọ của vị lai, quá khứ, nghĩa là trí hiện tại, biết thọ vị lai, chánh đang sinh gọi là sinh, chẳng phải phần vị đã sinh. Biết thọ quá khứ đã diệt, gọi diệt, chẳng phải phần vị đang diệt, chẳng phải biết thọ của phần vị đã sinh chưa diệt, vì không đúng, nên khéo biết trụ thọ và lời nói dị suy yếu, chẳng phải vốn đã tụng. Nếu có sự đọc tụng này, về nghĩa cũng không trái với quá khứ, vị lai, căn cứ từng sẽ nói vì có sinh v.v... Lại, tướng sinh v.v... tất cả thời gian đều có, nên thuyết kia đã dẫn chứng không có công năng. Cho nên, phải thuận theo chánh lý của Thánh giáo. Các hạnh tín, giải, mỗi sát-na thật sự đều có sinh v.v... chẳng phải ở sự nối tiếp nhau.

Lại Kinh chủ nói: Trong mỗi sát-na, các pháp hữu vi đều lìa chấp, thật có bốn tướng cũng thành. Được thành là sao? Nghĩa là mỗi niệm vốn không, nay có, gọi là sinh, có rồi, trở lại không, gọi là diệt. sát-na sau nối với sát-na trước khởi, gọi là trụ. Vì niệm trước, sau kia có khác nhau, nên gọi là trụ dị. Lúc sinh, tương tự với niệm trước, sau. Trước, sau đối nhau, chẳng phải không có khác nhau, nên vật thật lìa chấp có sinh v.v... trong khoảnh khắc một sát-na bốn tướng cũng thành.

Há là tông ông vì trước kia đã có đối tượng sợ hãi không? Thừa nhận có vật thể riêng như sinh v.v... Nay, lại mất đi sự nghĩ nhớ, tự thành lập?

Vì sao một khoảnh sát-na hữu vi, dùng bốn pháp sinh, trụ, dị, diệt làm tánh, mà không có lỗi của một pháp, một thời gian tức sinh, tức trụ, tức suy yếu, tức hoại.

Nếu cho rằng vì lệ thuộc các duyên. Các duyên đồng với bốn pháp này, nên tức khắc làm duyên, nghĩa là các duyên kia, mỗi mỗi đều dùng sinh, trụ, dị, diệt làm tự tánh, nên lý nào trong tự tánh này mà thể của duyên có bốn.

Đầu tiên là sinh duyên, chẳng phải liền khiến cho diệt. Lại có lý nào các pháp hữu vi chỉ duyên của thể sinh làm duyên, đầu tiên khiến các pháp sinh, chẳng phải duyên của thể diệt làm duyên, khiến cho pháp vốn không khởi. Lại, sinh và diệt căn cứ một pháp thành. Nếu khác, không khác, đều có lỗi lầm. Vì sao? Vì nếu pháp này khác, thì pháp này tức khác với pháp này, vì không đúng. Nếu không khác thì lúc sinh, lẽ ra diệt, khi diệt lẽ ra sinh. Lại nên không có hai, hai thứ sinh diệt lại chướng ngại nhau, lại thể của pháp sinh tức thể của pháp diệt, mà nói sinh diệt, không có lỗi tạp loạn. Pháp này tất nhiên lẽ ra sự huyễn hoặc mà trời Tỳ sắc-noa đã làm. Lại, nên xem xét, quyết định quá khứ, vị lai là có, là không. Nhưng về sau, có thể nói trước không có,

nay có, có rồi lại không nối tiếp nhau. Hoặc sát-na đều thành bốn tướng giả. Lại, căn cứ vào nghĩa nào để nói về tướng trụ?

Sát-na sau, nối tiếp với trước khởi. Nối tiếp với trước khởi, nghĩa tức là sinh. Đã nói lại sinh, lẽ ra không có bốn tướng. Lại, do sức duyên nào, sát-na trước, sau nối tiếp nhau có khác?

Về lỗi đồng với thuyết trước. Lại, chỉ pháp không có, gọi là tánh diệt, đã có lỗi lầm, như trước đã nói, nên biết sinh, v.v... có riêng vật thật.

Lại, Kinh chủ nói: Nếu lìa tự tánh sắc v.v... hữu vi, có vật sinh v.v... một pháp, một thời gian, lẽ ra tức sinh, trụ, suy yếu diệt, hoại diệt, vì thừa nhận đều có, nên chấp lìa hữu vi, không có sinh riêng v.v... như bệnh, lỗi lầm này không thể cứu chữa khỏi! Công năng của một pháp, một thời gian khác nhau. Vì về lý không thành, nên mới thừa nhận lìa hữu vi, có sinh v.v... riêng, không có lỗi lầm này. Như vì thể không đồng, nên dụng có khác. Hiện thấy các hạt giống v.v... của các Yết-la-lam trong, ngoài, nhờ duyên khác thâm nhiếp, giúp, đối với sinh quả mình, có công năng vượt hơn, nghĩa là Yết-la-lam v.v... thuộc về thức, giúp đỡ làm tánh nhân vượt hơn, sinh Át-bộ-đàm v.v... Mặc dù Át-bộ-đàm v.v... chẳng phải không đợi thức, mà chẳng phải nhân thức sinh Át-bộ-đàm v.v... Hai pháp này nối tiếp nhau, vì có khác nhau, nhưng chẳng phải thức này không tạo ra duyên vượt hơn cho Át-bộ-đàm v.v... do đó có, kia có, đây không có, kia không có. Lại, chẳng phải thức này với Yết-la-lam v.v... là đều có trợ duyên sinh Át-bộ-đàm v.v... tức khiến cho thức này cũng làm trợ duyên cũng có cho giống v.v... sinh ra mầm v.v... Như thế, giống v.v... đất v.v... thâm nhiếp giúp đỡ, làm tánh nhân vượt hơn, sinh ra mầm v.v... mặc dù mầm kia v.v... không đợi đất v.v... mà chẳng phải nhân đất ... sinh mầm v.v... vì vô gián và hạt giống v.v... sinh mầm v.v... Nhưng chẳng phải đất không làm thắng duyên cho mầm, vì có mầm v.v... không tùy theo đất v.v... Lại chẳng phải đất với hạt giống ... đều có trợ duyên sinh mầm, tức khiến cho đất v.v... cũng được làm trợ duyên cho Yết-la-lam kia, mà được sinh ra Át-bộ-đàm v.v...

Trợ duyên pháp khác như thế, đối với nhân, khiến cho sinh quả của mình, như chỗ ứng hợp sẽ nói.

Lại, tự xưng là đệ tử Thích ca, tất nhiên, lẽ ra cũng thừa nhận có nhân cùng sinh (câu sinh). Do Khế kinh nói: Thức và danh sắc, lại làm duyên lẫn nhau mà được trụ. Nhưng hạt giống Yết-la-lam làm sinh nhân trước cho mầm Át-bộ-đàm v.v.... Thức và đất v.v... làm duyên câu sinh, duyên câu sinh này, so sánh với sinh nhân trước, sức tăng vượt

hơn, vì dù có Yết-la-lam kia v.v... và các sinh nhân trước như chủng tử v.v... Nếu không có thức địa v.v... đều cùng duyên, tức các quả như mầm Át-bộ-đàm v.v..., tất nhiên, bất sinh. Do đó, so sánh biết các pháp hữu vi, dù có mỗi thứ nhân duyên giúp đỡ bên ngoài, mà tất nhiên có sinh, trụ, dị, diệt bên trong, làm trợ nhân gần, mới được vận hành ở đời. Nhưng phần vị của pháp hữu vi không đồng, lược có ba thứ, nghĩa dẫn dụng quả chưa được chánh được đã diệt khác nhau. Các hữu vi này lại có hai thứ, nghĩa là có tác dụng và chỉ có thể. Trước là hiện tại, sau là quá khứ, vị lai. Thể, dụng này lại mỗi pháp đều có hai thứ, nghĩa là công năng của thể dụng kia có hơn, có kém, nghĩa là pháp hữu vi, nếu có công năng làm nhân, dẫn dắt đến quả mình, gọi là tác dụng. Nếu có thể làm duyên giúp đỡ, dẫn dắt loại khác, thì đó gọi là công năng. Hai thứ như thế, nói trong ba đời, sẽ tư duy, lựa chọn rộng, lẽ ra dùng uẩn chánh lý của duyên khởi khác nhau ở trong tâm, đối với công năng khác nhau của sinh v.v... kia, sẽ sinh tin hiểu, nghĩa là hoặc có pháp ở vào lúc chưa đạt được công dụng dẫn đến quả, do lúc ở quá khứ, chưa được, đang được, đã diệt, dẫn đến dụng quả. Do sự giúp đỡ dẫn dắt của duyên ngoài, đối với phần nói về sự của mình, phát khởi công năng giúp đỡ, dẫn dắt duyên trong, gọi là tướng sinh. Hoặc lại có pháp đối với khi đang đạt được dẫn đến dụng quả, tức do sức giúp đỡ dẫn dắt của duyên ngoài trong lúc đó, đối với phần nói về việc của mình, phát khởi công năng giúp đỡ, dẫn dắt của duyên trong, là ba tướng còn lại đối với phần vị đang sinh, sinh là duyên trong, khởi pháp đã sinh đến phần vị đã sinh, pháp đã sinh này, được gọi là đã khởi. Đối với phần vị chánh diệt, trụ làm duyên trong, yên định pháp đã trụ, khiến dẫn đến tự quả, đến phần vị đã diệt, pháp đã trụ này, được gọi đối với tự quả đã có thể dẫn phát, tức phần vị đang diệt, diệt là duyên trong, hoại là pháp đã diệt, đến phần vị đã diệt. Pháp đã diệt này gọi là đã hoại, tướng dị cũng thế, như chỗ ứng hợp nên biết.

Có sư khác nói: Nhân phải, đợi, xứ, thời gian, địa vị, bạn giúp đỡ, mới cho quả, nên khi sinh rồi sinh, khởi dụng khác nhau, nghĩa là hoặc có nhân, phải đợi xứ cho quả, như mưa chủ phải đợi chỗ mây, mới sinh, phải là toà kim cương châu Thiệm bộ, mới chứng Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng. Hoặc lại có nhân, chờ đợi đời cho quả, như nhân Dị thực, thuận với phần giải thoát, phải ở quá khứ, mới có thể cho quả. Hoặc lại có nhân, phải chờ thời gian cho quả, như nghiệp Luân vương, phải vào thời kỳ kiếp tăng mới có thể được ngôi vị vua Chuyển luân. Hoặc lại có nhân, đợi vị trí cho quả, như các hạt giống, đến phần vị biến khác,

mới có thể nảy mầm. Tâm vô lậu đầu tiên và quang minh v.v... mặc dù thể có trước, nhưng phải là trong phần vị chánh sinh ở vị lai, có thể có tạo tác. Hoặc lại có nhân, chờ đợi bạn cho quả, như các đại chủng, tâm, tâm sở v.v... phải đi chung với bạn, có thể có chỗ tạo tác. Do chánh lý duyên khởi khác nhau ở đây, nên bốn tướng mới khởi công dụng phần vị không đồng. nghĩa là lúc đang sinh, sinh tướng khởi tác dụng, đến phần vị đã sinh, ba thứ trụ, dị, diệt, đồng ở vào một thời điểm, đều khởi tác dụng riêng.

Bốn tướng như thế, tác dụng, thời gian đã khác nhau, như thế vì sao khó nói một pháp, một lúc thích ứng với tức sinh, trụ, suy yếu dị, hoại diệt. Lại, vào thời điểm đang diệt, pháp được hiện tướng này, vì do tướng trụ khác làm nhân vượt hơn, nên an trụ tam thời, có công năng dẫn sinh tự quả, tức lúc ấy, do tướng “dị: khác làm nhân trội hơn, nên khiến cho trụ đó suy yếu khác, tức vào lúc bấy giờ, do tướng diệt khác làm nhân vượt hơn, nên khiến dị kia hoại diệt. Vì thế, ba tướng một thời gian không có lỗi trái nhau.

