

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 49

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 5)

Vì biểu thị nghĩa trên, lại nên tư duy, lựa chọn trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu tùy miên do sở duyên nên tùy tăng? Bao nhiêu tùy miên do tương ứng nên tùy tăng. Tụng nói:

*Chưa dứt tùy miên, khắp
Ở địa mình, tất cả
Không khắp ở bộ mình
Vì sở duyên tùy tăng
Không duyên trên vô lậu
Vì không nhiếp hữu trí
Tùy theo pháp tương ứng
Tương ứng nên tùy tăng.*

Luận nói: Sự khác nhau của tùy miên biến hành có hai: Đó là biến hành ở địa, giới mình, ở địa giới người.

Sự sai khác của tùy miên không biến hành cũng có hai, đó là duyên hữu lậu, vô lậu.

Vả lại, địa, giới mình trong biến hành. Nghĩa là tùy tăng đối với sở duyên của pháp địa, giới mình, khắp ở năm bộ. Duyên hữu lậu trong không biến hành: là chỉ tùy tăng nơi sở duyên của pháp của địa, giới mình, bộ mình.

Duyên vô lậu trong không biến hành, và duyên giới khác trong biến hành. Nghĩa là đối với cảnh nơi sở duyên, không có nghĩa tùy tăng. Vì sao? Vì cảnh sở duyên kia không thấu nhận và vì trái nhau, nghĩa là nếu có pháp làm thân kiến trong địa này và ái nhiếp giữ làm của mình, thì có thể có làm ái thân kiến và trong địa có tùy miên nơi sở duyên tùy tăng.

Nói tùy tăng, nghĩa là các tùy miên tùy trụ thêm lớn trong pháp

này, tức là nghĩa tùy theo ràng buộc, tăng thêm mờ tối, ngưng trệ, như chiếc áo có, bụi bám dính theo ở trong, như thừa ruộng mầu mỡ, thì hạt giống sẽ thêm lớn, không phải các vô lậu và pháp của địa trên. Vì các thân kiến của địa dưới, ái nhiếp giữ làm của mình. Duyên hoặc của địa dưới kia không phải sở duyên tùy tăng, vì không tùy theo ràng buộc, tăng thêm mờ tối ngưng trệ.

Nếu sinh ở địa dưới, cầu được địa trên v.v... là dục của pháp thiện, không nói là nhiễm ô, vì cầu lìa nhiễm, mà dục này sinh.

Niết-bàn của Thánh đạo và pháp của địa trên, trái với năng duyên hoặc của địa dưới, nên hai pháp đó cũng không có lý sở duyên tùy tăng. Như đi chân không trên đá nóng, như con ngài (bướm) không thêm lớn trong ngọn lửa. Tùy miên này khởi gần, do đối tượng nương tựa, nhưng khi đang khởi, thì nhờ cả vào cảnh kia.

Như thế, đã nói về sở duyên tùy tăng. Tùy theo tùy miên nào đối với pháp tương ứng?

Do tương ứng, nên đối với tùy tăng kia, đã nói tùy tăng, nghĩa là vì đến chưa dứt. Đầu tiên, ở đầu bài tụng, nêu lên nói chưa dứt. Do đó, nên biết các duyên vô lậu, giới khác, phiền não khác, chỉ tương ứng với tùy tăng. Các duyên hữu lậu địa, giới mình, đủ khắp có tùy tăng tương ứng với sở duyên.

Tùy miên đối với pháp tương ứng như thế nào? Và cảnh sở duyên có nghĩa tùy tăng?

Sư quĩ phạm ở trước đã nói như thế này: Như gần bên thành ấp, có đồng như xen lẫn gồm phân, nước, đất v.v... đã cùng hợp thành. Ở trong đồng như này, do lỗi của phân, khiến cho nước, đất v.v... cũng trở thành bất tịnh. Do sức nước v.v... làm cho phân chuyển biến tăng. Lại, nương tựa lẫn nhau, đều rất đáng nhờ gồm.

Cũng thế, trong đồng tương ứng phiền não, do sức của phiền não làm tâm, tâm sở nhiễm, phiền não do thế lực của tâm, tâm sở nhiễm kia chuyển biến tăng, lại dựa vào lẫn nhau, đều trở thành như bản.

Nhóm này nối tiếp, như bản tăng dần, cũng khiến cho tùy hành sinh v.v... trở thành nhiễm, như heo, chó v.v... ở chỗ đồng như uest ấy, sinh rất ham thích, ngủ nghỉ dựa cột trong đó, bị dính phân như, càng thêm bất tịnh. Lại, do heo v.v... kia đồng phân như tăng dần.

Sở duyên như thế, là hữu lậu của địa mình, do năng lực của phiền não có nghĩa hữu lậu hình thành.

Hữu lậu kia lại có công năng thuận với năng lực của phiền não, làm cho ba phẩm tương phiền não của chúng, gia tăng dần, như người

trơn sạch sẽ, ngã nhăm vào đồng phân nhơ. Mặc dù tiếp xúc với phân nhơ, nhưng không bị nhơ bản thêm. Người kia cũng không có khả năng tăng thêm đồng vật nhơ nọ.

Cũng thế, pháp của giới, địa khác với vô lậu, dù cũng có bị duyên do phiền não, nhưng vô lậu kia đối lẫn nhau, không có nghĩa tăng. Duyên Vô lậu này khác với tùy miên địa, chỉ do tương ứng có lý tùy tăng.

Có thuyết khác với đây, lại nói thế này: Như rượu pha lẫn chất độc, hậu quả dữ dội càng tăng, vì thế chất độc cũng tăng thêm công năng.

Cũng thế, hữu lậu và các phiền não giúp đỡ đều cùng tăng, vì công năng chúng bình đẳng. Như dùng thuốc hay để trong các thuốc độc, khiến cho công năng của chất độc có hao tổn, không có thêm. Như thế, vô lậu dù bị hoặc duyên, làm cho công năng hao tổn, không có ích. Cho nên, duyên vô lậu có tà kiến sinh ra, mà tà kiến kia không có năng lực dứt thiện căn. Cũng có Chí giáo chỉ rõ các tùy miên, có duyên vô lậu, không có lý tùy tăng. Như Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Nghi ăn là sao? Nghĩa là ba đời: Ở đời quá khứ có hoặc, có nghi, hiện tại, vị lai cũng nói như thế. Vô vi dù là sở duyên của phiền não, nhưng vì không phải đối tượng tùy tăng, nên ở đây không nói.

Đã không nói vô vi, hữu vi vô lậu, căn cứ vô vi này, cũng nên không phải nghi ăn. Như kinh nói chung các hành vô thường. Về lý, thật ra ở trong đó chỉ nói pháp hữu lậu, vì về sau sẽ nói sự vắng lặng của hữu lậu đó là lạc. Cho nên, Luận này cũng nói: vô lậu duyên tùy tăng phiền não, chỉ có tương ứng không phải sở duyên. Tùy miên quá khứ, vị lai có tùy tăng, không nên nói nhất định có công năng phát đắc. Nếu khác với đây, thì các loại phàm phu, vì không có tâm nhiễm, lẽ ra lìa tùy miên. Nhưng Đức Thế Tôn nói: Trẻ thơ, đồng tử, trẻ nhỏ bệnh, ngủ, dù không có nhiễm dục, nhưng vẫn có tùy miên tùy tăng dục tham nên nói tùy tăng, chính là chưa dứt.

Nếu tùy miên kia đã dứt, thì sẽ không có tùy miên tùy tăng tương ứng với sở duyên, vì đầu thể có tùy tăng kia cũng không mất tướng tùy miên, nghĩa là do đối trị hoại mất thế lực của tùy miên, nên không tùy tăng. Nhưng vì thể tướng của tùy miên kia không mất, nên nói cũng có, hoặc vì căn cứ từng và sẽ có công dụng này. Nay, mặc dù không có công dụng, nhưng cũng được gọi là tùy miên, như vua mất nước, cũng còn hiệu vua. Người thợ khéo, dù thôi hành nghề, nhưng danh tiếng vẫn còn.

Trong đây, Thượng tọa bộ nói như thế này: Tùy miên không có

nghĩa hai tùy tăng: Tương ứng, và sở duyên, chỉ có tự tánh bên trong nối tiếp nhau, theo ràng buộc không bỏ vì có tự thể.

Tùy theo sự ràng buộc nối tiếp nhau, vì có tánh có, không có tự thể? Thượng tọa bộ kia đáp: Chỉ có tánh có, các triền có thể có tương ứng, sở duyên.

Nếu vậy, lẽ ra cũng chấp tánh có ngã và tánh của bình v.v...?

Sắc uẩn khác v.v..., chấp tà như thế, cần phải tự che giấu.

Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu bất thiện? Bao nhiêu vô ký? Tụng nói:

*Tùy miên hai cõi trên
Và biên, thân cõi Dục
Đều cùng si, vô ký
Còn đây, đều bất thiện.*

Luận nói: Tất cả tùy miên của cõi Sắc, cõi Vô sắc, đều bị bốn chi, năm chi của định khuất phục, nên không có thể lực chiêu cảm quả dị thực. Tùy miên kia đều thuộc về tánh vô ký.

Nếu cho rằng tùy miên kia có công năng chiêu cảm quả dị thực, thì hai cõi trên có phi ái, thọ nhiễm, vì lý chiêu cảm ái thọ không thành. Nhưng không có lỗi Thánh đạo trở thành vô ký, chỉ pháp hữu lậu mới có dị thực.

Không có dị thực trong chủng loại này, mới có thể nói là tánh vô ký.

Há phải kinh nói: Các Thánh đệ tử, nếu có khả năng nhập tĩnh lực thứ tư, có thể xả pháp bất thiện, tu tập pháp thiện, thì điều này cũng đâu có lỗi, như Khế kinh nói: Các Thánh đệ tử đã chứng tâm bất động, khéo giải thoát có đủ báu Ma ni, có thể bỏ bất thiện, tu tập pháp thiện, không phải các A-la-hán có bất thiện để xả. Lại, đã dứt hẳn các bất thiện, vì cũng thừa nhận siêng năng tu bốn chánh đoạn, nên phải biết đều căn cứ vào đối trị chán hoại và đối trị phần xa, nói là không có lỗi.

Làm sao biết thế?

Vì Khế kinh nói: Vì đã lìa các pháp dục ác bất thiện.

Thượng tọa bộ giải thích: Căn cứ ở vị định để nói.

Cách giải thích của Thượng tọa bộ kia thật phi lý, vì cõi Dục cũng như thuyết kia nói, nên cõi Dục cũng có Tam-ma-địa thiện, nên phải nói lìa pháp dục ác bất thiện, vì không có khác nhau.

Lại, các phạm phu nhập sơ tĩnh lực, cũng nói lìa pháp ác bất thiện cõi Dục, không phải các loại phạm phu mà tông ông đã lập.

Hữu lậu nối tiếp nhau lìa các phiền não.

Vì Thượng tọa bộ kia thừa nhận pháp Hữu học còn có tùy miên. Khế kinh nói: Nhập sơ tĩnh lự, lìa các pháp ác bất thiện cõi Dục, nên hai cõi trên, chắc chắn không có bất thiện. Nếu khác với đây, thì khi phạm phu hiện nhập sơ tĩnh lự, nên phải như cõi Dục không lìa pháp ác bất thiện của địa mình.

Lại, sinh cõi này, phiền não cõi trên cũng chấp nhận hiện hành, lẽ ra trong vị định cũng có không lìa pháp ác bất thiện, vì hoặc đã phát nghiệp, có công năng chiêu cảm hữu sau, nên biết sinh ở đây, chấp nhận khởi hoặc kia.

Đã không hề có thuyết nào nói ở vị định kia không lìa. Do đây nhất định biết cách giải thích kia của Thượng tọa bộ là phi lý.

Lại nói: Phiền não cõi trên, lẽ ra cũng chiêu cảm quả phi ái, như hoặc cõi Dục, nghĩa là như phiền não bất thiện cõi Dục, mặc dù giúp đỡ cho thí v.v... cảm sinh cõi người, cõi trời, nhưng hữu tình kia chẳng phải không chiêu cảm dị thực, phiền não cõi Sắc, cõi Vô sắc cũng vậy. Vì công năng phiền não có sai khác, không phải chỉ có chủ thể chiêu cảm thọ dị thực khổ.

Về lý cũng không đúng. Vì trong cõi Dục có các đường ác. Vì các xứ đều đồng một tùy miên, nên phiền não của Tha Hóa Tự Tại cũng có thể chiêu cảm đường quả, đường ác không phải cõi Sắc, Vô sắc có xứ sở riêng, có thể chiêu cảm thọ dị thực phiền não phi ái.

Thượng tọa bộ kia phải chấp nhân Dị thực ác có nhân không có quả. Hoặc Thượng tọa bộ kia phải chấp cõi trên có xứ chiêu cảm thọ quả phi ái. Lại trong cõi người cõi trời ở cõi Dục có nghĩa thọ quả bất thiện viên mãn, không phải cõi Sắc, Vô sắc có thể giống với đây.

Lại, như Tông của ông cho rằng: Tất cả phiền não dù đồng, nhưng vì công năng bất thiện khác nhau, nên có chiêu cảm khổ thọ, và không có công năng chiêu cảm. Như thế cũng nên thừa nhận các phiền não tuy giống nhưng duyên đảo loạn ở cảnh, mà do công năng sai khác nên có khi vừa là vô ký, vừa là bất thiện.

Lại, phiền não kia, nếu là tánh bất thiện, đã không thừa nhận chiêu cảm dị thực khổ thọ, mà thừa nhận phiền não kia có thể chiêu cảm quả lạc thọ ư? Không đúng. Nếu vậy lẽ ra phải trở thành các nghiệp hữu lậu vô ký. Nếu không thể chiêu cảm quả ái, phi ái, tất cả đều thừa nhận là tánh vô ký, thì sao lại nói riêng là không phải?

Lại, nói tánh không biết không khéo léo, tất cả phiền não đều do không nhận biết kia thâm nhiếp, do đó, lẽ ra đều là bất thiện, cũng không đúng. Mặc dù phiền não kia đều không phải tánh khéo léo, vì

không nhận biết nhiếp thọ, nhưng vẫn thừa nhận trong đó có khác nhau, như ông dù thừa nhận tánh bất thiện là đồng, nhưng đối với khổ thọ thì nhân khác với không phải nhân.

Lại, pháp học kia lẽ ra thành bất thiện, nghĩa là Thượng tọa bộ kia tự cho rằng, các pháp Hữu học, đối với tùy miên thuộc về không khéo léo, cũng được gọi là có tùy miên.

Lại, Thượng tọa bộ kia không nên nói là các phiền não đều không phải khéo léo, và không nhận biết thâm nhiếp, do lý tự thể thâm nhiếp không thành. Về lý, vì không có hai tư duy khởi đồng thời.

Nếu cho dẫn sinh gọi là thâm nhiếp, thì các hành vi thiện nên thành bất thiện. Vì vô minh làm duyên dẫn phiền não kia sinh. Do thiện này, không thể dùng vô minh làm nhân, chứng minh phiền não ràng buộc cõi Sắc, Vô sắc là bất thiện. Hai kiến thân và biên và si tương ưng lệ thuộc cõi Dục, cũng là tánh vô ký, vì chuyển biến điên đảo, sao không phải bất thiện? Và lại, vì có thân kiến thuận với hành vi thiện, trái với dứt trừ thiện, nên nhất định không phải bất thiện.

Nếu cho rằng cũng có thể thuận với bất thiện, nên phải thành bất thiện, vì sau thân kiến, tất cả phiền não đều chấp nhận hiện hành. Do đó, chỉ là hữu phú vô ký. Không phải ta nói phiền não kia vì thuận với hành vi thiện, nên thành tánh thiện? Vì sao vấn nạn nói thuận với bất thiện nên thành tánh bất thiện? Như thiện hữu lậu dù thuận với hai biên, không mất đi tánh thiện, việc này lẽ ra cũng như thế.

Nếu cho tham cầu hoan lạc trên cõi trời vì thuận với phước hạnh nên vô ký, thì sự so sánh này không đúng. Vì sức của ngã kiến đối với cảnh diệu lạc trên cõi trời, dấy lên sự mong cầu, là ta sẽ thọ hưởng diệu lạc của cõi trời, tức diệu lạc này làm môn tạo nên phước hạnh. Tuy nhiên, khi tham diệu lạc của trời kia, thì đã dứt thiện căn, nói là vì bị nhân mạnh mẽ, nên là bất thiện. Hoặc do ngã kiến, nên ái của trời mới hiện hành, nghĩa là do chấp thấy ta sắp thọ hưởng thú vui của cõi trời, mới đối với thú vui ấy khởi tham cầu. Ngã mạn cũng tùy theo sau thân kiến khởi, vì khiến tâm kiêu hãnh tự cao, nên không thuận với tu nghiệp thiện. Lại, vì trái với sự gần gũi bạn lành v.v... nghĩa là do ngã mạn, tâm tự cao cử ỷ lại nên việc thân cận bạn lành đều khó thành tựu.

Chấp biên đoạn trong biên chấp kiến, là vì chấp sự sinh đoạn, nên không trái với Niết-bàn, vì thuận với môn nhàm chán, xa lìa, nên chẳng phải bất thiện, như Đức Thế Tôn nói: Nếu khởi kiến này, thì ngã đối với tất cả, đều không chịu thọ nhận. Phải biết, kiến này không thuận với tham dục, mà thuận theo vô tham, cho đến nói rộng.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Ở trong cõi các kiến của các ngoại đạo, kiến này hơn hết, nghĩa là ngã không có, ngã sở cũng không có, thì ngã sẽ không có, ngã sở sẽ không có.

Lại người này không sợ sệt chỗ rất sợ, như Khế kinh nói: Phạm phu, người ngu, không nghe chánh pháp, có khả năng không sợ chỗ rất sợ, nghĩa là ngã không có, ngã sở cũng không có, ngã sẽ không có, ngã sở sẽ không có, mà không sợ hãi.

Ở đây, Thượng tọa bộ nói thế này: Sao có biên kiến thấp kém như thế mà có thể thuận với giải thoát? Vì tất cả kiến chấp giả dối của các hữu tình, đều xếp vào kiến này, nhưng ta không biết có ý nghĩa gì?

Chấp biên kiến này, có thể thuận với giải thoát. Kiến này thấp kém, thật sự như lời Thượng tọa bộ vừa nói. Vì không phải môn phương tiện, chấp sự sinh dứt, nhưng về hành tướng này, Đức Thế Tôn đôi khi vì các Bì-sô, không có ai hỏi mà tự nói: Hoặc có một loại tư dthế lực này, nghĩa là: Ngã không có, ngã sở cũng không có, ngã sẽ không có, ngã sở sẽ không có. Như thế, khi thắng giải, ấy là đã dứt kết phần dưới. Nên biết kiến này có thể thuận với giải thoát. Do đó nên biết không phải tánh bất thiện.

Lại, ở trong biên chấp kiến như thế, đều ở trong phương tiện, chấp làm kiến phương tiện, không ở chỗ thấp kém, chấp là kiến thù thắng, không có đối với sự có thật, bác bỏ là không thấy, không có phi ngã, thường chấp kiến ngã, thường.

Sao Thượng tọa bộ nói là do tất cả kiến giả dối của các hữu tình đều xếp vào kiến này?! Chấp biên kiến thường, thuận với ngã kiến sinh, là vô ký lý, như thuyết ngã kiến. Nhưng Thượng tọa bộ kia chưa được trí chứng chân lý. Lại, chưa thừa phụng sư đạt chân lý, thường khởi ngã mạn, ta có khả năng làm thêm thang, tự nói thế này: Nhưng ta không biết có ý thú gì? Chấp biên kiến này, có khả năng thuận với giải thoát, thật như lời đã nói.

Có sư khác lại nói: Hai kiến thân và biên, vì là gốc sinh tử, nên lẽ ra là bất thiện.

Thuyết của sư kia không đúng, vì nhân có ba:

1. Nhân khởi.
2. Nhân sinh.
3. Nhân Dị thực.

Vì nhân khởi, nên không vượt qua giới, địa. Vì nhân sinh, nên khiến được thọ sinh. Vì nhân Dị thực, nên sinh rồi cảm thọ dị thực. Hai kiến thân, biên là nhân sinh khởi, không phải là nhân Dị thực, gọi gốc

sinh tử, nên Luận này nói: Thân kiến có khả năng làm cho ba hữu nối tiếp nhau, cho đến nói rộng. Nhưng Kinh chủ nói: Thân kiến cấu sinh là tánh vô ký, như thân kiến của cầm thú v.v... hiện hành.

Nếu phân biệt sinh, thì kiến này là tánh bất thiện, cách giải thích này không đúng, vì không thể phân biệt, mà nói thuộc về kiến. Vì về lý do Kiến đạo đoạn không thành, đây không nên nói là Tu đạo đoạn vì chính thức trái với giải vô ngã. Nên biết chỉ là do Tu đạo đoạn, không nhiệm, vô ký thuộc về tà trí.

Nếu không thừa nhận như vậy, thì sẽ có lỗi thái quá, nghĩa là cầm thú v.v... không thể phân biệt ở đời trước v.v... lẽ ra cũng được có hiện hành như nghi v.v... như hữu thân kiến. Ở cõi Sắc, cõi Vô sắc cũng có phân biệt hiện hành của phiền não nên là bất thiện, cõi kia có bất thiện, như trước đây đã ngăn dứt, nên hai kiến thân và biên trong cõi Dục, chỉ thuộc về tánh hữu phú, vô ký. Còn lại tất cả tùy miên trói buộc ở cõi Dục, trái với ở trên, đều là tánh bất thiện. Đây có nghĩa là cõi Dục, chỉ rõ trong cõi Dục. Như nói tụng nói ở trên: Còn đây đều bất thiện, không phiền nói pháp khác này, vì đều bất thiện.

Trong hoặc bất thiện đã nói ở trên, có bao nhiêu bất thiện có thể làm thể của căn bất thiện? Tụng nói:

Căn bất thiện cõi Dục

Tham, giận, si, bất thiện.

Luận nói: Chỉ tất cả tham, giận lệ thuộc cõi Dục, và si bất thiện thuộc về căn bất thiện, như thứ lớp đó, Đức Thế Tôn nói là ba căn bất thiện: Tham, giận, si, với thể chỉ phiền não bất thiện làm pháp bất thiện. Căn, nghĩa là nguồn gốc của căn bất thiện như thế, há là tất cả đã sinh pháp ác hay sao? Điều làm nhân sau không phải chỉ ba thứ không có vượt qua ba lý, vì căn bất thiện đối nghịch với thiện căn mà kiến lập.

Vì sao không kiến lập thiện căn như bất mạn v.v...?

Vì ở trong pháp, Đức Phật biết mà không kiến lập.

Có sư khác nói: Trong thân năm thức không có mạn v.v... ác, vì có thể đối nghịch. Lại đủ năm nghĩa, lập căn bất thiện, nghĩa là đi suốt qua năm bộ, nương tựa khắp sáu thức, là tánh của tùy miên, phát thân, ngữ ác, khi dứt thiện căn là gia hạnh mạn, mạn v.v... không như vậy, không phải căn bất thiện, vì so sánh nghĩa đã thành, nên tụng không nói, như hoặc bất thiện, có căn bất thiện.

Trong hoặc vô ký có căn này hay không?

Cũng có.

Nghĩa là sao? Tụng nói:

*Căn vô ký có ba
Tuệ, si, ái, vô ký
Không phải hai cao khác
Sư khác lập bốn thứ
Túc ái, kiến, mạn, si
Ba định đều do si.*

Luận nói: Các sư Tỳ-bà-sa ở nước Ca-thấp-di-la, nói căn vô ký, cũng có ba thứ, nghĩa là ba thứ ái, si, tuệ vô ký, tất cả nên biết đều thuộc về căn vô ký. Tuệ căn thâm nhiếp chung hữu phú, vô ký, căn là nghĩa nhân. Tuệ vô phú vô ký cùng có khả năng làm nhân, nên thuộc về căn vô ký. Ba thứ này có năng lực sinh ra các vô ký.

Vì sao nghi, mạn không phải căn vô ký?

Vì hai hướng chuyển của Nghi, và cao mạn chuyển nghĩa là hai hướng chuyển động của Nghi, do dự, nên không lập căn vì nghĩa căn như gốc rễ bám chắc, tướng cao cử của mạn, vì hướng lên trên mà chuyển, nên không lập căn, vì căn (rễ) hướng xuống. Thế gian đều thấy tướng căn như thế, ẩn giấu dưới đất, nên gọi là căn. Thể của căn (rễ) là rũ xuống dưới, sinh mầm hướng lên ba thứ này như căn kia, nên cũng gọi là căn, ngoài ra không phải hoặc tùy miên, không có công dụng vượt hơn, nên không lập pháp đó làm căn vô ký.

Các sư phương ngoài, lập căn này có bốn, là các vô ký ái, kiến, mạn, si.

Vì ngăn dứt thiện, ác trong tên vô ký. Vì sao bốn thứ này được lập căn vô ký?

Vì các người ngu, người tu định cõi trên, không vượt qua nương nhờ ba thứ ái, kiến, mạn. Ba thứ này đều dựa vào sức của vô minh chuyển, nên lập bốn pháp này làm căn vô ký?

Sư kia nói: Vì sức tuệ của vô phú vô ký kém, nên không phải căn vô ký, vì nghĩa căn phải căn cứ vào tính vững chắc để lập. Vì sức của mạn, nên các sư Du-già đã lùi lại mất hàng trăm ngàn công đức thù thắng, nên sức của mạn vượt hơn, lập căn vô ký.

Bốn pháp này có công năng sinh pháp nhiệm vô ký.

Thượng tọa bộ ở đây, nói như thế này: Không có căn vô ký, vì không có Thánh giáo, nên thiện, ác mạnh mẽ, nhạy bén khởi, tất nhiên do căn, vô ký yếu kém, không do dụng công, tự nhiên sanh khởi, đâu có nhờ căn. Không có Thánh giáo nói vì phi lý. Vì phiền não vô ký cực thành, nghĩa là vì sao phần ít nhiệm khởi, nhờ vào phần ít của căn đồng loại? Vì nếu không như vậy, thì pháp nhiệm vô ký có căn đồng loại là

pháp nhiệm, nên như pháp bất thiện?!

Lại, vì sao chấp nhất định căn này không có Thánh giáo? Không phải tai của Thượng tọa bộ kia chưa nghe, ấy là có thể nói bác bỏ: Căn này không phải Thánh giáo, vì vô lượng Thánh giáo đều đã diệt mất. Thượng tọa bộ không nghe, đâu thể không phải Thánh giáo!

Nhưng các Đại Luận sư cổ xưa đều cùng nhau luận rõ nghĩa căn vô ký, do vậy, tất nhiên có văn rõ ràng của Thánh giáo tiêu biểu để gọi chung, không có số lượng và tên riêng. Do đó, mà tranh luận hoặc bốn, hoặc ba căn vô ký.

Lại, trong Thánh giáo, chỗ nào cũng nói pháp hữu ký, vô ký. Lại, chỗ nói pháp ký, vô ký xuất sinh từ căn, có chỗ nói cũng dựa trên căn hữu ký, phương tiện kiến đặt tên gọi căn vô ký, vì thế không nên nói là căn này không có Thánh giáo.

Lại, chuyển biến pháp yếu kém, lẽ ra chấp là do năng lực căn sinh, không mạnh mẽ, nhạy bén.

Thế nên, không phải nghĩa lý mà Thượng tọa bộ kia đã lập có thể ngăn dứt chúng ta lập căn vô ký.

Trong các Khế kinh nói có mười bốn thuyết về sự vô ký. Pháp kia là đồng với đây không phải thiện, bất thiện, gọi vô ký ư? Không như vậy, thì thế nào là nên gác qua một bên, nghĩa là văn ký luận (hỏi, ghi, nhận, biện luận), gồm có bốn thứ. Bốn thứ đó là gì? Tụng nói:

Nên hoàn toàn phân biệt

Hỏi lại, bỏ chẳng đáp

Như tử sinh thù thắng

Ngã uẩn một hay khác v.v...

Luận nói: Nói đẳng (v.v...) là thâm nhiếp có căn cứ ở môn khác. Vả lại, hỏi có bốn:

1. Nên hoàn toàn ghi nhận (ký).
2. Nên phân biệt ghi nhận.
3. Nên hỏi vặn lại ghi nhận.
4. Nên xả trí, ghi nhận.

Bốn cách hỏi này như thứ lớp, chẳng hạn, như có người hỏi về việc chết sống, hơn, kém, một, khác v.v...

Ghi nhận có bốn. Nghĩa là đáp bốn câu hỏi. Nếu đặt ra câu hỏi này:

Tất cả người sống đều sẽ chết phải không?

Nên hoàn toàn ghi nhận: Tất cả người sống, quyết định đều sẽ chết.

Nếu hỏi: Hết thầy người chết đều sẽ sinh phải không?

Nên phân biệt ghi nhận: Kẻ có phiền não, chết rồi sẽ sinh, người không phiền não chết rồi không sinh.

Nếu đặt câu hỏi: Con người là hơn hay kém?

Nên ghi nhận, hỏi vặn lại: Vì phương sở nào? Vì phương các trời? Hay vì phương đường ác?

Nếu họ nói là phương trời, thì nên ghi nhận: Con người thua kém.

Nếu họ nói phương đường ác, thì nên ghi nhận: Con người là hơn.

Nếu họ nêu câu hỏi này:

Uẩn và hữu tình là một hay khác? Nên ghi nhận, gác lại, ghi nhận hữu tình không có thật. Tánh chất một, khác không thành, như sừng ngựa v.v... tánh nhạy bén chậm lụt v.v...

Có thuyết nói: Với câu hỏi thứ hai kia, không nên phân biệt ghi nhận, mà nên ghi nhận hoàn toàn, nghĩa là hỏi: Người chết, đều sẽ sinh phải không? Với câu hỏi này, nên hoàn toàn ghi nhận đáp:

Không như vậy. Nếu người kia lại hỏi:

Ai sẽ sinh ư? Nên ghi nhận hoàn toàn đáp:

Người có phiền não.

Hoặc người kia lại hỏi:

Ai sẽ không sinh? Nên hoàn toàn ghi nhận đáp:

Người không có phiền não.

Về câu hỏi thứ ba kia, không nên hỏi vặn lại, mà nên hoàn toàn ghi nhận, nghĩa là hỏi:

Người là hơn hay kém ư? Nên ghi nhận hoàn toàn đáp: Vừa hơn, vừa kém, vì đối đãi khác nhau. Như có người hỏi:

Thức là quả hay nhân? Nên hoàn toàn ghi nhận:

Vừa là quả, vừa nhân, vì đối đãi khác nhau.

Câu hỏi thứ tư kia đã hoàn toàn không ghi nhận. Uẩn và hữu tình, hoặc là khác, hoặc một, thì không nên gọi ghi nhận.

Há như Phạm chí Sinh Văn kia hỏi Đức Thế Tôn:

Bạch Kiền-đáp-ma! Con có người thân yêu, đã qua đời trước đây. Nay, con muốn vì họ thí cho tín thực, không biết họ có được ăn của thí này của con hay không? Đức Thế Tôn bảo:

Việc này không hoàn toàn. Nếu người thân yêu của ông đọa trong họ nạn quỷ, thì sẽ có được thứ ăn này của ông.

Đã thừa nhận người kia, là nên phân biệt ghi nhận. Trong đây cũng hỏi: Tất cả người chết đều sẽ sinh ư? Ở đây, lẽ ra cũng không hoàn toàn ghi nhận, nên vì phân biệt rằng người có phiền não thì sẽ sinh,

chẳng phải người không có phiền não.

Sao ở đây không nên phân biệt ghi nhận, hoàn toàn vì câu hỏi, không phải hoàn toàn đáp?

Ở đây với nghĩa văn mà kinh nói đã đồng, đều cùng nên gọi tương ứng với hoàn toàn ghi nhận, hoặc lẽ ra đều gọi là phân biệt ghi nhận. Vì lý ép buộc, tất nhiên phải thừa nhận đồng với trong cõi người.

Vì hỏi khác nhau, nên lẽ ra ghi nhận khác nhau, nghĩa là có người hỏi: Người là hơn ư? Ở đây, nên hỏi vặn lại: Ông hỏi ở nơi chốn nào? Hỏi về sự thua kém, lẽ ra cũng hỏi vặn lại như thế.

Nếu hỏi cả hai nên hoàn toàn ghi nhận, vừa hơn, vừa kém. Không phải hỏi cả hơn, kém trong đây, mà chỉ tùy theo câu hỏi một, thì nói một.

Tiếng vì với ý biểu thị câu hỏi riêng là hơn, hay là kém, nên câu hỏi này trở thành phải hỏi vặn lại ghi nhận, nên phải vấn nạn trong xả, gác lại chắc chắn không phải có.

Ghi nhận câu hỏi có bốn thứ, vì kinh đã ghi nhận. Không như vậy, thì ghi nhận câu hỏi, lẽ ra chỉ nói là ba.

Nếu vậy, thì vì sao kinh lại nêu bốn chỗ? Ba chỗ trước có ghi nhận, chỗ thứ tư thì không có ư?

Không ghi nhận câu hỏi: Tức là ý đã hỏi.

Nếu vậy vì sao cũng đặt tên ghi nhận để nói?

Vì trong đây, như câu hỏi thích hợp, nên cho ở đây cũng nói là, gác lại, trong gác lại câu hỏi, phải nói: Nên gác lại, vì nếu nói lời nói khác, thì ghi nhận, không thành.

Vì sao trong đây nói có bốn câu hỏi? Ai nói câu hỏi ở đây có bốn?

Vì câu hỏi chỉ vì một tướng không có riêng, nên chỉ căn cứ bốn ghi nhận, nhằm biểu thị câu hỏi có khác. Thế nên, nói làm bốn nên ghi nhận.

Hỏi: Sao nói là tướng hỏi?

Đáp: Có thuyết nói: Dựa vào hai không có ngăn dứt, đây nói là tướng hỏi, đây không phải tướng hỏi, là trong đã sáng tạo, đã nói về tướng nghi.

Tướng hỏi thật. Nghĩa là có trái nhau, hoặc không có trái nhau.

Vì muốn thấu đạt nghĩa chưa hiểu rõ, có trần thỉnh, nếu không có trần thỉnh, chỉ căn cứ ở hai nghĩa tùy xét mà ngăn dứt một, có chỗ do dự, chưa thể quyết đoán rõ ràng, là gọi tướng nghi. Vì tướng hỏi thật chất chứa trong tâm. Các sư Đối pháp an lập ghi nhận câu hỏi.

Ghi nhận hoàn toàn. Nghĩa là nếu có người hỏi: Hành vô thường phải không? Nên ghi nhận hoàn toàn.

Ghi nhận phân biệt. Nghĩa là nếu có tâm ngay thẳng thỉnh nói: Cúi xin Tôn giả vì con nói pháp, thì nên vì phân biệt: Pháp có rất nhiều, là quá khứ, vị lai, hiện tại, muốn giảng nói pháp nào?

Nếu nói: Vì con nói pháp quá khứ, thì nên lại phân biệt trong pháp quá khứ, cũng có rất nhiều sắc, cho đến thức.

Nếu thỉnh nói về sắc, thì nên phân biệt rằng: Trong sắc có ba: Thiện, ác, vô ký.

Nếu thỉnh nói về thiện, thì nên phân biệt nói: Trong việc thiện có bảy, là lia sát sinh, nói rộng cho đến lia ngữ như ướ.

Nếu người kia lại thỉnh giảng nói về lia sát sinh, thì nên phân biệt rằng: Sự lia sát sinh này có ba thứ, là phát ra ba thiện căn không có tham, giận, si.

Nếu người kia thỉnh giảng nói về vô tham phát ra, thì nên phân biệt rằng: Vô tham này lại có hai, nghĩa là biểu, vô biểu, vậy muốn nói về biểu nào?

Phân biệt như thế đến lúc rốt ráo, ấy là khiến cho người hỏi hiểu rõ về nghĩa mình đã hỏi, nên tướng ghi nhận phân biệt này liền thành.

Do đó, đã ngăn dứt có người tạo ra vấn nạn này: Sau phân biệt, đã lại không có chấp nhận có lời nói ghi nhận khác, không nên trở thành sự ghi nhận. Vì tức phân biệt nói là ghi nhận, nghĩa là khi phân biệt, người hỏi tự đã hiểu rõ về nghĩa mà họ muốn hỏi. Khi phân biệt cuối cùng rồi có khả năng ảnh hưởng nghĩa là đã ghi nhận. Do tướng ghi nhận phân biệt này được thành, khi chưa phân biệt, người kia chưa thể hiểu, vì phân biệt xong là hiểu, nên gọi là ghi nhận.

Đây là đối với khả năng ghi nhận mà lập, dùng tên ghi nhận. Nhưng ở đây gác lại rồi đả phá, là chỉ vì biểu thị nghĩa sau không lia trước, như thế gian nói: Vượt qua núi đến sông không phải đây muốn làm rõ núi trước, sông sau, mà chỉ muốn cho hiểu, không phải lia sự vượt qua núi mà có nghĩa đến sông.

Gác lại rồi đả phá, duyên như thế trong đây, phải có phân biệt, mới thành nghĩa ghi nhận, chứ không phải vì lia phân biệt, nên chỉ vì biểu thị sau không lia trước, không phải vì nói lên thành tựu nghĩa trước, sau riêng.

Ghi nhận hỏi vặn lại. Nghĩa là nếu người có tâm giả dối thỉnh nói: Cúi xin Tôn giả vì con nói pháp, nên hỏi vặn lại: Pháp kia có rất nhiều, ông muốn nói pháp nào? không nên phân biệt quá khứ, vị lai, hiện tại

khác nhau. Vì sao? Vì người ghi nhận biết người kia tâm mang đầy giả dối cong vạy muốn phá chơi, nên mới hỏi, không nên vì họ phân biệt các pháp, mà chỉ nên hỏi vặn lại, khiến họ yên lặng. Hoặc khiến họ tự ghi nhận, không phá rối được.

Khi hỏi vặn lại cuối cùng rồi là có thể rõ bóng dáng nghĩa đã nói. Do đó, lẽ ra cũng thừa nhận cách hỏi vặn lại này, tức gọi là ghi nhận. Do sự vặn hỏi lại, nói là vì ghi nhận câu hỏi của người kia. Có người vấn nạn: Đây là ghi nhận, cũng không thành hỏi vặn. Về sau, không chấp nhận có lời nói ghi nhận khác.

Câu hỏi đều không tương ứng với tướng hỏi, thỉnh nói: Cúi xin Tôn giả vì con nói pháp. Đây không thành hỏi, chỉ nên gọi là thỉnh.

Trong đây, vấn nạn trước, nên so sánh với sự ngăn dứt ở trước, nhưng ở đây với trước có khác nhau, nghĩa là nếu hỏi vặn lại, khiến người kia tự nhiên, có chánh giải sinh, mới được gọi ghi nhận, như Khế kinh nói: Ta lại hỏi ông: Như ông đã nhận, nên đáp như thật. Lại, như kinh nói: Ý ông thế nào? Sắc là vô thường hay thường v.v....

Không phải ở đây, Đức Phật tự vì phân biệt, chỉ do hỏi vặn lại, khiến người kia tự hiểu.

Há là trong đây gọi là Phật vì ghi nhận? Nếu người có thể ghi nhận thì sẽ yên lặng, không có nói năng, khiến người khác nảy sinh ra, sự hiểu biết, gọi là ghi nhận tối thắng.

Lại, trong đây nói ghi nhận hỏi vặn lại. Nghĩa là có dùng hỏi vặn lại làm phương tiện ghi nhận.

Như thế, nên biết căn cứ hai nghĩa để giải thích việc ghi nhận hỏi vặn lại:

1. Do hỏi vặn lại tức gọi là ghi nhận.
2. Do hỏi vặn làm phương tiện rồi mới ghi nhận câu hỏi của người kia.

Hỏi và tướng hỏi không tương ứng: Điều này cũng phi lý, vì căn cứ vào hai lời nói không có ngăn dứt được tên của tướng hỏi.

Vì không phải điều mà ta đã thừa nhận nên chấp nhận dù ông tự cho như thế, nhưng tự trái với tông mình.

Trong phần mở đầu của Tông kia, sẽ rõ trái với lý, dù không dùng hai đạo làm chỗ dựa, nhưng chỉ hy vọng biết được các tướng của đạo. Hỏi: Vì tôi mà nói đạo. Há đây không phải hỏi về tướng đạo hay sao? Đây là vì ông đã dựa vào hai lời nói nào không bị ngăn dứt, nên lời mà ông đã nói chỉ có thể biểu lộ rõ là ông đã ghét thuyết tốt của người khác, đồng thời yêu lối chấp giả dối của mình. Há do đó mà có thể đã

phá được Tông của ta hay sao?

Lại, ngoại đạo kia làm sao an lập ghi nhận câu hỏi? Vì họ chỉ lượm lặt lấy phần ít chánh tông, y theo ý mình, rồi tạo nên thuyết như thế mà thôi!

Nếu người kia hỏi về các hành thường, vô thường?

Thì nên ghi nhận hoàn toàn rằng: Đều là tánh vô thường. Câu hỏi có hai hướng, là thường, và vô thường. Nhưng trong ghi nhận chỉ có một hướng.

Như thế, tất cả đều nên so sánh mà biết, và như thế gọi là nên ghi nhận hoàn toàn.

Nên ghi nhận phân biệt: Nghĩa là như Phạm chí Sinh Văn hỏi Đức Thế Tôn: Bạc Kiều-đáp-ma! Con có người thân yêu đã qua đời lúc trước, nay con muốn vì họ thí cho tín thực, vậy họ có nhận được thức ăn này hay không?

Đức Thế Tôn bảo: Điều này không hoàn toàn, vì cõi có năm đường là: Nại-lạc-ca, bàng sinh, ngạ quỷ, trời, người khác nhau. Nếu người thân yêu của ông đọa trong địa ngục, thì lúc ấy chỉ nên ăn thức ăn của địa ngục. Do vậy, thức ăn mà ông đã thí cho, họ không thể thọ nhận được, nói rộng cho đến. Nếu sinh trong loài người, thì bấy giờ, họ chỉ nên ăn thức ăn trong loài người. Do vậy, thức ăn mà ông thí cho, họ cũng không thể thọ hưởng được. Tuy nhiên, có chỗ được gọi là họ ngạ quỷ, nếu người thân yêu của ông đọa trong họ ngạ quỷ kia, thì có thể thọ nhận thức ăn uống mà ông đã thí cho.

Nếu căn cứ ở Tông ta, thì đối với câu hỏi như thế, nên ghi nhận phân biệt, về lý, thật không có trái. Nhưng nếu theo tông của ông, với câu hỏi như thế, nên ghi nhận hoàn toàn, không thích ứng ghi nhận phân biệt. Nói tới, nói lui, tìm tòi, gạn hỏi, như trước đã nói.

Nên ghi nhận hỏi vặn lại: Người kia nói rằng nếu hỏi về ngã là thường, hay vô thường? thì nên hỏi vặn lại nói: Căn cứ ở ngã nào để hỏi? Nếu họ nói căn cứ vào ngã sắc, cho đến ngã thức, thì nên đáp: Là vô thường. Nếu có hỏi: Ngã có hay không thì nên hỏi vặn lại: Dựa vào ngã nào để hỏi?

Nếu họ nói: Dựa vào tùy theo một ngã trong mười hai xứ kia, để hỏi, thì nên đáp: Có. Nếu họ nói: Dựa vào khác để hỏi, thì nên đáp: Không có.

Nay, cho rằng sự hỏi vặn trong đây là phi lý. Vả lại, với câu hỏi đầu tiên: Ngã là thường hay vô thường? Nên đáp lại hoàn toàn là tánh vô thường, vì chỉ chấp có ngã ở uẩn, vì các uẩn chỉ là tánh vô thường, do

Khế kinh nói: Bí-sô phải biết, các Sa-môn, Bà-la-môn ở thế gian, các hữu chấp ngã v.v... đều tùy theo quán sát thấy tất cả, chỉ khởi ở năm thủ uẩn. Vì không có chấp nhận còn có sự ghi nhận thứ hai, nên ghi nhận hoàn toàn, không nên hỏi vặn lại. Nếu người kia đáp: Không dựa vào ngã sắc, cho đến ngã thức.

Sẽ ghi nhận như thế nào, vì lìa uẩn thì không khởi ngã kiến là câu hỏi phi lý. Sẽ ghi nhận thế nào vì không nên ghi nhận chẳng phải thường, vô thường, cũng không thể nói tánh của ngã là thường, tất nhiên vì không có chủng loại uẩn như thế, nên lìa uẩn, thì không có khởi ngã kiến. Do đó, nhất định là ghi nhận hoàn toàn.

Câu hỏi thứ hai: Ngã có hay không?

Cũng không nên vặn hỏi lại: Ông đã dựa vào ngã nào để hỏi? Vì các ngã kiến, tất nhiên chắc chắn chỉ tùy theo một xứ trong mười hai xứ, khởi, vì lìa xứ này không chấp nhận có ngã kiến, nên chỉ đáp hoàn toàn: là có. Tuy nhiên, ở đây cho phép có thể hỏi vặn lại.

Ông nhắm vào câu hỏi: Ngã có hay không? Vì để hỏi ngã thường hay vô thường?

Nếu hỏi vô thường, thì nên ghi nhận: Là có.

Ngoại đạo kia đối với thủ uẩn, vì nói tiếng ngã, nên nếu họ hỏi ngã thường, thì nên ghi nhận: Ngã không có trong các thủ uẩn, vì đều vô thường.

Với ý thú như thế, Thánh giáo đã sáng tỏ, nên thí dụ vỗ tay trong Khế kinh, nói: Bí-sô tâm, tứ ngã. Vậy ngã là gì?

Vì biết tâm của các Bí-sô kia, nên Ngài vì nêu, giải thích một cách rộng rãi mười tám xứ rồi bảo:

Này Bí-sô! Nếu các thầy cho pháp này là ngã, thì sẽ phải nói: Ngã này vô thường, không có hằng, nói rộng cho đến: Bí-sô! Ý các thầy cho mắt này là thường hay vô thường?

Đáp: Bạch Đại đức! Là tánh vô thường.

Đã là vô thường, là khổ, hay không phải khổ?

Đáp: Bạch Đại đức! Cũng là tánh khổ.

Đã vô thường, khổ, tức pháp biến đổi là có? Các Thánh đệ tử học rộng, đối với pháp này chấp có ngã và ngã sở hay không?

Bí-sô thưa: Không như vậy, bạch Đại đức!

Ý trong đây nói: Nếu chấp pháp vô thường là vô thường, thì ta nên nói: Ngã là có. Nếu chấp các pháp vô thường như mắt v.v..., cho là thường, thì ta nên nói: Ngã không có. Lại, ngoài các pháp mắt v.v... như đây, không có phần ít riêng pháp thường trụ, có thể chấp làm ngã,

nên thường ngã không có. Do đó, kinh khác cũng nói thế này: Các hành hiện có đều không, vô thường, không hằng, không trụ chẳng phải không biến đổi. Cũng lại là tánh không, vô ngã, ngã sở.

Lại, ở trước nói: Ngã vô thường, không hằng, không có thể bảo hộ, tin có pháp biến đổi.

Chỗ khác lại nói: Bí-sô! Nay ông cũng sinh, cũng già, cho đến nói rộng.

Các ý ở đây, biểu thị thường trú, ngã không. Vì vô thường chẳng phải không, nên nói rằng: Như trên, đã dẫn kinh nói. Đức Thế Tôn hỏi vặn lại Bí-sô.

Ý các thầy cho giới mắt v.v... này là vô thường, vô thường. Do ở đây vì hỏi, về sau mới ghi nhận vô thường, thường, ngã là có, là không có.

Lại, Khế kinh Diêm mạc ca, Tây nị ca v.v... cũng nói: Hỏi ngược lại các Bí-sô: Các uẩn thường, vô thường. Ghi nhận ngã là không. Lấy đây so sánh với kia. Về lý, lẽ ra như thế, nghĩa là trong đây có người hỏi thế này: Thế của ngã là có hay không? Nên hỏi vặn lại: Hỏi về ngã, vì hỏi về ngã thường, hay là ngã vô thường?

Nếu hỏi về ngã vô thường, thì nên ghi nhận: Là có. Nếu hỏi về ngã thường, thì nên ghi nhận: Là không, nên những lời nói kia đều không đúng.

Nên gác lại: Người ngoại đạo kia cho rằng, Bí-sô thưa hỏi Đức Thế Tôn: Đại đức nên nói về các kiếp quá khứ, số ấy có bao nhiêu?

Đức Phật bảo Bí-sô: Các kiếp quá khứ, số có ngần ấy, không dễ gì nói được!

Trong đây, Bí-sô vì không biết số kiếp, nên hỏi Phật. Đức Thế Tôn đáp: Số kiếp quá khứ, kia không thể biết rõ, như nên gác qua, mà vì ghi nhận riêng.

Thế nên, nói ở đây gọi là gác qua.

Trong đây, đâu có dựa vào hai lời nói không có ngăn dứt, mà ở đây ông lại thừa nhận có tướng hỏi?

Đức Thế Tôn chưa nói có gì chưa ngăn dứt gì có thể nói vì hỏi Đức Thế Tôn nói rồi đâu có ngăn dứt điều gì có thể nói là ghi nhận. Trước kia Bí-sô hỏi là do đều không biết, sau khi Đức Thế Tôn giảng nói rồi vẫn chưa thông đạt. Ở đây, đâu có hỏi gì mà ghi nhận hai tướng, và ông cũng thừa nhận thành ghi nhận hỏi ư? Và Khế kinh nói: Có bốn thứ ghi nhận câu hỏi. Nhưng Phật đã tự nói, tức do nhân này, nêu trong bốn tên, thì ba loại trước là có ghi nhận, chỉ ở thứ tư, không nói tiếng ghi nhận.

nếu vậy thì vì sao trước kia tạo ra sự hiểu biết này: Như nên gác qua mà làm ghi nhận riêng. Há là trước sau tự trái nhau lẫn nhau?

Nếu thuận theo nên gác lại, mà vì ghi nhận thì lẽ ra thừa nhận thứ tư cũng có tiếng ghi nhận.

Nếu cho rằng vì trong đây không có tướng ghi nhận nên nêu tên, không nói tiếng ghi nhận, sao lại nói: Thuận theo nên gác lại, mà làm ghi nhận riêng, nên tự trái nhau?

Lại, đối với tông người khác, không nên lập ra vấn nạn. Đã hoàn toàn không ghi nhận uẩn và hữu tình hoặc khác, hoặc một, không nên gọi là ghi nhận. Thế nên, Tông người kia rất xấu ác. Về tướng ghi nhận các câu hỏi, trước đã giải thích, có thể dựa vào đó.

