

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 14

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 6)

Lại, Kinh chủ kia, đối với trụ, dị, diệt này, sinh hoài nghi, bấy giờ, pháp này gọi là an trụ, hay gọi suy dị, hay gọi hoại diệt? Nay sẽ giải quyết.

Trong phần vị đã sinh, ba tướng trụ, dị, diệt, khởi tác dụng đều riêng, làm cho pháp, được hiện tướng, trong một lúc, đối nhau không đồng, có đủ ba nghĩa, như ở đây, sẽ giải thích chung. Vì sao trái nhau, nên Kinh chủ kia mới hoài nghi, do chưa được hợp lý?

Lại, kế trước nói, nếu thừa nhận sự sinh ở vị lai có tác dụng, làm sao thành vị lai? Nên nói: Tướng vị lai, là pháp vào lúc hiện tại, có tác dụng sinh đã chấm dứt. Làm sao thành hiện tại? Nên nói là tướng hiện tại, điều này không trái, vì đều hiện tại, vì có tác dụng.

Há là tướng sinh, khi vị lai sinh, có công năng sinh các pháp tức là tác dụng. Vì sao vừa nói tướng này chỉ là hiện tại? Tác dụng của thiên ái, chẳng phải là đối tượng nhận thức của ông. Tác dụng này là công năng, chẳng phải quan hệ tác dụng, nghĩa là pháp hữu vi, nếu có thể làm nhân dẫn nhiếp tự quả, gọi là tác dụng, nếu có thể làm duyên giúp đỡ, dắt dẫn loại khác, đó gọi là công năng, như trước đã nói. Tất cả hiện tại, đều có thể làm nhân, dẫn dắt đến tự quả, chẳng phải các hiện tại đều có công năng làm duyên giúp đỡ dắt dẫn các loại khác, nghĩa là mất trong bóng tối. Hoặc có công năng bị tổn hại: Ấy là đối với nhân thức, không thể làm duyên giúp đỡ dắt dẫn, để khởi. Nhưng vì tác dụng của nhân thức không bị hao tổn do bóng tối, nhất định có công năng làm nhân dẫn sinh mất vị lai.

Do tác dụng, công năng này có khác nhau, nhưng về quả nối tiếp nhau của đồng loại sinh, có thể lực dắt dẫn nhất định, không nhất định, gọi là tác dụng, cũng gọi là công năng. Nếu đối với quả nối tiếp nhau

của loại khác sinh, chỉ có thể làm duyên giúp đỡ, dẫn dắt khiến cho khởi, đây chẳng phải là tác dụng, mà chỉ là công năng.

Há chẳng phải luận nói: Khổ pháp trí nhãn, tướng quang minh sinh, ba pháp như thế, đều ở vị lai, có công năng khởi tác dụng.

Thiên ái, nay ông chấp văn, mê nghĩa. Tông của ta giải thích: Văn này chỉ căn cứ vào công năng của duyên gần. Giả gọi là tác dụng, do sinh ở trong duyên sinh của nhiều loại pháp, là duyên gần, vì về lý rất ráo được thành lập, nên do phần vị khác, nhân danh của tác dụng, ở trong phần vị này giả lập danh, tướng. Như thế, trụ v.v... thuận theo thích ứng, nên biết khổ nhãn, quang minh cũng có công sức vượt vượt hơn, giả lập danh này, thật ra chỉ dẫn quả mới gọi là tác dụng.

Hoặc có vấn nạn: Ở phần vị đang sinh, nếu không có sinh v.v... làm sao sinh trong lúc này có tác dụng, chẳng phải trụ, dị, diệt, ở trong phần vị này, nếu có sinh v.v... làm sao trụ v.v... không có tác dụng chỉ sinh?

Vấn nạn này không đúng, vả lại phần vị đang sinh, sinh v.v... chẳng phải không có, trụ v.v... bấy giờ vì chẳng phải hiện tại, nên công năng chưa có. Nếu trong phần vị này, chưa có sinh v.v... như nhân, quả của ông, về mặt lý, cũng không trái. Do quả trong tông của ông là phần vị sắp sinh, có thể sinh ra tánh nhân, hoặc có, hoặc không thừa nhận vì có nhân lần lượt gần gũi: Lại, Kinh chủ kia ở trong bốn tướng, thừa nhận ba tướng bác bỏ dị, nói như thế này: Lại, lẽ ra một pháp sinh rồi chưa hoại, gọi là trụ, khi trụ rồi hoại, gọi là diệt. Về lý, có thể như thế. Dị ở một pháp tiến, thoái, tìm tòi, tra gạn, về lý không nên có. Vì sao? Vì dị nghĩa là sự chuyển biến của tánh, tướng trước, sau, chẳng phải tức pháp này có thể nói pháp này của dị, nên nói tụng rằng:

*Tức trước khác không thành
Khác trước, không một pháp
Cho nên, đổi một pháp
Lập khác, trọn không thành.*

Vả lại, đã lược thành dị có tự thể riêng. Dị nối tiếp nhau sát-na đều không thành. Nay, lại đều nên tư duy, lựa chọn nghĩa này, nghĩa là thừa nhận ngoài pháp, có tự thể của tướng dị. Do đó có thể khiến cho một pháp được hiện tướng dị mà không dị. Điều này chúng ta nên suy nghĩ. Không chấp nhận ngoài pháp có thể tướng dị mà thừa nhận sự nối tiếp nhau của sát-na có dị.

Như thế nào, duyên ngoài dù không có sai khác, nhưng được có dị, Kinh chủ nên tư duy, ta nên tư duy về sau, tư duy lựa chọn xứ nghĩa,

ba đời sẽ gồm hiểu rõ. Nay, ở trong đây tức là nghĩa đang, sẽ, nên lược thành lập dụng, nhằm khiến trách sự nghi ngờ, nghĩa là từ xưa đến nay, các pháp chỉ có tự thể an trụ, dụng sai khác không có, do gặp sức duyên câu sinh của sự sinh trước, làm cho dụng khác nhau vốn không có mà khởi, tức khởi này được gọi là tác dụng hiện tại, cũng gọi công năng dẫn công năng của tự quả. Căn cứ vào công năng ấy, Đức Thế Tôn tạo ra thuyết như thế này: Vốn không, nay có, có rồi, trở lại không có. Dụng này và thể không thể nói khác, như công năng khác nhau: hay ích lợi tổn hại, với tự thể hay lãnh thọ không khác.

Lại như chấp sự khác nhau của tâm trước ở trong tâm sau, đã dẫn sinh tập khí, tâm này không thể nói khác với tâm sau. Hoặc lại như thiện có kiến, có đối, tánh nghiệp của sắc tạo dù không khác sắc, nhưng phẩm loại sắc tạo kia, về nghĩa khác nhau được thành, nên ở trong đây, các người đối pháp, ở trong dụng sai khác của tự thể pháp, lập có tên dị, chẳng phải chỉ tự thể, nghĩa là pháp hữu vi ở trong tự thể, có công năng dẫn sinh tác dụng của tự quả, gọi là trụ, tức tác dụng này suy tổn gọi là dị. Trụ này và suy yếu, không chấp nhận tự có, nên có pháp riêng khiến trụ, khiến suy yếu. Nhân của hai pháp này là tướng trụ, dị.

Đối với chánh lý ấy, sao không chịu nhận?

Ở đây, ta không thể chịu nhận: Dụng khác nhau này, lúc ở hiện tại, với tự thể của nó, vì chẳng phải tánh khác, dụng này đã khác, thể cũng nên như thế. Tại sao vừa mới nói dụng khác, chẳng phải thể khác?

Nếu chấp thể của quá khứ, vị lai là không có, đối với tông chỉ của người kia có thể có lỗi này: không thừa nhận ba đời thường có tự thể. Vì sao? Vì nếu tác dụng dứt thì chỉ bỏ pháp hiện tại, thể của pháp vẫn tồn tại.

Vì sao khiến cho thể cũng có khác? Nên nói tụng:

*Tự thể, tên có khác
Do dụng hơn, suy tổn
Làm sao đối một pháp
Lập khác trọn không thành.*

Chẳng phải phần vị đang sinh, có lập tên khác, vì tác dụng lúc ấy chưa suy tổn, tức do lý này, lập tên trụ, dị. Trụ, dị này hay suy tổn, vì dẫn đến dụng quả, nên do tác dụng của pháp lúc bị suy tổn, mới dẫn đến tự quả. Do nhân bị tổn, phần vị quả sau sinh nhân trước yếu dần, nên quả kém dần. Do nhân có dị, nên sát-na của quả này, lại do tướng dị cùng khởi làm duyên khiến cho suy tổn. Lại có thể làm duyên kém dần của quả sau.

Như thế, tất cả hữu vi sát-na, sát-na nối tiếp nhau, vì khiến cho khác với sau, nên niệm trước trước có nghĩa khác thành. Nghĩa này đã thành, lẽ ra làm so sánh, nghĩa là thấy sau cùng có khác nhau, nên các sát-na trước nhất định có khác nhau, chẳng phải như huyễn hoặc. Luận sư Thí dụ đã lập lý dị nối tiếp nhau của sát-na.

Nếu vậy, khi sự nối tiếp nhau tăng trưởng dần, thì tướng dị lẽ ra sẽ không có, vì không thấy quả, nên không có lỗi này. Tướng trụ bấy giờ, do trợ duyên ngoài với thế lực tăng cường, vì chiết phục dị.

Có sư khác nói: Tác dụng của các pháp không có khả năng trụ vượt qua một sát-na. Cho nên, hữu vi được gọi là hữu dị, chẳng xả tự tướng, mới được tên dị, cũng chẳng phải hữu vi có lỗi tánh thường. Do tự thể của pháp tánh này thường như vậy, chẳng phải tạo tác, chẳng phải chuyển biến, không thể sửa đổi, nên lửa thường dùng hơi ấm làm tự thể. Lửa hơi ấm không có thể của lửa có thể được. Nhưng tác dụng của lửa chủ yếu là nhờ vào các duyên, nên tông lập lửa làm tánh vô thường. Nếu tự thể khác, thì thành pháp khác, lẽ ra chẳng phải vô thường, vì thể không có biến đổi, nghĩa là nếu chỉ chấp đời hiện tại có, thể quá khứ vị lai không có, thì pháp của các hành, tánh chúng lẽ ra thường, vì không có đổi khác.

Không khác là sao?

Nghĩa là có và vô tánh đều được an lập, không có đổi khác, nên sư kia chỉ chấp có pháp của đời hiện tại, vì tánh sát-na, nên không thể biến đổi khác. Vị lai, quá khứ, thể của chúng đều không có.

Không có pháp, làm sao nói biến đổi khác?

Vì thế, nên không thể nói các hành vô thường, không thể nói không có biến đổi là có, có biến đổi là không, gọi là đổi khác.

Thể của hai tánh có, không chẳng thành nhau, vì thể có và không trái nhau, nên cũng chẳng phải quả khác, nhân không khác. Chẳng phải không có nhân khác, có thể có quả khác. Quả phải tùy theo nhân mới có khác.

Nếu cho tánh có là vô thường, thì về mặt lý cũng không đúng, tánh có không thể thành tánh khác, do tánh có của pháp chưa từng chẳng có, vì có và chẳng đều lập riêng. Do các hành này đổi khác, nhất định là không cho nên hữu vi đều lẽ ra thường trụ. Nếu thừa nhận quá khứ, vị lai vừa có, vừa không có. Từ chưa sinh không có, có thể sinh là có. Từ đã sinh có, có thể diệt là không. Không có của quá khứ, vị lai này và cái có của hiện tại, đều chẳng phải quyết định có thể đổi thay, xê dịch. Cái có của quá khứ, vị lai đồng với hiện tại, đối với tất cả thời gian,

thường không có xê dịch, thay đổi, do ở thể có dụng, hoặc có không, có thể nói phần vị hữu vi có khác. Cho nên, chỉ nói ba thời gian có y cứ, ở trong một pháp có thể nói có khác, vì pháp có khác, nên tướng khác có thể thành. Tướng khác đã thành, nghĩa vô thường được lập, chẳng phải như chỉ nói hiện tại có y cứ, sát-na nối tiếp nhau, khác đều chẳng phải có, như trước đã nói. Vì cho nên... lại thôi. Nếu sinh ở vị lai, pháp được sinh, tất cả pháp vị lai sao không sinh tức khác?

Vì nhân của chủ thể kia đều thường hợp, nên vấn đề này trước đây đã nói.

Trước đã nói ra sao?

Nghĩa là hoặc có pháp khi chưa đạt được, dẫn sinh dụng quả, do gặp sự giúp đỡ, dẫn dắt của duyên ngoài khi chưa được, đang được, đã được, dẫn sinh dụng quả. Đối với nói về việc của tự pháp đó, phát khởi công năng giúp đỡ dẫn dắt của duyên trong, đây gọi là tướng sinh, tức căn cứ ở nghĩa này để nói lời như thế, tụng nói:

Sinh: chủ thể, đối tượng

Không là nhân duyên, hợp.

Luận nói: chẳng phải là sự hòa hợp của nhân duyên khác, chỉ có sức của tướng sinh, chủ thể sinh, đối tượng sinh, nên các vị lai chẳng phải đều khởi tức khác tướng sinh, dù tạo ra nhân gần cùng khởi chủ thể sinh, đối tượng sinh, các pháp hữu vi, nhưng tất nhiên phải chờ đợi nhân của tự loại ở trước và sự giúp đỡ, dẫn dắt, hòa hợp của duyên ngoài khác nhau: như hạt giống, đất v.v... giúp đỡ cho mầm v.v... sinh, làm cho nảy mầm v.v....

Nếu như vậy, chúng ta chỉ nhận thấy nhân duyên có công năng sinh, không có tướng sinh riêng, có nhân duyên hợp, thì các pháp liền sinh, không có, thì không sinh, đâu cần một nhọc tướng sinh nên chỉ có sức của nhân duyên sinh.

Vấn nạn này không đúng, vì chỉ thừa nhận các pháp sinh của mọi duyên, nên lời vấn nạn này đồng nghĩa là nếu chỉ thừa nhận nhân duyên hòa hợp của các pháp vị lai mà được sinh, thì lời vấn nạn này cũng đồng với nhân duyên của pháp vị lai không có khác nhau, sao không sinh tức khác? Lại, trong nhân duyên, hễ thiếu bất cứ một thứ nào, có đủ các thứ khác, quả cũng nên sinh ra? Vả lại, như nhân căn do nghiệp trước đã dẫn dắt, dù rời đại chủng, nhưng cũng nên sinh ra. Hoặc chỉ do công sức của đại chủng, không do nghiệp trước, mà nhân căn vẫn được sinh? Hoặc các nhân căn tùy theo nghiệp dẫn, có thể sinh đại chủng, đều hợp thời, vào một lúc sinh, các pháp khác cũng khởi? Hoặc đại chủng không

có công năng đối với mắt, không thấy lia đại chủng của mắt trước kia, vì sinh riêng một mình?

Chỉ nên nhân mắt trước, mắt sau được sinh. Chấp đại chủng có thể sinh, lẽ ra thành vô dụng!

Lại, như hạt giống, duyên nước, đất v.v... khi thiếu bất cứ một duyên, nào thì mầm sẽ không mọc. Vì thế, nên biết được công sức của giống v.v... cực thành.

Đối với việc sinh mắt v.v... công sức năng sinh của đại chủng như đất v.v... chẳng phải đối tượng hiện thấy. Đã không hiện thấy công sức của đại chủng, lẽ ra không làm nhân sinh ra mắt v.v... Lại, ông đã chấp có hạt giống nghiệp chuyển biến nối tiếp nhau, thì cái gì làm chướng ngại, không thể sinh tức khắc? Tất cả nghiệp quả nếu do duyên giúp đỡ, thì chủng tử nghiệp mới có thể sinh, chỉ duyên năng sinh, đầu nhọc công hạt giống nghiệp, vì các duyên giúp đỡ, thì quả nghiệp mới sinh, nếu các duyên không có, thì quả không sinh. Đã nhờ duyên giúp đỡ mà hạt giống nghiệp chẳng phải không có. Mặc dù nhờ các duyên, nhưng đầu bác bỏ không có tướng sinh. Lại, nhận thấy ở niệm đầu tiên khi vô lậu sinh, sinh có thể làm nhân, khởi vô lậu đắc, đắc hữu tự tướng, trước đã cực thành, nên nói trừ sinh, có pháp riêng nào có công năng tạo ra đắc này. Nhân cùng khởi trước, nếu hoàn toàn không có nhân đắc, thì không nên khởi, tức là vô lậu đầu tiên, lẽ ra không nói thành.

Tướng sinh khi sinh vì cũng có riêng nhân câu sinh phải không?

Lẽ ra nói cũng có, nghĩa là trừ thể sinh, pháp của một quả khác. Làm sao diệt và diệt là nhân giúp đỡ cho sinh?

Các sư xưa đều theo cách giải thích này: Đồng một pháp quả, lần lượt làm nhân, như các đại chủng lại thuận nhau.

Lại có giải thích rằng: Các pháp hữu vi, vì tất cả đều là tánh sinh v.v... nên khi mỗi một dụng của bốn tướng như sinh v.v... lấy dụng này làm môn, dụng khác đều là sức giúp đỡ. Chứng minh cho nghĩa này, như là quán thân v.v... trong niệm trụ là tánh vô thường. Nhưng Thượng tọa bộ nói: Các hành không trụ.

Nếu hành có thể trụ, thì trải qua thời gian rất ít, vì sao không trải qua thời gian ngày, tháng, năm, kiếp trụ?

Vì kiếp trụ không có nhân khác. Lại, A-cấp-ma cũng nói: Các hành không có trụ, như Đức Thế Tôn nói: Bí-sô! Khi các hành đều sắp diệt, đã không có trụ, cũng không có diệt. Vả, thuyết kia đã nói: Nếu hành có thể trụ, trải qua thời gian rất ngắn, về lý, thì không nên chịu đựng. Thời gian rất ngắn, nghĩa là một sát-na. Nếu một sát-na không

có trụ, tức là các hành lẽ ra rốt ráo không có. Nếu cho hữu vi hoàn toàn không có trụ thì thể của đắc sẽ không có gián đoạn vì tức diệt.

Há là có thời gian của đắc thể này, nên tức gọi thời gian các hành trụ rất ngắn. Mặc dù có thời gian này, nhưng không có trụ.

Dựa vào phần vị nào nói thời gian này không có trụ, nói là khi thể của đắc hay là sau thể của đắc, chấp không có phần vị trụ, lẽ ra chỉ hai thời gian. Nếu khi thể của đắc cũng không có trụ, thì sẽ không thể vượt qua lỗi đã nói ở trước. Nếu sau khi được thể, mới nói không có trụ, vì chẳng phải đã thừa nhận, nên việc lập vấn nạn sẽ trở thành luống công.

Các ông đã nói: Khi thể của đắc, tức ta nói trụ lúc có công năng dẫn quả, chẳng phải sau khi tông của ta dẫn quả, các hành có trụ. Vì sao các ông đả phá, ngăn dứt đối với ta, khi các hành dừng lại. Như trong hành của ông có lúc có tất nhiên đợi pháp khác sinh dụng mới thành.

Như thế, lẽ ra cũng có dẫn quả, tất nhiên phải đợi pháp khác mới thành dụng dẫn. Sự chờ đợi này, nghĩa là lập dùng tên trụ, đây là tông của ta. Như thuyết của các ông, bày tỏ hùng hồn nào là những giáo lý trái nhau! Há là kinh nói các hành không có trụ? Nếu nói có trụ thì sẽ trái nhau với giáo lý này, ông chấp có trái nhau, dùng đủ tính lường, vì chẳng phải nghĩa thật. Các sư Đối pháp nói xứng lý, đâu có trái hại. Nhưng Khế kinh nói: Không có trụ, nghĩa là vì ngăn dứt thường trụ nên nói lời ấy. Kế sau lại nói: Cũng không có diệt. Lời ấy ngăn dứt sai khiến các hành đoạn diệt. Nếu lia vì ngăn dứt các hành đoạn, thì lời nói không có diệt này lại chỗ nào sai khiến. Nhưng các hành diệt chỉ có hai thứ:

1. Sinh vô gián diệt.
2. Rốt ráo đoạn diệt.

Nên vì ngăn dứt, trừ bỏ hai biên đoạn, thường. Kinh nói: Các hành không có trụ, không có diệt, chẳng phải vì ngăn dứt, sai khiến lập của các sư đối pháp làm nhân, khiến dẫn đến trụ quả. Những người có trí thỉnh làm quán đế, người nào nói trái với Chánh giáo lý nói các hành có tạm dừng lại hay là nói các hành hoàn toàn không có diệt, Ta vốn không nói các hành sinh rồi, hoàn toàn không có diệt.

Vì sao kinh nói: Khi đều sắp diệt, cũng không có diệt?

Nói không có diệt, là nghĩa không có dứt. Ý kinh này nói: Các hành sinh rồi, vô gián sẽ diệt, không có lúc nào tạm dứt, nói lời nói vô trụ, nghĩa này đã sáng tỏ. Lại nói: Không có diệt, nên thành vô dụng. Ta cũng không nói các hành sinh rồi, rốt ráo thường trụ.

Nếu vậy, vì sao nói pháp hữu vi sinh rồi có trụ?

Nói có trụ: là nghĩa tạm dừng, nghĩa là khi đang diệt, các hành tạm dừng lại, chẳng phải vào lúc đã diệt và đang sinh, có thể nói lời trụ, vì không có tác dụng, như trước đã nói: Vào lúc đang diệt, các hành mới có tác dụng dẫn sinh quả. Mặc dù tạo ra thuyết này, nhưng trụ, tất nhiên không có, vì không hề có Khế kinh nào nói có trụ, vì không hề có ngăn dứt, nên đâu nhất định nói không có. Lại, về lý, vì bị ép ngặt, nên phải tin có. Nếu không có chí giáo trụ trong chánh lý, không có bị sai trái, thì nói đâu có lỗi! Nhưng có chí giáo chứng trụ là có, như dụ vỗ tay. Trong Khế kinh nói: Bí-sô! Các hành như huyễn, như ánh lửa, tạm thời trụ, nhanh chóng lại dứt diệt.

Há do kinh này đã chứng các hành mà đối pháp đã nói có lúc tạm dừng, do đó, cũng trở thành cách giải thích của Tỳ-bà-sa.

Nói không có trụ, nghĩa là căn cứ vào sau sát-na mật ý mà nói, chẳng phải cho rằng hoàn toàn không có, nhưng Tỳ-bà-sa kia nói: Đây là tùy ý mình phân biệt, tính lưỡng, thông suốt kinh Phật. Kinh không hề nói là vì có trụ, nay cho loại người kia chưa đọc kinh này, hoặc vâng theo tình mình, bác là phi lượng. Hoặc bè nhóm cố chấp, tâm họ vẫn đục, rối loạn, dù thường mở văn ra đọc, mà không ghi nhớ. Những người tìm tòi lý, xin vì tâm, tư. Ai đối với kinh Phật, tùy ý mình chấp, vì nói các hành có tạm thời dừng lại, vì bác kinh này là phi lượng. Nhưng đáng Bạc-già-phạm, trước hết ở trong kinh, nói khi sắp diệt, các hành vô trụ, lo nghĩ đời vị lai. Sư bộ Thí dụ chấp văn kinh kia, vì bác bỏ trụ sát-na, nên lại nói, sự vỗ tay này dụ cho kinh, chỉ rõ có trụ tạm thời trong các hành. bộ Thí dụ kia không chịu nhận lời nói của đại sư này. Lại nói lời vấn nạn này: Vì sao chỉ thừa nhận căn cứ vào sau sát-na mật ý mà nói, mà không nói căn cứ sau chúng đồng phần. sát-na với chúng đồng phần này đâu có khác nhau?

Lời vấn nạn này phi lý, vì có khác nhau. Trụ trong khoảng sát-na, có nhân cùng khởi, trụ của chúng đồng phần, nhân này chẳng phải có. Cho nên, sự vấn nạn này chẳng hợp với chánh lý. Bộ Thí dụ kia lại vấn nạn: Nếu do sức trụ có thể khiến các hành dừng lại tạm thời, sao không cho trụ này làm cho các hữu vi trải qua ngàn câu chi trụ lượng sát-na? Vì sao nhân của một niệm các hành dừng lại, chẳng phải khiến dừng lại hằng ngàn niệm câu chi.

Việc này cũng phi lý, vì lia nhân của chủ thể sinh, bộ Thí dụ kia cũng không thừa nhận sự sinh của các hành.

Vì sao sinh nhân của một niệm các hành chẳng phải tức khiến sinh ngàn câu chi niệm?

Đạo lý như thế, tiến thoái lẽ ra đồng. Lại Khế kinh nói: Nên biết, sinh, trụ của lạc thọ đều lạc.

Lại có kinh nói: Nên biết, sắc v.v... có sinh, có trụ. Nếu cho rằng kinh này căn cứ vào sự nối tiếp nhau để nói, thì sẽ không hợp với chánh lý, vì nghĩa không thành. Nghĩa là nếu không thừa nhận sát-na có trụ, làm sao nghĩa trụ nối tiếp nhau được thành. Sự nối tiếp nhau sẽ căn cứ vào sát-na thành, nên tướng trụ như thế, về lý giáo cực thành. Tuy nhiên, Sư Thí dụ cố chấp nói chẳng có, không biết, đối với trụ, đã từng kết oán nào? Lý đó hiển nhiên mà không chịu nhận!”

Có vấn nạn khác: Nếu tướng vô thường là tánh vô thường, có riêng tự thể, thì sao không là khổ, có riêng tướng khổ? So sánh vấn nạn như đây, lý đó không thành. Nếu nói tánh vô thường, do tướng vô thường có, thì sao lại căn cứ vào thuyết này mà lập vấn nạn: Tánh khổ lẽ ra cũng do tướng khổ có. Nhưng tánh của pháp hữu vi là vô thường, chủ yếu là đợi duyên sinh làm duyên, nên khởi. Tánh khổ như thế, nếu lại còn có tướng khổ làm duyên, thì tướng khổ này lại có dụng gì? Nên đã so sánh vấn nạn, lý ấy không thành.

Do đó, đã ngăn dứt vấn nạn không, vô ngã. Lại, tức tướng vô thường, cũng là tướng khổ, vì thể vô thường, nên khổ, vì kinh đã nói. Lại, sư Thí dụ kia lẽ ra cũng gặp vấn nạn như thế. Nếu pháp đã sinh, có riêng duyên sinh, mới được sinh, thì phải thừa nhận pháp khổ đợi riêng duyên khổ, mới được thành khổ. Hoặc pháp đã sinh, nên là duyên sinh, tự nhiên mà sinh, giống như khổ v.v... Lại như trước đã nói.

Trước đã nói là sao?

Như có trong hành của ông, có thời gian: Thì đợi pháp khác sinh tác dụng mới thành.

Như thế, vì tất cả thời gian của tông ta có, nên tánh có của pháp không đợi nhân duyên. Khổ, vô ngã v.v... lẽ ra như tánh có, diệt, lẽ ra như sinh, vì chủ yếu là đợi pháp khác, nên biết có riêng nhân trong có công năng diệt, là pháp đã diệt, gọi là tướng vô thường. Nếu cho các hành không có nhân diệt riêng, thì sinh cũng nên như vậy, không đợi nhân có. Hai sinh diệt này cùng với thể đều có pháp khác, hoặc nên nói có hai sở nhân sai khác.

Nếu nói hai pháp này cũng có khác nhau, nghĩa là các hành sinh, hẳn phải đợi nhân, nên có sự khác nhau chậm, mau khi hiện thấy sinh.

Nếu các hành diệt, cũng chờ đợi nhân, nghĩa là lẽ ra cũng lúc diệt chậm, mau có khác.

Nếu diệt như lúc sinh có nhanh, chậm thì sẽ trái với tông sát-na

diệt của các hành, nên biết không có nhân, tự nhiên mà diệt, không có lỗi này. Vì nhân của diệt và hành, tất nhiên đều cùng có, nên thời gian không có khác nhau. Sinh nhân và hành hoặc cùng có, không cùng có, mặc dù thời gian cách vượt, nhưng vì cũng làm nhân, nên khi các hành sinh, có thể có nhanh, chậm. Nếu các hành diệt, không do nhân, thì khi đang sinh, lẽ ra tức diệt hoại, hoặc lẽ ra sự hoại diệt của phần vị sau cũng không có, vì ông đã thừa nhận trước, sau đồng với không có nhân.

Nếu cho rằng các hành của phần vị này chưa sinh, đâu được vấn nạn khiến cho tức có diệt, đây phải thừa nhận sinh làm nhân của diệt, phải thấy có sinh, mới có diệt. Đã thừa nhận các hành diệt, thì phải chờ đợi sinh, sao có thể nói không có nhân mà diệt?

Lại do chí giáo chứng minh diệt có nhân, như Khế kinh nói: Vì pháp này diệt, nên pháp kia cũng diệt.

Lại nói vì tất cả có nhân như thế, nên biết các hành do nhân nên diệt.

Lại, các tướng hữu vi đều lần lượt làm nhân, tất nhiên do có sinh, mới có thể diệt, phải có pháp diệt, mới có thể sinh, tất nhiên, do có trụ, mới có dị, phải do có dị, trụ mới có thể đời đời.

Lại có lời vấn nạn: Vì nhân của trụ không có, nên pháp tự nhiên diệt, đâu có dùng nhân của diệt?

Lời vấn nạn này phi lý, vì luận giả chỉ nói sự sinh trước làm nhân. Khi nhân đang có, chưa có chỗ khởi. Luận giả kia chấp thể ở vị lai là không có, nên phần vị sinh của quả sau, nhân trước đã không có. Mặc dù không có nhân của trụ, đâu trở ngại có trụ, nên thuyết luận giả kia đã nói, chẳng phải không có nhân của diệt. Lại, trước đã nói tướng trụ làm nhân, các hành sinh rồi, trụ trong khoảng khắc sát-na, sao lại nói trụ không có nhân?

Nếu cho rằng các hành sau một sát-na, phải là không có, nên tự nhiên diệt, nghĩa là nếu không có tướng diệt, thì cái gì sai khiến hành kia không có, khiến sinh rồi diệt? Vì đều do tướng diệt, nên lia hữu vi, có tự thể của tướng diệt. Lại, không nên chấp thể của tướng diệt không có, như trước đã dẫn thuyết trong Khế kinh nói: Khởi của hữu vi cũng có thể biết rõ, vì tận và trụ, dị cũng có thể biết, nên chẳng phải đối với pháp không có, quán biết rõ, các pháp có thể nhận biết rõ, là tên gọi hữu dị. Lại, như phải có sự khác nhau của năng sinh, khiến pháp được sinh, đến vị trí đã sinh.

Như thế, phải có sự khác nhau của chủ thể diệt, làm cho pháp đối

tượng được diệt đến vị trí đã diệt, cho nên diệt như sinh có lập nghĩa riêng.

Lại, Thượng tọa bộ kia nói như thế này: Như dù có tánh riêng, một tánh dài, tánh ngắn, tánh hợp, ly v.v... vì đối tượng chờ đợi của các tánh kia mà cũng được thành. Có một pháp dài, ngắn, hợp, ly v.v... trụ v.v... cũng như thế, không có đối tượng chờ đợi riêng. Thuyết này trở thành trái với lỗi của tông mình. Tông kia tự thừa nhận có một pháp dài, ngắn, hợp, ly v.v... vì chờ đợi pháp khác thành, nên tông kia chấp các pháp dựa vào có nhân duyên xưa không, nay có. Các pháp có chờ đợi. Pháp khác có tánh, chẳng phải không có đối tượng chờ đợi. Các hành của tông ông xưa không, nay có. Tánh có như sinh đợi có mới lập. Phái Đối pháp nói: Tánh có của các pháp, tất cả thời gian có, vì không đợi nhân duyên, nên lời mà thuyết kia đã nói, tự trái với nghĩa của tông, ngăn dứt đồng loại khác, vì một phương này thành, nên cũng chờ đợi một nghĩa khác thành lập dài, ngắn, lần lượt chờ đợi nhau mà thành. Hoặc vì chờ đợi cực vi được an bày mà lập, nên chẳng phải tự có, phải đợi pháp khác thành, hợp với ly cũng chờ đợi vật thể riêng. Cho nên, tất cả đều có đối tượng chờ đợi, chẳng phải không có chờ đợi, mà có thể lập danh ngôn. Lại, sinh nhân của pháp lẽ ra cũng do sự so sánh này, bị ngăn dứt, loại trừ, như tánh có v.v... không có chờ đợi mà thành, sinh lẽ ra cũng như thế. Nhưng vì không có việc này, nên phần vị của các hữu vi khác nhau, nên tất cả đều chờ đợi nhân duyên khác thành, chẳng phải tự nhiên có, nên mỗi sát-na của tướng hữu vi đều là nghĩa có thật riêng cực thành lập.

Sư của bộ Thí dụ đã lập. Giả có các tướng hữu vi sinh v.v... nối tiếp nhau, không hợp với chánh lý, trái với Khế kinh, chỉ tông của ta vì phù hợp với kinh, thuận với lý, cho nên người có trí nên siêng năng tu học.

Đã phân biệt rộng các tướng hữu vi. Loại danh, thân v.v... nghĩa ấy thế nào? Tụng nói:

Cái gọi là danh, thân

Nói chung tướng chương chữ.

Luận nói: Đẳng, là đẳng thủ, cú thân, văn thân, danh cú văn thân, vì bản luận này nói. Các tướng, nói chung tức là danh thân, các chương nói chung tức là thân, các chữ nói chung tức là văn thân.

Nói nói chung: là nghĩa tập hợp. Trong nghĩa tập hợp, nói ốt, vì ngăn dứt giới. Tướng, nghĩa là đối với pháp, phân biệt chấp mắc, và được an lập chung. Chữ phát sinh ra tướng, tức là như mắt, tai, bình, áo

v.v... như thế tướng thân tức là danh thân, nghĩa là mắt, tai v.v... chương, nghĩa là nói về chương.

Thế luận đã giải thích: Là nói về vô tận, là chương mang theo sự khác nhau, có thể nói rất ráo về nghĩa muốn nói tức là phước chiêu cảm dị thực v.v... vui.

Chương thân như thế, tức là cú thân, nghĩa là như có thuyết:

*Phước vời dị thực vui
Mong muốn đều như ý
Nhanh chóng chứng thứ nhất
Niết-bàn vắng lặng hẳn.*

Cú v.v... như thế, chữ nghĩa là chữ suy, a, nhất y v.v... Thân chữ như thế, tức là văn thân, nghĩa là ca-khư-già v.v...

Có sư khác nói: Trong luận này nói: Thế nào là nhiều danh thân, nghĩa là dang, danh, sự v.v... chẳng phải luận sư kia muốn nói danh v.v... là tướng có thật, mà dựa vào sự giả hợp để phát ra đầu mỗi câu hỏi.

Cho nên sư kia hỏi về nhiều danh thân v.v... nghĩa là quyết định nên hỏi thật tướng của thể như danh v.v... tư duy lựa chọn trong thật tướng thể của danh v.v... đâu câu tìm tòi, gạn hỏi, giả hợp danh v.v... Lại, sự khác nhau của ba tướng danh v.v... nghĩa là âm thanh được thể hiện, có thể biểu thị ở nghĩa, đã lập chung làm định lượng của chủ thể nêu giảng, hiển thị rõ sự giải thích, nơi ý lạc phát sinh, có thể biểu hiện đối tượng nhận thức, tự thể, cảnh giới, giống như tiếng vang, bóng hình, tướng này là danh. Nếu khả năng nói, phân tích trong cảnh nơi đối tượng nhận thức. Môn nghĩa rộng, lược, tướng này là cú (câu).

Đối với chủ thể thuyết, phần vị đã diệt của tiếng, cũng khiến buộc niệm, gìn giữ khiến không mê lầm, truyền đi gửi chỗ khác, tướng này là văn. Danh trong đây, nghĩa là tùy theo về tới chỗ, tới chỗ về của tiếng nói như như.

Như thế, như thế danh ở trong tự tánh, đều theo đuổi, kêu gọi tự tánh kia. Câu, nghĩa là khả năng nói về nghĩa đã nói, nghĩa là chủ thể nói, phân tích về môn nghĩa khác nhau. Văn, nghĩa là công năng có đối tượng bày tỏ. Dựa vào đối tượng này, do đối tượng này, mà công năng kia được tỏ bày, nên đối tượng này tức là chữ, nghĩa là khiến gom buộc sự nghĩ nhớ không để quên mất. Hoặc do đối tượng gìn giữ làm cho không có ngờ vực mê lầm, hoặc công năng giữ gìn kia, truyền đi, ký thác ở nơi khác.

Có thuyết nói: Như tướng cảnh phương tiện của người tinh lự, với cảnh được biết rõ trong tinh lự, mà làm thêm thang. Văn đối với danh,

cú và nghĩa cũng thế.

Có sư khác nói: Chữ trung, nhất v.v... có thể phô bày danh, cú, nên gọi là văn, tức các chữ này, hoặc riêng, hoặc chung, vì công năng giảng giải tự tánh nên nói là danh, tức danh này hòa hợp, có thể giải thích rõ ràng môn nghĩa sai khác, nói tên là cú.

Ba thứ như thế, thể của chúng lẽ ra thành một. Lại, lẽ ra chẳng phải thật, nên không thể nương tựa.

Lại có sư khác nói: Một xứ biểu lộ rõ ba tướng, nghĩa là như nói: Muốn ta biết gốc của ông, các chữ trong đây đều nói là văn. Muốn: Là danh, nói chung là câu, tức là nói chung danh cú văn thân. Cách giải thích này cũng không khỏi lỗi đã nói ở trước.

Cho nên, đầu tiên đã nói ba tướng như danh v.v... là tốt, vì có thể nghiên cứu, tìm tòi, Há là bốn uẩn Vô sắc: Thọ tướng hành thức ở trong kinh, nói chung là danh. Luận này cũng nói: Thân nghiệp, ngữ nghiệp thuộc về pháp xứ là thuộc về sắc, ngoài sắc đó, pháp xứ đều thuộc về danh.

Trong đây, vì sao nói danh?

Chỉ lấy tâm bất tương ưng hành uẩn làm tánh. Khế kinh, luận này đều thâm nhiếp chung tất cả pháp môn, lược làm hai thứ: Sắc làm thể, nói chung là sắc, ngoài sắc đó chẳng phải sắc, nói chung là danh. Vì thâm nhiếp ở danh trong nhóm chẳng phải sắc, nên chung theo riêng gọi, nên gọi là danh. Nay, danh trong đây, chỉ căn cứ nghĩa đối tượng giảng nói của chủ thể làm sáng tỏ. Cho nên, chỉ dùng tâm bất tương ưng hành uẩn làm tánh.

Về nghĩa có thể nói hay không thể nói?

Như thật nên nói, về nghĩa không thể nói.

Nếu vậy, vì sao nhân lời nói voi v.v... hiểu nghĩa voi v.v... chẳng phải sự hiểu biết điên đảo. Lại, lẽ ra trái kinh, ta sẽ vì ông lược nói pháp yếu, có nghĩa, có văn, không có lỗi này.

Vì giả lập danh, nghĩa là người kiếp sơ đối với các thứ nghĩa, lập chung các thứ tướng danh khác nhau. Do tương truyền này, đối với các danh, tướng, hiểu không có điên đảo. Lại như có thuyết nói: Ngữ có công năng phát ra danh, danh hay làm sáng tỏ nghĩa. Nhưng Khế kinh nói: Nghĩa văn khéo, léo không hề có thuyết có nghĩa, có văn. Giả thuyết thừa nhận như đây cũng không có lỗi. Lời nói của Phật đây đủ văn nghĩa, nghĩa là giáo pháp của Đức Thế Tôn có công năng chánh hiển rõ vô lượng môn nghĩa, lời văn, viên mãn, vì không có thiếu sót, nên tạo ra thuyết này: Lại, các pháp ba đời đều có danh của ba đời,

nghĩa là pháp quá khứ, chư Phật quá khứ, lấy tên quá khứ, từng đã chỉ rõ, chư Phật vị lai dùng tên vị lai, sẽ lại thị hiện rõ, chư Phật, hiện tại dùng danh hiện tại. Nay, đang chỉ rõ vị lai, hiện tại như chỗ ứng hợp phải biết.

Lại, trong các pháp không có vô danh: Nếu có lẽ ra thành lỗi mà không biết lỗi, nên Đức Bạc-già-phạm nói như thế này:

*Danh chiếu sáng tất cả
Không có lỗi về danh
Cho nên gọi một pháp
Đều thuộc hành tự tại.*

Có sư khác nói: Nghĩa ít, danh nhiều, vì ở trong một nghĩa có nhiều danh.

Có sư khác lại nói: Danh ít, nghĩa nhiều. Danh chỉ thuộc về phần ít của một giới, nghĩa thì gồm nhiếp đủ mười tám giới.

Lại có thuyết nói: Lẫn nhau có ít, nhiều, nghĩa là căn cứ giới thâu nhiếp thì nghĩa nhiều, danh ít. Nếu căn cứ ở lập giáo, thì nghĩa ít danh nhiều. Nghĩa là Phật, Đức Thế Tôn vì ở mỗi pháp, thuận theo nghĩa, lập ra vô biên danh, như danh tham, danh ái, danh lửa, danh rấn, danh mạn, danh khát, danh lười, danh độc, danh sôi, danh sông, danh tu, danh rộng danh kim, chỉ v.v...

Tất cả, như thế, trong đây, Kinh chủ nói rằng: Há là ba tướng này lấy ngữ làm tánh, nên dùng tiếng làm thể.

Thuộc về tự tánh của sắc, vì sao nói là tâm bất tương ưng hành?

Lời vấn nạn này phi lý. Vì sao? Do giáo và lý. Vì biết có riêng, nên giáo, là kinh nói: Sức ngữ, sức văn, nếu văn tức ngữ, thì nói riêng là gì?

Lại nói: Nên gìn giữ văn, cú chánh pháp. Lại nói: Dựa vào nghĩa, không dựa vào văn.

Lại nói: Nhân của Già-tha, nghĩa là văn tự của Xiển-đà. Xiển-đà nghĩa là tạo ra lượng phần tụng, ngữ là thể. Lại Khế kinh nói: Biết pháp, biết nghĩa. Pháp, nghĩa là danh v.v... nghĩa, nghĩa là đối tượng được giải thích. Lại, Khế kinh nói: Nghĩa văn khéo léo hay họ. Lại nói: Nên dùng câu văn của thuyết thiện để đọc tụng chánh pháp, câu văn của thuyết ác để đọc tụng nghĩa của chánh pháp, tức khó hiểu.

Lại nói Như lai đạt được danh cú, văn thân ít có. Lại, nói văn cú thẳng, giải kia rất là ít có, do những giáo này chứng biết có riêng chủ thể giải thích, các nghĩa, danh cú, văn thân cũng như ngữ, tiếng, thật mà chẳng phải giả. Về lý, nghĩa là hiện thấy. Có khi được tiếng mà không

được chữ. Có lúc được chữ mà không được tiếng, nên biết thể riêng. Có khi được tiếng, không được chữ, nghĩa là dù nghe tiếng, nhưng không hiểu rõ nghĩa, hiện thấy có người nghe thô ngữ của người khác, mà lại thẳm vấn: Ông nói gì?

Nghe tiếng nói này, không hiểu rõ nghĩa, nghĩa là do chưa thấu suốt văn đã phát khởi.

Vì sao lại chấp văn không khác với tiếng?

Có khi được chữ, không được tiếng, nghĩa là không nghe tiếng mà hiểu rõ nghĩa. Hiện thấy có người không nghe tiếng nói của người khác, nhìn môi mấp máy v.v... biết ngay họ nói gì. Đây là người không nghe tiếng, mà hiểu được nghĩa đều do họ thông suốt văn phát ra. Do lý này, chúng tỏ văn, tất nhiên khác với tiếng.

Lại thấy thế gian giấu tiếng tụng chú, nên biết chữ chú khác với tiếng chú.

Lại thấy thế gian có hai luận giả. Ngôn âm tương tự: Một thua, một thắng. Nhân hơn, thua này, tất nhiên khác với tiếng có. Lại, hai vô ngại giải: là Pháp và từ, vì cảnh giới riêng, nên biết chữ lia tiếng. Cho nên, tiếng, nghĩa là chỉ tướng của tiếng nói này không có khác nhau, trong đó cong vạy, tất nhiên, dựa vào Ca-giá Tra-đa-ba v.v... phải do ngữ, tiếng, phát khởi các chữ. Các chữ trước, sau hòa hợp sinh danh. Danh này đã sinh, thì làm rõ nghĩa. Do đó lần lượt nói lên lời này: Lời nói hay phát ra danh, danh hay làm rõ nghĩa, nên danh khác với tiếng, lý đó cực thành. Nên biết, tiếng trong đây là chủ thể nói. Văn là đối tượng nói, nghĩa đều chẳng phải hai.

Như thế, vì không có rối loạn được kiến lập. Trong đây, Kinh chủ lại nói thế này: Chẳng phải chỉ âm thanh đều gọi là nói, mà chủ yếu là do nói này, nên về nghĩa có thể biết rõ, âm thanh như thế, mới gọi là ngữ.

Nói chủ thể thuyết, là trong các nghĩa đã lập chung làm lượng định của năng thuyên. Nếu cú nghĩa này do danh có thể sáng tỏ thì chỉ do âm thanh làm rõ dụng (đã nói) đâu cần chấp thêm có riêng danh thật và những gì gọi là lượng định của năng giải thuyên?

Há lập chung tướng, danh ở nghĩa?

Đây là nói lượng định của năng thuyên. Nói năng thuyên, nghĩa là trong các nghĩa, trước an lập chung các chữ như thế, nhất định có thể lần lượt giải thích nghĩa như thế. Vì an lập chung chữ như thế, nên nhân chữ như thế, phát ra danh như thế. Danh này tức là lượng định của năng thuyên. Các thì thuyết khi sắp phát ra tiếng nói, thì trước phải tư

duy về lượng định như thế. Do tiếng nói này của mình, hoặc khi tiếng nói của người khác, đối với nghĩa đã sáng tỏ, đều có thể hiểu rõ, nên chẳng phải chỉ tiếng tức có thể làm rõ nghĩa, chủ yếu là tiếng nói phát ra chữ, chữ lại phát ra danh, danh là chủ thể giải thích, về nghĩa muốn nói, như lời nói phát ra chữ, chữ lại phát ra danh. Như thế, nên tư duy, phát ra câu đạo lý. Trong đây, Kinh chủ lại nói: Lại, chưa hiểu rõ danh này như thế nào do tiếng nói phát ra, do tiếng nói làm rõ, hay do tiếng nói sinh? Nếu do tiếng nói sinh, vì tánh của tiếng nói, tiếng lẽ ra tất cả đều có thể sinh danh. Nếu cho rằng sinh ra danh, tiếng có khác nhau, thì tiếng này đủ rõ nghĩa, đâu chờ đợi danh riêng nếu do tiếng nói làm rõ danh, vì tánh của tiếng nói, thì tiếng lẽ ra tất cả đều có thể làm rõ danh, nếu vì rõ danh mà tiếng có sai khác, tiếng này đủ làm rõ nghĩa, đâu cần đợi danh riêng? Chấp tiếng, chủ thể giải thích. Vấn nạn này cũng đồng, nghĩa là nếu thể của tiếng, tức có thể làm rõ nghĩa, thì tất cả tiếng đều có thể làm rõ.

Nếu cho rằng tiếng hay làm rõ có khác nhau, thì sự khác nhau như thế, lẽ ra tức là danh, nên sự tìm tòi, tra gạn, chưa là quá khó. Nhưng chủ thể giảng nói, vì từ chỗ ưa thích danh, trước chất chứa ở tâm, mới lại tư duy, so lường, ta sẽ phát khởi lời nói như thế, vì người khác mà nói nghĩa như thế, như thế. Do vậy, sau này, theo sự tư duy phát ra tiếng nói, nhân tiếng nói phát ra chữ, chữ lại phát ra danh, danh mới làm rõ nghĩa.

Do dựa vào lần lượt như thế các thuyết về môn, lý dùng tiếng nói phát ra danh, danh làm rõ nghĩa. An lập như thế, lý ấy tất nhiên.

Nếu không dùng danh chứa đựng trong tâm trước, ví như có hoàn toàn phát ra tiếng nói mà không có biểu hiện giải thích quyết định, cũng không khiến người khác nảy sinh hiểu biết đối với nghĩa. Lại Kinh chủ nói: Hoặc chỉ nên chấp có thể văn riêng, tức tập hợp chung, đây là gọi thân danh v.v... Lại chấp có pháp khác, ấy là không có tác dụng.

Cách giải thích này cũng phi lý, vì không có các hành văn nào chuyển biến cùng lúc.

Do lý tập hợp chung này không thành, nên chẳng phải mỗi văn đều không biểu thị nghĩa. Hoặc như cây v.v... do đại tạo hợp thành, chẳng phải không duyên đại tạo này mà sinh riêng bóng, bóng do giả phát ra, mà thể chẳng phải giả.

Các văn như thế, lẽ ra cũng nhóm hợp chung, sinh riêng danh, câu, mà danh câu kia dù do giả phát, nhưng thể của chúng chẳng phải giả. Đây là khéo nói, về lý cực thành.

Nếu như vậy, tất cả pháp giả đều có thể an lập: Vì tánh có thật, sẽ không có lỗi như thế. Vì sao? Vì ở trong một chữ cũng có danh, không có pháp giả có, vì quấy một thật thành, nên giả và danh nghĩa không giống nhau. Đã ở một chữ cũng được có danh, đâu biết danh này lia chữ mà có. Một chữ như thế, như chữ không có nghĩa, sẽ không có đối tượng giải thích. Dựa vào giải thích này làm duyên, có danh riêng khởi, mới có công năng biểu thị nghĩa, nhưng rất gần, tướng riêng khó biết, như hai màu ánh sáng trên vách, rất khó phân biệt.

Nếu thừa nhận tức tiếng có công năng biểu thị nghĩa, thì sẽ không có danh v.v... riêng, điều này có lỗi gì?

Trái lại pháp tướng, há chẳng phải lỗi ư? không có âm thanh, chỉ ý có thể được. Vì chữ v.v... không như vậy, nên thể không đồng. Tuy nhiên, có âm thanh mặc dù do lập chung kết ước mà phát, có tác ý nghe, nhưng chỉ hiểu rõ tiếng, về nghĩa không hiểu rõ. Nghĩa kia, về sau, nhân tiếng này lại được biết rõ, chẳng phải trước kia đã hiểu rõ tiếng, không hiểu rõ nghĩa, về sau, chỉ nhân tiếng này, ấy là có thể hiểu rõ nghĩa, nên biết lia tướng có danh riêng v.v... Ý trước chưa đắc, không hiểu rõ đối tượng giải thích, ý sau khi đắc, mới có thể hiểu rõ nghĩa.

Nếu cho rằng không như thế, thì ý sau trở lại, vì được sự khác nhau của tiếng, có thể hiểu rõ nghĩa. Sự khác nhau của tiếng này chẳng khác đối với tiếng.

Cách giải thích này cũng không đúng, vì khả năng giải thích khế ước, tức sự khác nhau của tiếng, về lý không thành. Nếu đã lập chung khế ước của khả năng giải thích, tức sự khác nhau của tiếng, thì nên như sự khác nhau của sắc, không lập chung khế ước, cũng có thể biết rõ, chẳng phải sự khác nhau của hai màu sắc xanh, vàng, phải lập chung khế ước, rồi mới biết rõ. Mặc dù trong hai sắc, trước kia đã không lập chung khế ước khác nhau, mà tướng khác nhau của màu xanh, vàng kia, chẳng phải khác với sắc, nên nhãn thức được rồi, ý thức có thể thuận theo phân biệt biết sự khác nhau của sắc đây và kia.

Lại, về lý, không hợp, vì trên khế ước, lại tạo ra khế ước, vì thế không nên nói khế ước của khả năng giải thích. Mặc dù không khác với tiếng mà trước không lập chung khế ước. Mặc dù lại được tiếng mà lại đợi pháp khác, lập khế ước, nên chưa thể biết rõ tiếng này so với tiếng khác có tướng khác nhau.

Lại, nếu khế ước đã lập, tức sự khác nhau của tiếng, nghĩa là đối với tiếng có nghĩa và tiếng không có nghĩa đã có sự khác nhau. Mặc dù trước, chưa lập chung khế ước khác nhau, lẽ ra cũng biết rõ, nghĩa là

đối với một tiếng có sự khác nhau này, ở trên tiếng khác, sự khác nhau này không có. Trước lập chung kế ước khác nhau, lúc được hai thứ tiếng, dù không rõ nghĩa, nhưng lẽ ra như sự khác nhau của hai sắc kia, tức công năng thấu đạt tướng mạo khác nhau: tiếng của kế ước, tiếng không có kế ước. Cho nên, biết có riêng danh cú, văn thân, duyên, tiếng mà sinh, có thể hiểu rõ nghĩa. Nhưng Thượng tọa bộ kia, đối với vấn đề này, lại nói: Ý nghiệp là trước, sinh ra phần vị tiếng, an bày các chữ, quyết định sự khác nhau, để thành danh v.v... Danh này ngoài tiếng có tự tánh riêng. Về lý không thể được. Như thế, lẽ ra cũng do lý, giáo trước làm rõ ý để Thượng tọa bộ kia có lời nói, không có thật, chẳng phải chỉ do lời lẽ hư cấu, chủ thể lập, tức tiếng là thể của danh v.v....

Nếu chỉ do lời hư cấu kia, chủ thể lập tức tiếng là danh v.v... cũng nên có thể lập được tất cả cực thành, và có riêng pháp thể hay là không có “thể” riêng? Nghĩa là tức tánh ẩm ướt, chứa nhóm, ngưng kết, gọi là tánh cứng, tức tánh cứng ấy lìa tan, chảy ra, gọi là tánh ẩm ướt, tức tánh ướt, cứng, lìa trái với lạnh, gọi là tánh ấm, tức ba tánh trên, khi chuyển biến nhẹ nhàng, gọi là tánh lay động. Cõi Sắc, đối tượng nhận thức của nhãn thức, tức là thuộc về xứ hương, tức các đại chủng, có thể có sở duyên, gọi là tâm, tâm sở. Tất cả như thế đều nên được thành.

Lại, vì hiện đang dao động các tướng như xúc hương v.v..., cũng có thể hiểu rõ nghĩa, nên không cần lập danh cú, văn, thân, tức tiếng làm thể. Cho nên, đối với những lời ta nói rời bỏ tiếng, có ba danh v.v... có thể làm sáng tỏ nghĩa lý.

Nếu có thể làm rõ một phần ít như thật, thì chẳng phải ta cần nên thu thập, chẳng phải chỉ do lời nói hư cấu kia, có thể làm nghiêng động nghĩa thật.

Lại, người kia dù thuyết như lời Đức Thế Tôn nói, nhân nơi tâm tứ có ngữ ngôn thuyết, chẳng phải không nhân nơi tâm tứ, có ngữ ngôn thuyết, nghĩa là do tiếng phát ra tiếng, nên ba thứ như danh v.v... không có tự thể riêng. Cách giải thích này cũng không có lỗi, vì như bố thí v.v... nghĩa là như kinh nói: Xả thí được vui. Cách giải thích này cũng nên như thế. Nhân nơi tiếng gọi là tiếng nói. Lại như nhân xúc v.v... cũng gọi là xúc v.v... Lại, người kia dù nói nhưng chẳng phải cái biết chung của thế gian, danh cú, văn thân là tâm bất tương ưng hành. ta sẽ đối với người kia, mà phát ra lời nói. Đã không biết chung, thì tiếng nói sẽ nhờ đâu mà phát? Lập luận này cũng phi lý, vì dù thế gian không có công sức phân biệt, nhưng vì năng duyên, như thế gian nói: Mang cỏ đốt làm bùn cháy lây. Người kia dù không thấu suốt mà là năng duyên,

tiếng nói này lẽ ra cũng như thế.

Lại như dùng mắt hiện thấy ánh sáng mà nói: Nay ta thấy sắc không rõ. Lại tạo ra nhân hai tay vỗ đập vào nhau phát ra tiếng, mà nói là làm ra tiếng, không nói tạo ra sự vỗ đập.

Lại người vô trí, chỉ nói thế này: Nhân từ bỏ dục, từ bỏ ấy là như, nhưng thật nghĩa: nhân từ bỏ, dục sinh, ấy là con đường như, chủ thể phát tâm gió, tâm lại phát gió, gió mới từ bỏ.

Như thế, chẳng phải không có giác liễu (phân biệt nhận biết) danh v.v... khả năng hiểu rõ nghĩa, chỉ do tướng giác danh v.v... vi tế, nên không thể biết. Mặc dù tâm bất định, không thể phân biệt: Đây là giác của thanh, đây là giác của danh v.v... đây là giác của nghĩa, mà nghĩa thật chẳng phải không có, nên ở vào lúc xem xét để, quán sát tướng khác nhau của các pháp. Tâm thô của thế gian đã khởi nói năng, chưa đủ làm chứng. Vả lại, các thế gian sanh với cảnh giới được vận hành do tuệ tự giác, cũng không thể biết, nên Phật Đức Thế Tôn giảng nói như thật có các chấp Ngã v.v... quán sát thấy tất cả chỉ ở năm thủ uẩn khởi.

Như thế, thế gian đối với các sự thô thiển, nếu không nghe nói, thì còn chưa thể hiểu rõ, huống chi danh cú, văn thân, thuộc về tâm bất tương ưng hành vi tế, sâu xa, không nhân chỉ bày mà có thể hiểu rõ, nên thuyết kia nói, nhất định là phi lý. Lại, kinh nói: Tiếng của các sát-na không thể nhóm họp, cũng không có một pháp nào được từng phần sinh dần, làm sao danh sinh ra có thể do tiếng nói phát ra? Lại, tự giải thích: Làm sao chờ đợi các sát-na biểu hiện quá khứ, sát-na biểu hiện sau cùng, có thể sinh vô biểu? Lại, tự vấn nạn: Nếu vậy, tiếng phần vị sau cùng, là sinh danh, chỉ nghe tiếng sau cùng, lẽ ra có thể hiểu rõ nghĩa?

Nếu tạo ra chấp này thì tiếng nói có thể sinh văn, văn lại sinh danh, danh mới biểu thị nghĩa. Vấn nạn lỗi này trong đây, lẽ ra đồng với thuyết trước, vì văn của các niệm không thể nhóm họp, tiếng nói chỉ rõ lỗi của danh, nên so sánh như sinh.

Lại, văn do tiếng nói, hoặc làm sáng tỏ, hoặc sinh căn cứ tiếng nói ở danh, đều không đúng!

Vấn nạn này trái, hại tông mà họ đã bám thọ.

Thuyết kia nói quá khứ, vị lai đều không có tự thể. Niệm trước, sau của tiếng, không thể sinh tức khắc, làm sao thành văn, thành danh, thành câu. Nếu niệm trước, giúp nhau chuyển chuyển, thì sát-na sau cùng, thành văn, danh cú, chỉ nghe sau cùng, lẽ ra hiểu rõ nghĩa thành. Lại, không giúp nhau, vì khứ lai không có. Đã thường một niệm, làm sao giúp nhau đã không giúp nhau thì trước, sau tương tự, sau như niệm

ban đầu, nên không thể giảng giải. Sau nghe như đầu, lẽ ra không hiểu nghĩa, nên lối chấp của thuyết kia, trước, sau giúp nhau. Tiếng tức chủ thể giải thích, về mặt lý không thành lập.

Tông của ta, ba đời đều có, vì chẳng phải không có, nên sau, đời trước, có thể sinh danh v.v... Mặc dù niệm sau cùng, danh v.v... mới sinh, nhưng chỉ nghe danh kia, không thể hiểu rõ nghĩa, do không nghe đủ, như trước kia lập chung kế ước danh v.v... vì có thể phát ra tiếng, nhưng nghe một tiếng, cũng có người hiểu rõ, vì tập quán. Vì dựa vào danh này, so sánh danh khác, nên Kinh chủ nói: Phá danh kia chẳng phải danh này. Tỳ-bà-sa nói: Danh, cú, văn ba, đều có ba thứ. Gọi ba thứ, nghĩa là danh, danh thân, nhiều danh thân, cú, văn cũng thế. Danh có nhiều vị, nghĩa là một chữ sinh, hoặc hai chữ sinh, hoặc nhiều chữ sinh.

Một chữ sinh: Khi nói một chữ chỉ thì có thể có danh, lúc nói hai chữ, thì nghĩa là danh thân. Hoặc nói như thế này: Khi nói ba chữ tức là nhiều danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói bốn chữ, mới nói là nhiều danh thân.

Hai chữ sinh: Lúc nói hai chữ, chỉ có thể có danh. Khi nói bốn chữ, thì cho là danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói sáu chữ, tức là nhiều danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói tám chữ, mới cho là nhiều danh thân. Trong nhiều chữ sinh, ba chữ sinh, nghĩa là khi nói ba chữ, chỉ có thể có danh. Lúc nói sáu chữ, tức nghĩa là danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Lúc nói chín chữ, tức nghĩa là nhiều danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói mười hai chữ, mới cho là nhiều danh thân. Vì nhiều danh thân này làm môn. Nhiều chữ sinh khác, danh thân, nhiều thân, như lý nên nói.

Câu cũng nhiều phần vị, nghĩa là câu trong xứ, câu đầu, câu sau, câu ngắn, câu dài. Nếu tám chữ sinh thì gọi câu trong xứ, vì không dài, không ngắn, nghĩa là ba mươi hai chữ sinh trong xứ ở bốn câu. Bốn câu như thế, thành Thất-lộ-ca. Văn chương của kinh, luận, đa số đều căn cứ vào số này, nếu sáu chữ trở lên sinh, gọi câu đầu, hai mươi sáu chữ trở xuống sinh, gọi câu sau. Nếu dưới sáu chữ sinh, gọi là câu ngắn, quá hai mươi sáu chữ sinh, gọi câu dài. Vả lại, căn cứ câu trong xứ để nói về ba thứ, lúc nói tám chữ, chỉ có thể có câu, khi nói mười sáu chữ, tức nghĩa là cú thân.

Hoặc có thuyết nói: Lúc nói hai mươi bốn chữ, tức nghĩa là nhiều

cú thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói ba mươi hai chữ, mới nói là nhiều cú thân. Vì văn tức chữ, nên chỉ có một vị. Lúc nói một chữ, chỉ có thể có văn, khi nói hai chữ, tức nói văn thân.

Hoặc nói thế này: Lúc nói ba chữ, tức nói là nhiều văn thân.

Hoặc nói thế này: Khi nói bốn chữ, mới nói là nhiều văn thân. Vì lý này, nên nói rằng: Lúc nói một chữ, có danh, không có danh thân, không có nhiều danh thân, không có cú, không có cú thân, không có nhiều cú thân. Có văn, không có văn thân, không có nhiều văn thân. Lúc nói hai chữ, có danh, có danh thân, không có nhiều danh thân, không có ba cú v.v... Có văn, có văn thân, không có nhiều văn thân. Khi nói bốn chữ, có ba danh v.v... không có ba cú v.v... có ba văn v.v... Lại nói tám chữ, có ba danh v.v... có cú, không có cú thân, không có nhiều cú thân, có ba văn v.v... Khi nói mười sáu chữ, có ba danh v.v... có cú, có cú thân, không có nhiều cú thân, có ba văn v.v... Khi nói ba mươi hai chữ, ba thứ danh, cú, văn, mỗi thứ đều đủ ba thứ, do ba thứ này làm môn, thứ khác như lý nói.

Đã lược nói ba, lại nên tư duy, lựa chọn. Danh v.v... như thế, cõi nào bị trói buộc? Là số hữu tình, hay vì chẳng phải số hữu tình? Là dị thực sinh hay là tánh được nuôi lớn? Hay tánh đẳng lưu? Là thiện, vì bất thiện hay là vô ký? Các câu hỏi này đều nên giải thích. Tụng nói:

Thuộc hữu tình Dục, Sắc

Tánh vô ký, đẳng lưu.

Luận nói: Ba thứ như danh v.v... này chỉ lệ thuộc hai cõi Dục, và Sắc. Căn cứ trong cõi Sắc, có thuyết nói chỉ ở địa sơ tính lự, có thuyết nói ở cả ba tính lự trên, tùy ngữ, tùy thân, vì bị lệ thuộc riêng. Nếu nói ba thứ như danh v.v... này tùy lệ thuộc ngữ nghĩa là nói khi sinh cõi Dục, tạo ra tiếng nói cõi Dục, thân danh v.v... ngữ, đều lệ thuộc cõi Dục. Nghĩa đã nói kia, hoặc lệ thuộc ba cõi, hoặc đi suốt qua không lệ thuộc, tức người kia lại khi tạo ra ngữ của định ban đầu, ngữ và danh v.v... lệ thuộc địa sơ định, thân lệ thuộc cõi Dục, về nghĩa như trước đã nói.

Như thế, nếu sinh địa sơ tính lự, tạo ra ngữ của hai địa, như lý, nên tư duy. Nếu sinh ở địa hai, ba, bốn, tính lự, tạo ra ngữ của hai địa, cũng như lý tư duy. Nếu nói ba thứ như danh v.v... này tùy lệ thuộc thân, nghĩa là nói sinh cõi Dục, hoặc bốn tính lự danh v.v... và thân, đều lệ thuộc địa mình. Ngữ hoặc địa mình, hoặc lệ thuộc địa người, về nghĩa như trước đã nói.

Lại, ba thứ như danh v.v... thuộc về số hữu tình, vì hữu vi phi tình không thành tựu. Chủ thể giảng nói thành, không biểu hiện rõ nghĩa, chỉ thành hiện tại, không thành quá khứ, vị lai. Lại, ba thứ như danh v.v... chỉ có tánh đẳng lưu, không có tánh được nuôi lớn, chẳng phải dị thực sinh, mà nói danh v.v... từ nghiệp sinh: là do nghiệp sinh, vì quả tăng thượng. Lại ba thứ như danh v.v... chỉ thuộc về tánh vô phú vô ký, nên người đoan thiện khi nói pháp thiện, dù thành danh v.v... thiện, mà không thành pháp thiện. Người lia dục tham, không thành bất thiện, các người Vô Học, không thành ô nhiễm, thành danh chủ thể giảng giải v.v... chẳng phải pháp, đối tượng giảng giải. Như nói ở trên, đó là bất tương ứng khác, nghĩa đó chưa nói nay sẽ nói lược. Tụng nói:

Đồng phần cũng như thế

Gồm Vô sắc dị thực

Tướng đặc chung ba loại

Phi đặc định, đẳng lưu.

Luận nói: Cũng nói như thế, vì chỉ rõ đồng phần, như danh thân v.v... có cả vô phú vô ký, đẳng lưu hữu tình cõi Dục, cõi Sắc. Nói gồm Vô sắc là chỉ rõ chẳng phải chỉ ở cõi Dục, cõi Sắc. Nói dị thực là chỉ rõ chẳng phải chỉ đẳng lưu. Cõi này có cả ba loại, có cả hai nghĩa.

Thế nào là dị thực?

Nghĩa là địa ngục v.v... và noãn sinh v.v... và các đường sinh đồng phần.

Đẳng lưu là sao?

Nghĩa là giới, địa, xứ, chủng tánh, họ, loại, Sa-môn, Phạm chí,

học, Vô Học v.v... đồng phần hiện có.

Có sư khác nói: Trong các đồng phần, do nghiệp trước đã dẫn sinh thì gọi là đồng phần dị thực. Hiện tại do gia hạnh khởi gọi là đồng phần đẳng lưu. Đắc và các tướng thì giống nhau, đều có đủ ba, là dị thực, đẳng lưu, sát-na. Hai định và phi đắc chỉ là đẳng lưu. “Chỉ” là để làm rõ chẳng phải dị thực v.v... Còn lại lẽ ra phải nói nhưng không nói tức là mạng căn Vô tướng, vì như trước đã nói. Nghĩa ấy căn cứ ở trước đã có thể biết, tức là nói đắc v.v... vì chỉ thành v.v... Nghĩa về số hữu tình, có thể căn cứ theo trước mà biết, tức nói các hữu vi vì có sinh v.v... căn cứ biết các tướng có cả tình, phi tình. Pháp khác, tùy theo chỗ thích hợp nhận biết, về nghĩa đều đã rõ. Nên ở đây không nhọc nói lại.

