

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 28

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 8)

Nên biết ba đời đã nói như thế, chỉ có số hữu tình trong nghĩa duyên khởi, dù có mười hai chi, nhưng ba, hai là tánh ba, nghĩa là sự, hoặc, nghiệp. Hai, là quả với nhân. Nghĩa ấy thế nào? Tụng nói:

*Ba phiền não, hai nghiệp
Bảy sự, cũng gọi quả
Lược quả và lược nhân
Do giữa, so sánh hai.*

Luận nói: Vô minh, là nhân của đời trước, ái, thủ, là nhân đời sau. Ba thứ như thế, lấy phiền não làm tánh, hành nhân của đời trước, hữu nhân của đời sau, hai thứ như thế dùng nghiệp làm tánh. Năm thức v.v... của đời trước, sinh, già chết của đời sau, bảy thứ như thế gọi là sự vì là chỗ nương tựa của hoặc, nghiệp, bảy sự như thế, tức cũng gọi là quả. Về nghĩa, căn cứ năm khác, tức cũng gọi nhân, vì dùng nghiệp, phiền não làm tự tánh. Đời giữa của duyên nào? Nói rộng về nhân, quả, quả lược của đời sau, nhân lược của đời trước, đời giữa dễ biết. Nên nói rộng hai, trước sau khó hiểu rõ, đều lược nói một. Do giữa so sánh hai, vì rộng đủ đã thành, nên không nói riêng lẻ, thuyết ấy là vô dụng.

Làm sao lập riêng hai chi ái, thủ? Sư Tỳ-bà-sa thừa nhận ái niệm đầu tiên, dùng tiếng ái để nói, tức sự nối tiếp nhau này, rất thịnh vượng, tăng rộng, lập dùng tên thủ, nối tiếp nhau nhận lấy cảnh, vì chuyển biến, mạnh, vững chắc.

Nếu vậy, nên nói sát-na của ba chi, vì sao chỉ nói tánh của hai sát-na? Không có lỗi này, trong mỗi cảnh đều có một sát-na, vì hợp thành nhiều, nên phần vị chính thức kết sinh, chỉ một sát-na ở trong một thân, vì không có chấp nhận kết tái sinh, nên sinh với thức, nói riêng sát-na. Vì sao phần vị các phiền não hiện tại được nói nghiêng về vị ái, chẳng

phải phiền não khác? Đối với ái, dễ hiểu rõ tai hại lỗi lầm của vị ái. Tướng này khó phân biệt rõ trong phiền não khác. Ái là chủ thể chiêu cảm nhân trội hơn của hữu sau. Đức Thế Tôn nói riêng khiến cho biết tai hại lỗi lầm.

Thế nào là khiến hữu tình siêng cầu đạo đối trị, nên chỉ nói về sự khác nhau của hai vị nối tiếp nhau của sát-na, chẳng phải phiền não khác. Có sự khác nói: Lúc cảnh duyên ban đầu của tất cả phiền não, được gọi là ái. Về sau, phần vị thêm rộng, gọi là thủ, nên Đức Phật dù nói nghiệp nhân ở ái, ái nhân vô minh, mà thật ra nghiệp nhân chung cho tất cả phiền não, tất cả phiền não đều lấy vô minh làm nhân, nên biết danh từ ái, là nói chung các hoặc. Vì muốn cho nhân hoặc này, biết chung các tai hại lỗi lầm, nên dùng tiếng ái để nói các phiền não, không phải phiền não khác, vì chiêu cảm sự sinh thua kém.

Có thuyết nói: Tiếng ái chỉ nói thể ái, vì phần nhiều hiện hành, do hiện hành ở ái, phân biệt sự khác nhau nối tiếp của sát-na. Mặc dù không phải không có lý này. Nhưng thuyết trước là trội hơn.

Nếu chi duyên khởi chỉ có mười hai chi, thì già chết sẽ không quá, lia Tu đạo đối trị, thì sinh tử nên có sau cùng? Vô minh không có nhân, vì vô minh là đầu tiên, sinh tử nên có bắt đầu? Hoặc lập lại chi duyên khởi khác, khác lại có thừa, sẽ thành lỗi vô cùng!

Lại, Thánh giáo của Phật nên trở thành thiếu kém. Tuy nhiên, không nên thừa nhận, vì vấn nạn này không đúng, vì chưa hiểu rõ lý duyên khởi đã nói.

Lý duyên khởi này, vì sao nên biết? Tụng nói:

Từ hoặc sinh hoặc, nghiệp

Từ nghiệp sinh ra sự

Từ sự, sự hoặc sinh

Lý chi hữu, chỉ đây.

Luận nói: Chỉ tiếng, biểu thị thích đáng số chi hữu nhất định, gồm chỉ rõ nghiệp và hoặc. Hoặc đều có sinh, hoặc sinh sau là hoặc. Lúc sinh hoặc, nghiệp đều cùng có, hoặc nghĩa sau. Do lý như thế, thâm nhiếp chung chi hữu, tức đã khéo chung cho vấn nạn mà ở trước đã lập.

Từ hoặc sinh hoặc, nghĩa là ái sinh thủ. Từ hoặc sinh nghiệp, nghĩa là thủ sinh hữu, vô minh sinh hành.

Từ nghiệp sinh sự, nghĩa là hành sinh thức. Và hữu sinh ra sinh.

Từ sự sinh sự, nghĩa là từ chi trước sinh ra danh sắc, cho đến từ xúc sinh ra chi thọ và từ chi sinh, sinh ra già chết.

Từ sự sinh hoặc, nghĩa là thọ sinh ái. Do lập chi hữu, lý của hữu

chỉ ở đây.

Đã thành già chết, làm nhân cho sự, hoặc. Già chết tức như bốn chi hiện tại và trở thành vô minh là quả của sự, hoặc. Vô minh tức như ái, thủ hiện tại. Há giả lại lập chi duyên khởi khác, nên kinh nói: Như thế, nhóm họp thành nhóm thuận khổ lớn là hai đời trước, sau, lại là nghĩa phát rõ rệt nhau. Thế nên, không có già chết, vô minh không có quả, không có nhân, có lỗi thì, chung. Ở đây, quyết định thâm nhiếp nghĩa nhân quả khắp, không lập lại chi, thành lỗi vô cùng. Do Đức Phật đã nói khắp nhân, quả, không có sót, nên không có Thánh giáo, thành lỗi thiếu giảm.

Trong đây, Thượng tọa bộ giải thích rằng: Về thuyết tác ý phi lý nói trong kinh khác, là nhân của vô minh. Vô minh lại sinh tác ý phi lý, tác ý phi lý được nói khi ở xúc, nên kinh khác nói Mắt, Sắc làm duyên sinh si, sinh ra tác ý nhiễm chấp, chúng ở vị trí thọ tất nhiên dẫn vô minh nên kinh khác nói: Do xúc vô minh sinh ra các thọ, làm duyên sinh ra ái. Thế nên, khi xúc, tác ý phi lý đều chuyển với thọ, vô minh làm duyên. Do vô minh này không có lỗi vô nhân, nên cũng không cần lập chi duyên khởi khác.

Lại, chi duyên khởi không có lỗi vô cùng. Tác ý phi lý vì từ si sinh, nên như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra si, sinh ra tác ý nhiễm vẫn đục. Kinh khác mặc dù có lời nói thành thật như thế, nhưng trong kinh này, lại cần phải nói. Nếu do lý, nên không nói mà tự thành, tất cả chi đều không nên nói. Nếu thừa nhận lý có, văn chỉ lược nêu, nên trái với tự chấp liễu nghĩa của kinh này, vì thừa nhận văn kinh này không phải cùng tận lý. Thông thường các văn hiện có không cùng tận lý, người trí phán quyết là chẳng liễu nghĩa, nên đã thừa nhận lý có, không phải nói văn này nên chứng tên chi, từ trội hơn mà lập. Vả lại, kinh này dù nói sáu xứ duyên xúc, nhưng Thượng tọa bộ cũng thừa nhận tác ý duyên thức. Do Khế kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức và tác ý nhiễm vẫn đục. Mặc dù duyên sáu xứ cũng sinh thức v.v... nhưng ở đây chỉ nói sáu xứ, duyên xúc. Như thế xúc duyên không phải chỉ sáu xứ, chỉ vì ở vị sáu xứ, sáu xứ rất mạnh. Ở trong vị xúc, xúc rất trội hơn. Căn cứ ở pháp trội hơn mà nói. So sánh pháp khác, nên tư duy. Nhưng Kinh chủ nói: Kinh không nói riêng, già chết có quả, vô minh có nhân. Sinh tử trở thành có chung, thì?

Vấn nạn này phi lý. Vì ý kinh khác nhau, nên cũng chẳng phải lý đã nói không viên mãn. Vì sao? Vì kinh này chỉ muốn trừ đối tượng được hóa độ vì trong nơi ba đời. Do người đã được hóa độ, chỉ sinh nghi

này.

Thế nào là hữu tình liên tục trong ba đời, nghĩa là từ đời trước, đến đời nay được sinh. Đời nay, lại có thể sinh ở đời sau. Như lai chỉ vì loại trừ tình nghi kia, nên thuyết minh mười hai chi. Như trước đã nói, nghĩa là đời trước, sau, giữa, vì dứt trừ ngu hoặc của người khác. Nay, rõ ràng Kinh chủ, như muốn trái với tông chỉ của Tỳ-bà-sa, bỏ sức khổ nhọc của mình, tạo ra cách giải thích như lý nghi ngờ vấn nạn tụng, gọi là từ “hoặc sinh hoặc, nghiệp v.v...” tự cho lời tụng nói có thể tránh khỏi vấn nạn người khác. Nay, đã hiểu tường tận cách giải thích của Kinh chủ, đối với vấn nạn chưa khỏi, nghĩa là dù muốn dứt trừ cái ngu ba đời nói giáo duyên khởi mà không nói đủ, già chết có quả, vô minh có nhân, chẳng phải không biết rõ nghĩa liên tục của tướng nhân trước, quả sau, gọi các đối tượng hóa độ, đã có thể dứt, bỏ cái ngu đời trước, sau. Hữu tình được hóa độ, nghĩa là các phần vị trung gian, như nhân quả của vô minh, già chết đều không có, nên có hai Kiến đạo đoạn, thường sanh khởi xen nhau.

Há biết từ đời trước, đời nay sinh và hiểu rõ từ đời nay, khởi đời sau? Kinh đã không chỉ rõ vô minh, già chết có quả, có nhân liên tục không dứt?

Đối tượng hóa độ nhất định, nghĩa là chi khác của trung gian nhân quả cũng đều không có, như vô minh già chết, thì giáo duyên khởi, ấy là đủ nghi người khác.

Há cho, vì dứt trừ ngu hoặc ba đời cho người khác, nên đối với vấn nạn đặc biệt chưa thể hiểu, bỏ công khó nhọc vô ích. Tự đã tạo tụng, giải thích, vấn nạn đã rồi, như Đức Thế Tôn nói: Ta sẽ vì ông nói pháp duyên khởi, duyên pháp đã sinh. Hai pháp này đâu có khác. Và lại, luận này nói: Thế nào là duyên khởi? Nghĩa là tất cả hữu vi. Lại, nói thế này: Thế nào là pháp đã sinh? Nghĩa là quá khứ hiện tại. Pháp đã sinh này tất nhiên, phải có duyên, nên biết chỉ quá khứ, hiện tại, gọi duyên pháp đã sinh. Căn cứ duyên khởi này cũng ở vị lai, vì trụ ở vị lai là pháp khởi.

Há không là Luận này cũng tạo ra lời nói này, nghĩa là tất cả hữu vi, gọi duyên pháp đã sinh, điều này không có lỗi. duyên uẩn đã sinh thân nhiếp quá khứ hiện tại, tất cả hữu vi, chẳng phải pháp đã sinh, gọi là đã sinh, không hợp chánh lý, vì trái nhau. Tuy nhiên, pháp vị lai cũng được gọi là khởi, vì không rời tướng hữu vi, tức do lý này, như trước đã nói: Vì là pháp khởi, nên được gọi duyên khởi. Vì thế, pháp vị lai không gọi đã sinh, như hiện tại vị lai không gọi đã diệt, vì là pháp diệt, cũng

được gọi là diệt.

Nói hữu trong đây là căn cứ nghĩa sẽ có, pháp chưa đã sinh, cũng gọi đã sinh, nên thế gian nói: Nút dây tạo ra vòng tay. Luận ngoại cũng nói: Thờ lửa cầu con trai. Lời nói này trái với giáo lý, như nói: Thế nào là không phải pháp đã diệt, nghĩa là pháp hiện tại, vị lai và các vô vi. Nếu vị lai căn cứ sẽ gọi đã sinh, thì vị lai hiện tại lẽ ra gọi đã diệt, như pháp hiện tại, vị lai, vì là pháp diệt, nên chỉ được gọi là diệt, không gọi đã diệt, thì pháp vị lai là pháp khởi, nên chỉ được gọi khởi, không gọi đã sinh, như thế mới không trái với luận lý.

Lại, pháp không sinh, đối với pháp khởi kia thành trái, vì pháp khởi kia không có lý sẽ sinh.

Vì sao căn cứ nói, ở vị lai cũng được gọi đã sinh.

Lại, lý kia rất ráo dẫn sự thế tục để chứng. Có lý của Thánh giáo chứng nghĩa này thành.

Há thế tục nói: Chứng pháp Hiền Thánh. Tôn giả đối với lý đây đủ nói trong các pháp có duyên khởi này, chẳng phải duyên đã sinh, nên tạo ra bốn luận chứng:

Luận chứng thứ nhất: Các pháp vị lai.

Luận chứng thứ hai: Là các pháp quá khứ, hiện tại ở phần vị tâm sau cùng của A-la-hán.

Luận chứng thứ ba: Pháp quá khứ, hiện tại khác.

Luận chứng thứ tư: Là pháp vô vi.

Nếu pháp vị lai chẳng phải duyên đã sinh, Há không trái hại với thuyết mà khế kinh đã nói, như nói: Thế nào là duyên pháp đã sinh? Nghĩa là vô minh, hành, đến sinh, già chết. Sinh, già chết đã ở vị lai, mà kinh nói là duyên pháp đã sinh. Việc này không có trái hại. Vả lại, nên xét biết tất cả chi hữu đều vì hữu vi, mỗi chi hữu, nhất định là thuộc về ba đời.

Chi vô minh, hành và sinh, già chết, làm sao có thể thuộc về hiện tại?

Do căn cứ ở lý lần lượt của sinh thân, căn cứ hai sinh thân của đời vị lai để nói về ái, thủ, hữu hiện tại, được gọi là vô minh, hành, căn cứ hai thân sinh đời quá khứ để nói thức hiện tại đến thọ, được tên sinh, già chết, nên bốn chi quá khứ, vị lai, đều có thể thuộc về hiện tại. Nhưng Tôn giả kia lại nói rằng: Nếu hai vô minh, hành ở hiện tại, thì mười chi còn lại kia ở đời vị lai, tám Vô gián sẽ sinh hai, thứ ba sẽ sinh. Nếu hai sinh, già chết ở hiện tại thì mười chi còn lại kia ở đời quá khứ, tám Vô gián đã diệt hai, thứ ba đã diệt.

Do mười hai chi hữu của lý như thế, tất cả có thể là thuộc về đời hiện tại, nên sinh, già chết cũng gọi đã sinh. Do đó, không có lỗi trái hại với Khế kinh. Chẳng phải phần vị chưa, đã sinh, có thể nói là sinh. Nay rõ ràng ý nghĩa mà Tôn giả đã nói, nếu từ nhân đã khởi, gọi là duyên đã sinh. Nếu làm nhân cho pháp khác, thì gọi là duyên khởi, chứ chẳng phải pháp vô vi được gọi là duyên khởi, dùng làm tướng nhân, vì không viên mãn.

Tướng nhân là gì?

Nghĩa là trước kia đã nói: Căn cứ vào đây có, nên kia có, vì đây sinh, nên kia sinh. Căn cứ ở đây không có, nên kia không có. Vì đây diệt, nên kia diệt. Mặc dù có các pháp vô vi được khởi, mà không thể nói vì đây sinh, nên kia sinh, cũng không thể nói vì đây diệt, nên kia diệt và không thể nói căn cứ đây không có, nên kia không có. Vì không có sinh diệt, vì thế thường có, nên các pháp vô vi có thể tạo ra sở duyên, không có chướng ngại trụ. Đối với pháp hữu vi, thành nhân Năng tác, nhưng ở hữu vi, không có sức lấy, cho, thiếu ở tướng nhân. Do đó Phật nói: Các nhân, các duyên, có công năng sinh thức, nghĩa là đều vô thường.

Có sư khác nói: Vô minh gọi là duyên khởi, hành gọi là duyên đã sinh, lần lượt như thế, cho đến sinh gọi là duyên khởi, già chết gọi duyên đã sinh.

Như thế, đã nói không thuận với nghĩa kinh. Vì trong Khế kinh nói: vô minh v.v... đều gọi duyên khởi, vì duyên đã sinh.

Có thuyết nói: Vô minh chỉ nói gọi duyên khởi, già chết sau cùng chỉ gọi duyên đã sinh. Mười chi trung gian đều có cả hai nghĩa, không phải phần vị già chết quyết định sinh các hoặc. Thế nên, già chết chỉ gọi duyên đã sinh. Vì vô minh nhất định có thể phát khởi các hành, nên phần vị vô minh chỉ gọi là duyên khởi. Các vị Đối pháp nói thế này: Hai chi của đời trước, được gọi là duyên khởi. Hai chi này ý nói vì tánh nhân, nên hai vị của ở đời sau, được gọi duyên đã sinh. Tám chi ở đời giữa, đều có cả hai nghĩa.

Hai thuyết như thế cùng không thuận với kinh. Kinh nói: Các chi đều có cả hai.

Hai luận chứng ấy, là nghĩa quyết định, Tụng nói:

Trong đấy ý chánh nói

Nhân khởi quả đã sinh.

Luận nói: Phần nhân của các chi, được gọi là duyên khởi. Vì sao? Vì do đó làm duyên có thể khởi quả, vì nói duyên khởi trong lệ thuộc nhau ở nhân quả. Nghĩa là duyên khởi này, chỉ dùng tiếng duyên mà

thành lập, nên như Khế kinh nói: Thế nào là duyên khởi? Nghĩa là căn cứ ở đây có, nên kia có và vì đây sinh nên kia sinh, tức vô minh duyên hành, đến sinh duyên già chết.

Nói như thế rồi, lại nói: Tánh pháp trong đây, cho đến tánh không có điên đảo sau cùng, đó gọi là duyên khởi.

Những gì gọi là tánh pháp trong đây?

Nghĩa là có công năng của nhân trong lệ thuộc nhau về nhân quả, đều gọi tánh pháp, phải có nhân, nên nhân quả mới có, lại lệ thuộc nhau chẳng phải không có nhân.

Nói tánh như thế là biểu thị nghĩa chủ thể sinh, chỉ tánh của pháp hữu vi, được gọi là tánh pháp này, mặc dù chẳng phải trong kinh này chính thức chỉ rõ. Đối với tướng nhân quả, thuộc về tánh nhân, gọi là duyên khởi, mà dùng tiếng duyên, nhằm biểu thị nghĩa duyên khởi, nên biết tánh nhân được mang tên duyên khởi. Dùng tiếng gọi duyên chỉ vì có thể làm rõ nghĩa chuyển nên nhân có thể làm rõ quả, vì thế gọi là duyên. Do tâm, tâm sở sau cùng của A-la-hán, chẳng phải đẳng Vô gián duyên, vì không có quả được làm rõ, tức là do nghĩa này chứng minh tên gọi duyên khởi, nhất định lập ở trong nhân quả lệ thuộc lẫn nhau. Thế nên, Đức Phật trong kinh Thắng Nghĩa Không nói: “Pháp trong duyên khởi này giả gọi là vô minh duyên hành, nói rộng cho đến sinh duyên già chết”. Vì không phải thắng Nghĩa, nên lập tiếng giả, tức gọi nhân quả, lại là nghĩa lệ thuộc nhau. Phần quả của các chi được gọi là duyên đã sinh. Vì sao? Vì quả này đều từ duyên đã sinh, nên quả là tên của các pháp đã thành phải là pháp đã sinh, vì nghĩa này thành nên Niết-bàn thành tựu. Vì đắc đã sinh, nên đắc kia cũng do đã sinh gọi là quả.

Hoặc ở đây nói môn duyên khởi. Niết-bàn ở trong đó không có chấp nhận làm vấn nạn. Nếu là pháp hữu vi thì nghĩa quả quyết định là quyết định này rõ ràng như quả Sa-môn. Các pháp quá khứ hiện tại có nghĩa quả quyết định gọi là duyên đã sinh. Pháp ở vị lai, nghĩa quả không nhất định, mà bỏ không nói, đây là nghĩa lược, là khởi tánh pháp, gọi là duyên khởi. Các pháp quá khứ, hiện tại, gọi duyên đã sinh, vì nghĩa quả nhất định, nghĩa là trong lệ thuộc tướng nhân quả, căn cứ ở phần nhân, gọi là duyên khởi. Nhất định làm quả, gọi là duyên đã sinh.

Lại, nhân trong đây, gọi là duyên khởi, vì có khả năng làm duyên khởi các quả, đối với pháp quả trong đây, gọi là duyên đã sinh, nghĩa là vì là quá khứ, hiện tại, thì duyên không sinh.

Tất cả như thế, cả hai nghĩa đều thành. Vì các chi đều có tánh

nhân quả, cho dù thật thể của tánh nhân quả không có riêng, nhưng nghĩa được kiến lập, không phải không cực thành, vì đối tượng quán đối đãi có khác nhau, nghĩa là nếu quán ở đây, gọi duyên đã sinh, chẳng phải tức quán ở đây, lại gọi là duyên khởi. Ví như tên cha, con v.v... của nhân, quả. Nhưng Khế kinh này nói có mật ý A-tỳ-đạt-ma không có thuyết mật ý.

Thế nào gọi là mật ý của kinh này? Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm mật hiển sinh tử vô thủ, hữu chung, mà nói hai câu này:

Nói duyên khởi: Chỉ rõ dòng sinh tử từ vô thủ đến nay, vì quanh quẩn không dứt, nên nói các chi thuận, nghịch sinh nhau.

Nói duyên đã sinh, là vì chỉ rõ sinh tử, nếu được đối trị có kỳ hạn sau cuối, nghĩa là nếu có duyên, về sau lại nối tiếp nhau khởi. Như duyên kia thiếu, về sau không nối tiếp sinh.

Do kinh này nói: Tạo ra bờ mé khổ. Lại, trong kinh nói duyên khởi, là nhân quả giả lệ thuộc nhau, vì không có tự tánh. Nói duyên đã sinh, thể duyên đó là thật, là vì chủ thể nương dựa kia như chiếc bình, là đối tượng nương tựa.

A-tỳ-đạt-ma nói cả hai nghĩa đều thật, vì hai nghĩa thể nhân quả đều có thật. Như thế là đã biểu thị tông chỉ của Tỳ-bà-sa, không trái với lý thì của Khế kinh duyên khởi. Rõ ràng Kinh chủ nói duyên khởi này trái với kinh, nghĩa là chưa vãng mạng kế thừa Sư Tỳ-bà-sa, hoặc sư chưa đạt được nghĩa Tỳ-bà-sa, hoặc dù mở xem văn Tỳ-bà-sa, nhưng vì chấp tà che lấp tâm nên không thấy chánh lý.

Có Sư bộ khác nói: Duyên khởi là vô vi, vì Khế kinh nói: Phật bảo Khất sĩ! Duyên khởi như thế, không phải điều do ta tạo ra, không phải người khác tạo ra. Như Lai xuất thế, hay không xuất thế, duyên khởi như thế, pháp tánh vẫn thường trú, cho đến nói rộng.

Do ý này nói, về mặt lý, cũng có thể như thế, nghĩa là ý này nói: Duyên khởi như thế, không có tác giả riêng, nên nói là vô vi. Đức Như Lai có xuất thế hay không xuất thế, hành v.v... cũng thường duyên vô minh, bình đẳng khởi không duyên pháp khác, hoặc là không duyên. Pháp tánh như thế, không phải do Phật tạo ra, không phải được tạo tác do pháp khác, nên nói là thường trú. Sự kiện này cũng không có nghi ngờ. Như thế, gọi thường là lẽ tất nhiên.

Nếu nói pháp khác, thì sẽ gọi là duyên khởi, như trạch diệt v.v... là “ngưng nhiên” thường. Duyên khởi này tất nhiên không đúng, nói là duyên khởi, mà nói thể thường, về lý không thành.

Lại, duyên khởi vô vi mà sư bộ kia đã chấp là khác với vô minh

v.v... hay là tức vô minh v.v... vì kéo dất nâng đỡ vô minh kia được thành.

Ba lối chấp như thế, đều không đúng, vì tự tánh khó biết, vì có lỗi vô thường, vì thể chẳng phải thật. Hoặc lại như nói: Người nhận lấy nghĩa kinh, thì bốn đại lẽ ra cũng thừa nhận là thường. Vì Đức Thế Tôn nói: Bốn đại chủng này chợt có thể làm cho khác, cho đến nói rộng.

Kinh này vì ngăn dứt tướng hữu kia, nên nếu không quán sát nghĩa lý thì chấp là vô vi, hoặc Phật xuất thế, hay không xuất thế, đất, nước v.v... này vẫn luôn cứng, ẩm ướt v.v... vì sao không chấp đất, nước v.v... này đều là thường? Nhưng sư bộ kia ở trong đó có thừa nhận, không thừa nhận, nên biết chỉ là hành vi của tâm thô. Vả lại, hãy gác qua việc này, lại nên giải thích rộng.

Bốn chi: vô minh, danh sắc, xúc, thọ, vì lý do gì? Hành, hữu, ái thủ, phẩm nghiệp tùy miên, sẽ giải thích rộng, thức và sáu xứ, đã nói ở phẩm Bản sự.

Đã giải thích rộng. Vả lại, nghĩa vô minh, tướng nó ra sao? Vì là minh không có hay vì chẳng phải thuộc về minh?

Nếu nhận lấy nghĩa trước thì vô minh lẽ ra không có, nếu nhận lấy nghĩa sau thì mất v.v... làm thể. Hai thứ như thế, về lý đều không đúng. Vả lại, Thượng tọa bộ nói: Vì do có nó, nên khiến cho minh không phải có, là nói vô minh chẳng thể không có nhân mà có sự việc này.

Thuyết kia phi lý, vì nếu do có đây vì làm chướng ngại, nên minh sẽ không hiện hành. hoặc không được minh, gọi là vô minh: Thì tất cả phiền não đều là vô minh, tùy thuộc vào lúc một pháp có, thì cả hai đều thành. Lại, không nên chấp vô minh có thể cùng với minh làm nhân vô vi, vì có và không, Khế kinh không nói có khả năng làm nhân.

Lại, đều là tánh quả, sao lại nói không thể chẳng có nhân mà có sự việc này, chẳng phải ở chỗ không có vật thể mà có thể nói là có, Tông của bộ khác kia thừa nhận có, vì chỉ hiện tại. Lại, về nghĩa của tông ấy, dù không có vô minh, nhưng vẫn thừa nhận có lúc minh cũng không phải có, không lẽ nói nhất định vô minh chướng ngại minh. Nếu cho rằng minh kia có vô minh tùy theo giới về lý cũng không đúng, vì không phải tự thể. Giả như thừa nhận tùy theo giới, thể cũng là vô minh. Thể này có lúc minh cũng được khởi. Vì thế, không nên nói làm chướng ngại minh.

Nếu cho rằng minh này đến vị chánh sinh, vô minh tùy theo cõi, đến khi chánh diệt, nên nói vô minh, có thể làm chướng ngại minh, thì ở đạo học lia vô minh, hoặc minh rồi không khởi bao giờ, vô minh tùy

theo giới, vì chưa hề không có.

Nếu cho rằng như được tùy theo ở giới, như thế nghĩa là như tông ông: Các đấng vô minh, chẳng phải thể vô minh, nhưng hoặc có lúc vô minh dù diệt, nhưng do thế lực của đấng vô minh chướng ngại, nên minh không được sinh. Hoặc là đôi khi dù có đấng này, nhưng do năng lực của gia hạnh, nên minh cũng được sinh.

Như thế, tông của ta, vô minh tùy theo giới, chẳng phải thể vô minh. Tuy nhiên, hoặc có lúc dù vô minh diệt, nhưng do tùy theo giới, chướng ngại, minh không được sinh.

Đôi khi được sinh, điều này có lỗi gì?

Lời bào chữa này thật phi lý, vì trái với thuyết của mình, vì lỗi thái quá, vì không phải điều mà ta đã thừa nhận, nghĩa là Thượng tọa bộ kia tự nói vì có này, khiến minh không phải có, đây cho là vô minh, mà nay lại nói: Vô minh tùy theo giới, không phải thể vô minh, nhưng làm chướng ngại minh há không là lời nói sau trái với thuyết tự nói ở trước.

Lại, thể vô minh cách diệt nhiều thời gian, lại được sinh, nghĩa là lia vô minh, lẽ ra cũng vào thời gian sau, vô minh lại khởi, thừa nhận tùy theo giới, vì thể chẳng phải vô minh, nên cùng lia vô minh, không có khác nhau. Lại, ta không thừa nhận, do thế lực đấng của vô minh chướng ngại, minh không được sinh, chẳng phải tông Đối pháp nói chướng ngại pháp khác, khiến không được khởi, là dụng của đấng này.

Nếu vậy thì đấng này dụng của nó thế nào?

Nghĩa là, đây làm nhân vô minh không mất.

Sao gọi là không mất?

Cũng không có tự thể riêng, chỉ do dụng của đấng, khiến cho pháp đã được, thường chấp nhận lại khởi, đặt tên không mất. Vô minh quá khứ há chấp nhận khởi lại.

Không đúng, nếu vậy thì đấng này đâu có dùng. Mặc dù không thể khiến đã lại được khởi. Tuy nhiên trước khi chưa khởi đạo đối trị, do đấng này thường tùy theo nối tiếp nhau không có gián đoạn. Há không là đấng này với vô minh đều diệt? Đấng này dù đều diệt, nhưng về sau lại nối tiếp nhau sinh, nghĩa là khi vô minh kia diệt, sức của nhân hữu vi dẫn tự loại khác, khiến cho Vô gián sinh. Pháp khác lại dẫn dắt pháp khác, cho đến đạo khởi. Hoặc khiến vô minh có được cho quả là dụng của đấng này, nghĩa là dứt rồi, quả vô minh này không còn được sinh.

Nếu đấng vô minh không có, vô minh có công năng cho quả, nên minh sinh rồi, vô minh lại sinh. Vì vô minh quá khứ chẳng phải không có tự thể. Đã chưa dứt quả vô minh sinh, khi đấng đã dứt quả vô minh kia

không khởi, nên sự khác nhau này do đắc mà thành.

Thuyết đã nói như thế, sẽ không vượt tướng trước, nghĩa là khiến chỗ thủ đắc thường chấp nhận lại khởi, thành nhân không mất, nói là đắc.

Há không là có pháp, có đắc mà không sinh, sao có thể nói nhân sinh của pháp, nghĩa là đắc do pháp đã đắc, vì ngoài đắc không sinh, nên nhân sinh của pháp, được gọi là đắc. Như căn cứ nhân thức lia nhân không sinh. Cũng như tông của ông, vô minh tùy theo giới, như tùy theo giới của ông, mặc dù thường có, nhưng quả vô minh không thừa nhận thường sinh, đắc của ta cũng thế, không nên nêu vấn nạn?

Sự so sánh này thật phi lý, vì tông của Đối pháp, dù đắc của vô minh không có, nhưng vô minh chấp nhận khởi. Tông của ta lia tùy theo cõi, vô minh tất nhiên không sinh, nên tùy theo cõi này, chẳng phải đồng với đắc kia, không có lỗi như thế. Vả lại, chỗ y cứ của bộ kia, chứng đắc làm nhân vì về lý cực thành, nghĩa là chủ yếu có đắc, vì pháp đạt được có thể sinh, đắc làm sinh nhân, về lý cực thành lập.

Lại, tùy theo giới để mà luận, vì cũng đồng với đắc, nên lia tùy theo giới, pháp cũng có thể sinh, nghĩa là các phàm phu không có Thánh pháp tùy theo giới, chánh tu gia hạnh, pháp Thánh chấp nhận được sinh.

Lại, trước đã nói vì nói khác nhau, nghĩa là do dụng của đắc, khiến cho pháp đạt được thường chấp nhận lại khởi, thành nhân không mất, gọi là đắc. Nào quan hệ gì với đã mất và vốn chưa được mà có thể làm vấn nạn! Lại, xưa tùy theo cõi, đã biểu thị lý không có. Tông của sư bộ kia, vô minh, ở vị không hiện tiền, bèn được lia hẳn vô minh. Sao vô minh thời gian sau lại được khởi? Nếu vô minh này không khởi, thì pháp nào gây trở ngại cho gia hạnh của Thánh đạo, để cho minh không sinh, tức do nhân này, minh của các A-la-hán, ở vị không khởi, bèn mất minh.

Về sau, minh làm sao được khởi?

Nếu không phải buông thả, thể của minh không bao giờ có. Pháp nào vì đối trị vô minh không khởi. Thế nên, thuyết kia vì do có vô minh, nên khiến minh không phải có, đây nói là vô minh, chỉ có lời nói giả dối, đều không có nghĩa thật, chỉ có luận giả Đối pháp, chấp nhận lời nói này: Tông của pháp bị bạn bè phá hoại, không chấp nhận thuyết này.

Thượng tọa bộ lại nói: Hoặc loại như thế, tâm, và tâm sở nói chung là vô minh.

Nếu vậy, vô minh lẽ ra không phải thật có, vì thừa nhận dựa vào tâm v.v... mà giả kiến lập.

Thuyết nói như đây, về lý cũng không thành. Tất cả tâm, tâm sở đều vô minh, nghĩa là vô minh này vì ở tự tánh, tâm v.v... làm thể, vì có khác nhau, nếu ở tự tánh thì tất cả tâm v.v... phẩm loại thiện v.v... đều vô minh, không phải các vô minh cũng có không dùng tác ý phi lý làm nhân mà khởi. Kia đây làm nhân, vì Khế kinh nói: Chẳng phải pháp tâm, tâm sở không nhiễm ô, có thể dùng tác ý phi lý làm nhân. Nếu có khác nhau thì hay khác nhau ấy, có thể là vô minh, không phải đối tượng khác nhau.

Lại, thuyết kia nên nói: Tướng khác nhau này, thể, tướng của pháp tâm, tâm sở đều khác. Sao có thể nói pháp tâm, tâm sở chung thành một tướng vô minh. Chung nghĩa là vô minh, rõ ràng tâm kia ở ngoài giáo pháp của Như Lai.

Thượng tọa bộ lại nói: Hoặc minh điên đảo, tức nói là vô minh, vì đấng Bạc-già-phạm cũng nói vô minh đối với tà kiến, như Khế kinh nói: Ở trong tà kiến, hoặc tập, hoặc tu, hoặc tu tập nhiều si, ấy là mạnh mẽ, lạnh lợi.

Do đó, nên có hai thứ vô minh:

1. Trí tà.
2. Tối đen.

Lời nói kia thật phi lý, vì hành kiến, hành si được kiến lập khác nhau, vì không thành, nên tà kiến đen tối nhất định có khác nhau. Nếu khác với đây, thì hai thứ lẽ ra không có, chẳng phải không có khác nhau, có thể thành hai thứ. Đã ở tà kiến, hoặc hành tập, hoặc hành tập nhiều si, nên mạnh mẽ, lạnh lợi, đối với sự đen tối, hoặc hành tập, hoặc hành tập nhiều si, cũng mạnh mẽ, lạnh lợi.

Khế kinh nói: Si nhân nơi vô minh. Há là hai quả không có khác nhau, nên thừa nhận hai nhân cũng không có khác nhau thể thì kiến lập tướng khác nhau của hành kiến, hành si, lẽ ra không được thành. Tuy nhiên hành kiến với hành si, nhập môn cam lộ, vì đều có khác nhau, nên Thượng tọa bộ kia đã mê ở nghĩa kinh.

Nếu vậy thì thế nào?

Là nghĩa kinh này nói chẳng phải không là người ngu mà có hành kiến trái ngược, nên tà kiến đều có vô minh, vì tất nhiên có, nên đối với tà kiến, hoặc tập hoặc tu, hoặc hành tập nhiều. Si, ấy mạnh mẽ, nhạy bén. Nhưng chẳng phải tà kiến tức là vô minh.

Vì sao vô minh, tà kiến cùng khởi, nói si mạnh mẽ, nhạy bén

chẳng phải tà kiến?

Chẳng phải điều được làm rõ có mà không nói. Ý trong đây nói: Thường thường hiện hành. Tham, sân, si nhạy bén làm phiền não chướng, nghĩa là trước có hỏi: Thế nào tham v.v... trở thành mạnh mẽ nhạy bén? Sau liền đáp: Đối với tham dục, hoặc tập, hoặc Tu hoặc thường tu tập tham nên mạnh mẽ, nhạy bén, cho đến nói rộng.

Nếu vậy như lập hai hành kiến si nên trở thành lẫn lộn?

Không đúng, kiến có ba thứ khác nhau, không có lẫn lẫn lộn, nghĩa là hoặc có kiến chỉ chuyển điên đảo, hoặc có kiến hoàn toàn chuyển tăng ích. Hoặc lại có kiến, ít chuyển tăng ích ở trong ba thứ này, chỉ chuyển điên đảo, sức si trội hơn. Đặt tên hành si, hai kiến khác mạnh, đặt tên hiện hành, nên lập hai hành không có lẫn lẫn lộn. Tham, giận cùng chuyển, dù có vô minh vì yếu nên không nói, Si trở nên mạnh mẽ. Do hai hoặc này duyên có sự chuyển nên trong phẩm này, si không phải hoặc tăng thượng, vì biểu thị sinh tử không có khởi đầu, nói về loại đồng, khác của nhân sinh phiền não, như kinh kia nói: Các tham, giận si đều nhân vô minh mà khởi. Hoặc vì bị quả trách, chê bai không chánh kiến, nên nói tập tà kiến si, ấy là tăng trưởng, như kinh kia nói: Nói về người trí có thể diệt vô trí. Đây là vì tăng si, nên không gọi trí giả, cho đến nói rộng. Cho nên, phải siêng năng cầu thật nghĩa của Khế kinh, không nên chấp kiến, tức là vô minh. Giải thích sau trong trong bài tụng, sẽ lại ngăn dứt, Đại đức La-ma nói thế này: Chẳng phải thể của tà kiến, tức là vô minh. Nhưng các tham dục, giận dữ, tà kiến do ba như tham, giận, si của chủng loại khác, vì đều là căn riêng mà được tăng trưởng.

Điều này cũng phi lý sao tham, giận, có thể là tên gọi khác của tham dục, giận dữ? Lại vì sao si chỉ làm căn của tà kiến, không làm căn tăng trưởng tham dục, giận dữ? Vì sao tham, giận không căn tà kiến?

Nhưng Đại đức kia đã không thể nói ý chỉ của Phật, nên lời Đại đức nói không hợp với nghĩa kinh.

Có thuyết nói: Vô trí chỉ là trí không có, thế nên vô minh không phải tánh hữu vi.

Nếu vậy, thì trừ Phật, còn lại quả vô học nên phải có vô minh, vì không có trí khắp.

Nếu cho rằng nói riêng đời trước, đồng vô trí, vì là vô minh, nên không có lỗi như thế.

Vì không đúng, thì trí không có, không có sai khác, hễ nói không có thì tánh, tướng đều không có. Làm sao có thể nói là thuộc về đây,

thuộc về kia?

Hoặc lại thuyết kia, lẽ ra phải nói hai trí không có tướng riêng, nghĩa là lấy gì làm tướng, gọi là trí vô niệm v.v... của đời trước, trí Vô gián v.v... không có, lại lấy gì làm tướng cả hai cùng ngăn dứt trí: Một là vô minh, một chẳng phải vô minh. Điều này có lý gì, nên thuyết đã nói kia cũng chẳng phải nghĩa của kinh.

Có thuyết nói: Ở chỗ này không có minh, nghĩa là vô minh. Như thế gian nói: thức ăn v.v... không có muối, cũng chẳng phải lia sắc v.v... trở thành vô minh.

Nếu cho rằng: tất cả phiền não, minh không có, gọi là vô minh, cũng không đúng, vì ở môn tùy miên v.v... kết phược, lia dục tham v.v... nói riêng có. lại, thuyết đã nói trước vì vượt qua sự đeo đuổi. Lại, nếu tất cả phiền não làm thể, thì đây là thể vô minh, cũng là kiến, tức không tương ứng với kiến. Do đó, cũng chẳng phải tham v.v... cùng có chuyển, chấp thể vô minh, tức tham v.v... nên không lẽ tức tham v.v... tương ứng với phiền não tham v.v... nên không hợp lý lẫn nhau.

Lại, cũng nên nói về tâm nhiễm vô minh, do thể của tham dục tức vô minh.

Nếu cho rằng kinh này căn cứ sự khác nhau để nói, thì lẽ ra cũng căn cứ riêng nói tuệ hay nhiễm, tức là thừa nhận có riêng vô minh, tuệ hay nhiễm ô, không nên cho rằng, đều chung là vô minh không phải tánh riêng, do đó, nên thừa nhận có vô minh.

Nghĩa ấy thế nào? Tụng nói:

Minh đối trị vô minh

Như không thân, không thật...

Luận nói: Như giặc oán, bị đối trị của các bạn thân, gọi là không phải bạn thân, không khác với bạn thân. Loại bình đẳng trong tất cả pháp khác, chẳng phải bạn thân không có. Ngữ đế gọi thật, ngôn luận lừa dối cần đối trị này, gọi là không phải thật, không phải khác với thật. Tất cả loại sắc, hương v.v... khác, cũng chẳng phải thật không có, đồng nói vì chỉ rõ sự v.v... của chẳng phải trời, không phải trăng, phi pháp, phi ái, phi nghĩa.

A-tổ-lạc v.v... trái với trời v.v... được gọi là phi thiên v.v... chẳng phải khác, không có trời v.v...

Vô minh như thế, có thật thể riêng, là đối tượng trị của minh, chẳng phải khác, chẳng phải không có.

Làm sao biết được như vậy?

Cũng như thức v.v... nói từ duyên hữu vi, vì từ duyên khác. Lại có

chứng thành thật. Tụng nói:

*Nói đó tức là kết...
Không tuệ ác, không kiến
Vì tương ứng với kiến
Nói là tuệ năng nhiệm.*

Luận nói: Kinh nói vô minh, do tùy miên kết phược và ách bộc lưu lậu v.v... chẳng phải mắt v.v... khác và thể hoàn toàn không có, có thể nói là vì sự kết phược.v.v... nên có pháp riêng. Gọi là vô minh, như vợ con ác, gọi là không có vợ con. Tuệ ác như thế, lẽ ra gọi là vô minh. Tuệ ác kia chẳng phải vô minh, vì có kiến ấy. Các tuệ nhiệm ô, gọi là tuệ ác, trong đó có kiến, nên không phải vô minh. Kiến là sự tìm tòi v.v... mạnh mẽ, thông minh, quyết đoán, không thể nói kiến đó gọi là sự ngu si.

Nếu vậy, vô minh lẽ ra là chẳng phải kiến các tuệ nhiệm ô?

Điều này cũng phi lý, vì đã thừa nhận vô minh tương ứng với kiến. Nếu vô minh là tuệ thì kiến không tương ứng, vì không có thể của hai tuệ tương ứng chung, và không thể nói kiến không vô minh, đều chẳng phải không ngu si mà kiến trở thành điên đảo.

Lại, nói vô minh vì làm nhiệm tuệ, như Khế kinh nói: Tham dục nhiệm tâm khiến không giải thoát, vô minh nhiệm tuệ, khiến không thanh tịnh, không phải tuệ lại làm nhiệm thể tuệ, như loại tham khác có thể nhiệm tâm. Vô minh lẽ ra cũng khác với tuệ có thể nhiệm, cũng không thể nói vô minh với tuệ dù không tương ứng, nhưng có thể làm nhiệm, như tham làm nhiệm, tất nhiên cùng có với tâm. Pháp tâm, tâm sở không có đẳng khởi với nhiệm, vì chỉ có nhiệm tương ứng với tự tánh, nên không thể tự thể tương ứng tự thể. Thế nên, vô minh nhất định không phải tuệ ác. Kinh chủ ở đây, giả nói lời bào chữa.

Sao không thừa nhận các tuệ nhiệm xen lẫn với tuệ thiện, khiến cho không thanh tịnh? Nói là vì năng nhiệm, như tâm tham nhiệm khiến không giải thoát? Há tất nhiên hiện khởi tương ứng với tâm, mới nói là năng nhiệm. Nhưng do năng lực của tham gây tổn hại ràng buộc tâm, tâm khiến không giải thoát. Về sau khi chuyển diệt huân tập của tham kia, tâm được giải thoát. Vô minh như thế, làm nhiệm ô tuệ, khiến không thanh tịnh, chẳng phải tương ứng với tuệ, chỉ do vô minh làm hao tổn, vẫn đục ở tuệ.

Phân biệt như thế đâu có lý trái nhau?

Nay, xét tường tận về lời nói của Kinh chủ kia, không phải khéo phân biệt, vì rời phẩm tương ứng, thì không thể nhiệm. Nếu tham tương

ưng với tâm tương ưng nên có thể nhiễm ở tâm, không tham tương ưng vì do chưa dứt, nên cũng có thể nhiễm, thì không phải A-la-hán nên đều là tâm nhiễm?

Nếu cho rằng sự tham kia có nhiễm, không nhiễm, thì chưa từng thấy. Lại, thành lỗi phi ái, triền tham đang hiện tiền, lẽ ra có mà không nhiễm. Lại, nếu xen lẫn nhau gọi là năng nhiễm thì các tuệ vô lậu cũng nói bị nhiễm. Lại tuệ vô nhiễm xen lẫn tuệ nhiễm, lẽ ra khiến có nhiễm chuyển thành không có nhiễm, vì sức đối trị mạnh mẽ, vì không phải được đối trị.

Lại, các tuệ thiện lúc đang hiện hành, nhiễm chắc chắn chẳng phải có lúc các tuệ nhiễm ô đang hiện tiền, thiện chắc chắn không có, thì cái gì năng nhiễm và nhiễm cái gì? Nếu hiện tại có chẳng phải có, lẫn nhau thì không bao giờ có nghĩa được giải thoát.

Nếu diệt huân tập, ấy là giải thoát, sự huân tập vốn không có, thì đâu có đối tượng diệt? Nếu có huân tập, cũng không thể nhiễm, chẳng phải thể vô minh, vì trước đây đã nói về phần vị diệt, không diệt, rốt ráo đâu có riêng?! Cho nên, nói vô minh có thể nhiễm tuệ, không phải tuệ làm tánh, về lý không có nghiêng động.

Nếu có pháp riêng, thì gọi là vô minh, lẽ ra phải nói lấy gì làm tánh của pháp riêng?

Lại, có pháp riêng, nghĩa là “không biết gì rõ”, tức vô minh, nào nhọc công tìm tòi, cứu xét, lẽ ra phải nhất định pháp nào, gọi là “không biết gì rõ”, mới có thể nói là tự tánh của vô minh, chỉ Đấng Bạc-già-phạm chánh tri, chánh thuyết đối với tất cả pháp, hoặc tánh, hoặc tướng, ngoài ra, chỉ hiểu một cách chung, thì khổ công tra gạn tìm tòi làm chi?! Tuy nhiên, ta đối với tướng như thế của kiến này, nghĩa là có pháp riêng, làm tổn hoại công năng tuệ, là nhân của kiến đảo, chướng ngại lỗi lầm, công đức của quán. Đối với pháp được nhận biết, không muốn chuyển biến hành, ngăn che tâm, tâm sở, đây gọi là vô minh.

Làm sao nhất định biết vô minh này có pháp riêng, vì như tham dục, nói là lìa hẳn, nghĩa là Khế kinh nói: Vì lìa tham dục, nên tâm được giải thoát, vì lìa vô minh, nên tuệ được giải thoát. Lại, vô minh này nói là làm nhân, nghĩa là Khế kinh nói: Vô minh làm nhân khởi các tạp nhiễm, vì minh làm nhân, nên lìa các tạp nhiễm. Lại, nói như tà kiến vì có đối trị gần, nghĩa là Khế kinh nói: các tà Kiến đạo đoạn, do chánh kiến sinh, các vô minh lìa, do tuệ sáng suốt khởi.

Lại, Khế kinh nói: Là một pháp, nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có Bí-sô có khả năng dứt một pháp, thì ta sẽ ghi nhận thích đáng họ đã làm

xong công việc, tức dứt vô minh. Lại, nói như bóng tối, vì có đối trị, nên như Già-tha nói:

*Các hữu hay dứt ngu
Ở chỗ ngu không hoặc
Chuyển đổi diệt ngu, hoặc
Như mặt trời trừ tối.*

Nếu cho rằng thể bóng tối, chẳng phải vật thật khác, chỉ vì ánh sáng không có, vì thể của nó, việc này không đúng, vì ánh sáng nên như thế.

Nếu cho rằng ánh sáng sinh có duyên có thể được, bóng tối thì không đúng, về lý thì cũng không đúng. Duyên sinh đều khác, vì như nước v.v... nghĩa là hoặc có nước sinh, không có duyên của nhóm ngoài, hoặc có nước sinh đợi sức duyên của trụ ngoài đất v.v... không đúng, vì trừ tùy theo đối tượng thích ứng, nên duyên sinh của pháp đều có khác nhau. Như thế, ánh sáng khởi, tất nhiên đợi duyên khác, bóng tối thì chỉ do duyên trái, chẳng phải có sức của nhân Đồng loại và duyên câu sinh, thể nó được sinh, có trái với lý nào?

Lại, thấy thể của bóng tối vì có phẩm riêng, nên chẳng phải chỉ ánh sáng không có, có thể có phẩm riêng. Nếu cho rằng là xứ ánh sáng phân ra có và không, nên bóng tối được thành, như, thô trong vi tế thì, cũng không đúng. Không có pháp nào thể không có, không có chấp nhận được thành, vì phẩm loại riêng. Lại có không phải có vì xứ không đồng. Lại, bóng tối cho hình ảnh là cảnh nhãn thức, như sắc xanh v.v... thể của nó thật có, chẳng phải thân năm thức, có thể duyên pháp giả, như trước đã nói. Lại, bóng tối cho hình ảnh, vì thuộc về giới, nên nghĩa thật có được thành.

Lại, như khói, mây vì che lấp sắc khác, nên bóng tối lẽ ra cũng như thế, vì thể của nó chẳng phải không có. Nếu bảo nhãn thức trong bóng tối không khởi, do ánh sáng chẳng phải có, vì chẳng phải bóng tối che khuất. Về lý, cũng không đúng, vì duyên chỗ cách xa ánh sáng, nhãn thức của sắc bóng tối sinh, nên không thấy vật thể của sắc khác trong bóng tối.

Nếu cho rằng có vật thể sắc khác ở chỗ bóng tối, không có gồm nhiếp tăng ích cho ánh sáng, vì chẳng phải bóng tối che khuất, về lý cũng không đúng, vì điều đó có thể nghi ngờ, nên nghĩa lý trong đây đã được nói như trước.

Lại, ở đây, như thể của hương chẳng phải có, vì có thể tập gần lâu, vì tướng không rõ ràng, vì thâm nhiếp tăng ích nhân của mắt.

Nếu cho rằng do ánh sáng gây tổn hại thể dụng của mắt, ánh sáng này không có ở chỗ tăng ích của mắt, cũng không đúng, vì ở lâu trong đó, quan sát sắc này, lại có thể làm nhân tổn hại.

Nếu cho rằng thể bóng tối chẳng phải là pháp có thật, vì ánh sáng không đều có, vì không có tướng sắc. Điều này cũng không đúng vì ánh sáng lẫn nhau, ánh sáng ngăn cách hiện có thể được.

Há không là thể bóng tối ở chỗ ánh sáng, tất nhiên là không có. Có đối đều như thế, đâu riêng gì ánh sáng, bóng tối! Lại, Khế kinh nói: Bóng tối làm duyên, giới ánh sáng có thể rõ ràng, không phải không có pháp mà có thể làm duyên cho vật khác, nên bóng tối có thể.

Lại, bóng tối, như mặt trời vì có thể xuất hiện như nói mặt trời lặn, bóng tối bèn xuất hiện, không có pháp, thì không nên có nghĩa xuất hiện.

Lại, nói duyên cái ghế... mà có bóng hiện, cái ghế đã là giả, bóng lẽ ra không phải thật.

Vấn nạn này không đúng, như bụng dù là giả mà chúng sinh thật có đối khát, vì trước đã thành.

Lại có thể nhận lãnh xúc, vì giống như thọ. Lại Đức Thế Tôn bảo Bà-sáp-ba: Ý ông thế nào? Há không duyên ghế... mà hiện ra bóng, căn bản nếu dứt, thì pháp này không sinh, cho đến nói rộng: Chẳng phải đối với pháp không có mà có thể nói lên lời này!

Lại, Khế kinh nói: Như đi vào nhà kín, thấy bóng tối bao trùm, chẳng phải đối với vô thể mà có thể có nghĩa nhìn thấy sự bao trùm của bóng tối này.

Lại Khế kinh nói: Dùng các thứ ánh sáng phá tan các bóng tối, nếu bóng tối chẳng phải có, thể của chúng vốn là không thì đâu cần phải phá!

Lại, Khế kinh nói: Nếu không dứt gốc, như bóng phải theo, cho đến nói rộng.

Do rất nhiều lý, giáo như thế v.v... nên biết bóng tối, thể nó có thật. do đó nên nói: “Vô minh như bóng tối” vì có đối trị, lý đó cực thành. Thế nên vô minh nhất định có pháp riêng, lấy không biết gì làm thể, không phải chỉ minh không có, nhưng không biết gì này lược có hai thứ, là nhiễm, và không nhiễm. Hai thứ này có gì khác nhau?

Có thuyết nói: Nếu có thể chướng trí là nhiễm không biết gì, không nhiễm không biết gì, chỉ trí chẳng phải có. Nay, rõ ràng hai thứ tướng không biết gì riêng, nghĩa là do hai thứ này, nên lập ra ngu và trí khác nhau.

Như thế, gọi là tướng nhiễm không biết gì. Nếu do tướng này, hoặc trong cảnh có, trí không bằng ngu, là tướng thứ hai.

Lại, nếu dứt rồi, Phật và nhị thừa đều không khác nhau, là tướng thứ nhất. Nếu có dứt rồi, Phật và nhị thừa có hành, không hành là tướng thứ hai.

Lại ngu tự tướng, cộng tướng đối với sự, gọi là nhiễm tướng không biết gì thứ nhất. Nếu đối với thế vị của các pháp, tướng đồng dị v.v... thời gian, xứ sở, số lượng của đức thành thực, không thể biết rõ như thật là không nhiễm không biết gì. Không biết gì không nhiễm này, tức gọi là tập khí.

Có Sư xưa nói: Tướng tập khí nói có không? Đó là sự sai khác của tâm sở nhiễm ô, pháp nhiễm, không nhiễm thường huân tập dẫn dắt, không phải nhất thiết trí nối tiếp nhau hiện hành, khiến tâm, tâm sở không tự tại chuyển, gọi là tập khí. Chẳng phải chỉ trí không có, vì không có pháp vô chấp nhận có thể làm nhân, cũng không nên nói có tâm loại như thế và tâm sở, gọi chung là tập khí. Không nhiễm không biết gì, vì trước đã nói: Nghĩa là không biết gì nầy trụ tự tánh, tâm v.v... làm thể, hay là có khác nhau? Nếu trụ tự tánh, tâm v.v... làm thể thì Phật lẽ ra cũng có không nhiễm không biết gì. Nếu có khác nhau, có thể khác nhau thì có thể là không biết gì, thì chẳng phải chỗ khác nhau, hiện thấy trong tâm, tâm sở khác nhau của phẩm loại thiện v.v... Tất nhiên có pháp riêng, vì công năng khác nhau, chẳng phải tức tất cả, như trong phẩm thiện, tất nhiên có tín. Trong phẩm bất thiện, có không hổ thẹn v.v... trong phẩm nhiễm ô có buông lung v.v...

Các loại như thế v.v... trong tâm, tâm sở, tất nhiên có pháp riêng, với công năng khác nhau. Cho nên, biết trong không biết gì cũng có pháp riêng có thể làm khác nhau, tức là không nhiễm không biết gì.

Nay, xét tướng tận lời nói của sư xưa kia có lỗi thái quá. Pháp tâm, tâm sở của các phàm phu v.v... đều không biết rõ như thật tướng thành thực v.v... của thế vị. Nhưng không thấy sinh tâm sở khác.

Lại, mỗi niệm, tâm, tâm sở kia khác nhau mà sinh, lẽ ra trong mỗi niệm đều có riêng, pháp không biết gì khởi. Nếu cho rằng có tướng khác, khiến không biết gì khác nhau, tức ở đây đủ có thể làm phẩm tâm khác nhau, đâu cần chấp riêng không nhiễm không biết gì.

Thế nên, tức đối với thế, vị thành thực v.v... không siêng năng cầu tuệ giải với pháp tướng khác đều cùng làm nhân, dẫn sinh tuệ đồng loại sau. Tuệ nầy đối với giải, lại không siêng năng mong cầu. Lại làm nhân dẫn sinh, không siêng cầu tuệ giải.

Như thế, lần lượt từ vô thủy đến nay, vì tướng nhân, quả vẫn vậy, huân tập thành tánh, nên tức ở trong cảnh vị v.v... kia thường huân tập ở sự hiểu rõ, không thể kham nổi trí. Trí thua kém được dẫn này, gọi là không biết gì không nhiễm, tức pháp tâm, tâm sở câu sinh này, gọi chung là tập khí. Về lý, nhất định nên như thế. Hoặc các hữu tình có vị phiền não, có tâm không nhiễm và nối tiếp nhau, do các phiền não được huân tập lẫn nhau, có công năng thuận sinh khí phần phiền não, nên các tâm vô nhiễm và quyến thuộc, giống với hành tướng khác nhau của phiền não kia mà sinh. Do sức thường xuyên tập, nối tiếp nhau mà khởi, nên lìa lỗi trong thân, vẫn gọi có tập khí. Đấng Nhất Thiết Trí đoạn hẳn không hiện hành. Nhưng đối với vị đã đoạn Kiến đạo đoạn, đều chung ở trong tâm nhiễm và không nhiễm nối tiếp nhau. Có pháp khác thuận sinh tánh tập phiền não là khí phần phiền não do Kiến đạo đoạn mà nhiễm trong đó gọi là tánh loại. Đạo Kim cương đoạn đều không hiện hành. Nếu không nhiễm gọi là tập khí phiền não do kiến sở đoạn, cũng là đạo đoạn kia do sự khác nhau của căn, có hành, không hành. Nếu ở phần vị Tu đạo đoạn, đã đoạn, chỉ ở trong nối tiếp nhau của tâm không nhiễm, có pháp khác thuận với sinh tánh tập phiền não, là khí phần phiền não do Tu đạo đoạn, gọi là tập khí phiền não do Tu đạo đoạn, đó là hữu lậu. Vô học đã đoạn, tùy theo căn hơn, kém có hành, không hành. Đức Thế Tôn vì đã được pháp tự tại, nên pháp kia như phiền não, rốt ráo không hiện hành. Vì thế nên Phật chỉ gọi thiện, tịnh nối tiếp nhau, tức do đó, nên hành không có lầm lỗi, được ba niệm trụ v.v... của pháp không chung. Lại, vì ba niệm trụ này, nên mật ý nói: Chỉ duy nhất có Phật gọi là được quả vô học.

Đại đức La-ma nói rằng: Có pháp không nhiễm, gọi là tập khí, như nhân bất thiện đã chiêu cảm dị thực. Xưa, Đức Thế Tôn ở địa vị Bồ-tát, đã tu các gia hạnh trong ba vô số kiếp, dù có phiền não, nhưng có thể dứt trừ dần, phiền não đã dần tập khí không nhiễm, tập khí của pháp trắng, dần dần khiến tăng trưởng. Về sau, dứt hẳn các lậu được, các tập khí trước kia có diệt, không diệt, vì tu gia hạnh trong thời gian dài, chứng đắc vô thượng các lậu dứt hết hẳn. Nhưng Phật cũng có tập khí của pháp trắng vì nói tập khí có diệt, không diệt.

Lý đã nói như thế, cũng có thể như thế, nhưng Đại đức kia không thể làm sáng tỏ thể tánh của tập khí kia.

Tập khí không nhiễm, thể của chúng là gì? Không phải chỉ lời nói giả dối, khiến sinh thật giải.

Kinh nói tánh loại, thể của chúng là gì?

Có thuyết nói: Ngã mạn làm thể. Thể ấy trái với kinh nói, vì trong Khế kinh, ngoài ngã mạn, vì nói tánh loại, nên kinh nói: Nay, ta biết như thế rồi thấy như thế rồi, các ái sở hữu, các kiến sở hữu, các tánh loại sở hữu, các chấp ngã, ngã sở, tùy miên chấp ngã mạn, vì dứt biết khắp, vì vắng lặng không có hình bóng, nên biết tánh loại khác với ngã mạn. Có thuyết nói: “Mạn khác là thuộc về tánh loại” thuyết ấy không đúng, vì các thuyết nói lưu truyền đến trong ngã mạn này nói chấp ngã mạn, thâm nhiếp hết các mạn, lẽ ra như ái v.v... đều thâm nhiếp không có sót. Nhưng ở trong đây, pháp trội hơn, nghĩa là nói riêng chấp ngã, ngã sở, là căn của các kiến, nên ở trong kiến, biểu thị riêng hai thứ, vì thâm nhiếp nghi, và giận, nói nói tùy miên vì trội hơn trong phiền não, vô minh chưa nói vì biểu thị riêng. Kia nói tánh loại là vì khắp với hoặc đều cùng có, đi qua khắp các đường, nên gọi là tánh loại. Loại là nghĩa hành. Thể của loại được gọi là tánh loại.

