

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 50

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 6)

Nhân nói về tùy miên bất thiện, vô ký mà luận thêm bên ngoài đã xong. Nay nên tư duy lựa chọn.

Những gì là tùy miên? Chúng lệ thuộc với sự nào? Sao gọi là sự? Sự dù không phải một, nhưng ở đây nói về sự bị lệ thuộc. Sự này lại có hai. Hai ấy là căn cứ dựa vào duyên và loại bộ để nói. Căn cứ dựa nơi duyên, nghĩa là nhân thức đều cùng tất cả tùy miên có, chỉ đối với sắc xứ làm sở duyên lệ thuộc, đối với ý xứ, pháp xứ của tâm, tâm sở tự tương ứng, làm tương ứng lệ thuộc.

Như thế, cho đến nếu thân thức đều cùng có tùy miên, chỉ đối với xứ xúc làm sở duyên lệ thuộc. Đối với ý xứ, pháp xứ của các tâm, tâm sở tự tương ứng, làm tương ứng lệ thuộc.

Nếu ý thức đều cùng có tùy miên, thì sẽ làm sở duyên lệ thuộc đối với mười hai xứ, đối với pháp xứ, ý xứ của tâm, tâm sở tự tương ứng, làm tương ứng lệ thuộc.

Căn cứ ở loại bộ. Nghĩa là tùy miên biến hành do kiến khổ dứt, làm sở duyên lệ thuộc đối với pháp năm bộ, làm tương ứng lệ thuộc với các tâm, tâm sở tự tương ứng. Tùy miên không phải biến của kiến khổ dứt, chỉ đối với bộ mình làm sở duyên lệ thuộc, đối với các tâm, tâm sở tự tương ứng làm tương ứng lệ thuộc.

Như thế, tất cả tùy miên cần phải được nói, căn cứ vào ba đời để giải thích. Những hữu tình nào có tùy miên nào hay trói buộc sự nào? Tụng nói:

*Nếu ở trong việc này
Chưa dứt, tham, giận, mạn
Quá-hiện nếu đã khởi
Ý vị lại biến hành*

*Năm được sinh đời mình
Không sinh cũng biến hành
Quá vị biến hành khác
Hiện chánh duyên thường buộc.*

Luận nói: Nếu loại hữu tình tùy miên tùy tăng trong việc này, gọi là lệ thuộc việc này. Luận về vì chủ thể trói buộc, tất nhiên là chưa dứt, như thích ứng lưu chuyển khắp.

Vả lại, các tùy miên gồm có hai thứ:

1. Tự tướng: là tham, giận, mạn
2. Cộng tướng: là kiến, nghi, si.

Ba tham, giận, mạn là hoặc tự tướng, như trước đã nói. Trong các Thánh giáo, chỗ nào cũng thấy có chứng văn rõ ràng. Vả lại, như kinh nói: Phật bảo Y Đại Mẫu! Mắt ông đối với sắc, nếu khi không thấy, thì sắc kia có làm duyên khởi dục tham hay không?

Đáp: Không, bạch Đại đức, cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Phật bảo Đại Mẫu! Ý ông thế nào? Tất cả các sắc, không phải mắt ông nhìn thấy, không phải ông đã từng thấy, không phải ông sẽ nhìn thấy, không phải mong cầu được thấy. Ông vì sắc này mà khởi dục, khởi tham, khởi thân, khởi ái, khởi A-lại-da, khởi Ni-diên-đế, khởi đằm chấp hay không?

Không, bạch Đại đức... cho đến nói rộng.

Vì thế, trong việc này có tham, giận, mạn đã sinh trong đời quá khứ chưa dứt, hiện tại đã sinh, có thể trói buộc sự này, vì tham, giận, mạn là hoặc của tự tướng, chứ không phải các hữu tình vì nhất định khởi khắp.

Há là nghĩa đã chặt đứt trói buộc, ấy là không có hay sao?

Đã nói trói buộc, thì chứng tỏ chưa dứt.

Vì sao nói tham, giận, mạn này bị trói buộc chưa dứt?

Lại nói quá khứ đã sinh, chưa dứt, nói chưa dứt này, nên trở thành không có tác dụng? Không có lỗi vô dụng, nói chưa dứt này chứng tỏ phẩm có riêng, vì dứt trừ dần, tức ở luận này, kể trong văn dưới, cũng sẽ nói biến hành v.v... của vị lai, nghĩa là chín phẩm như tham v.v... kia không đồng, khi Tu đạo đoạn, chín phẩm sẽ đoạn riêng, có duyên sự này.

Tùy miên phẩm thượng đã khởi, đã diệt, đã được dứt hẳn. Đại Mẫu kia đối với sự này, vẫn còn có tùy miên của phẩm khác ở vị lai, chưa khởi, chưa diệt, chưa được dứt trừ hẳn, cũng có thể bị trói buộc.

Thế nên, Luận này ở trong nghĩa này, mặc dù nói bị ái v.v... vị lai

trói buộc, nhưng ở quá khứ thuyết nói chưa dứt, nên lời nói chưa dứt, trở thành có dụng sâu xa. Nhưng tùy miên của phẩm này ở đời quá khứ, khi được dứt hẳn, tức vị lai, cũng dứt. Chấp nhận có tùy miên vị lai của phẩm khác, hay trói buộc sự này, chưa được dứt hẳn, vì ý thức của đời vị lai tương ứng với ba thứ tham, giận, mạn, duyên khắp cả ba đời. Mặc dù đối với sự này, hoặc sinh, không sinh, chỉ khi chưa dứt, đều được gọi là chủ thể trói buộc. Năm thức vị lai tương ứng với tham, giận nếu chưa dứt có thể sinh, thì chỉ lệ thuộc đời vị lai.

Do đó, đã thấy rõ tương ứng với năm thức có thể sinh tùy miên. Nếu đến quá khứ chỉ lệ thuộc quá quá khứ, hiện tại tại cũng vậy. Nghĩa y cứ theo đây nếu cùng ý thức tương ứng có thể sinh tùy miên. Nếu đến quá quá khứ, hiện tại tại chưa dứt, thì sẽ chấp nhận sự trói buộc, không phải tự pháp của đời, không phải chỉ tùy miên tương ứng với ý thức.

Nếu ở vị lai, có thể ràng buộc ba đời, đối với tùy miên tương ứng với năm thức, nếu nhất định không sinh, thì cũng ràng buộc ba đời, nghĩa là cảnh giới kia hoặc ở vị lai, hoặc ở hiện tại, hoặc ở quá khứ, tùy miên nọ dù đã được rớt ráo không sinh, nhưng khi chưa dứt, tánh có thể ràng buộc. Ngoài ra, tất cả kiến, nghi, vô minh, quá khứ, vị lai chưa dứt ràng buộc khắp ba đời. Do ba thứ này là hoặc của tướng chung, vì tất cả hữu tình đều có ràng buộc khắp. Nếu là cảnh duyên thích đáng của đời hiện tại, bấy giờ, tùy theo sự thích ứng có thể ràng buộc sự này.

Lấy gì chứng biết hoặc tham v.v... duyên theo cảnh ba đời: Quá khứ v.v... sinh, tức ở trong đó có thể bị ràng buộc? Vì Thánh giáo làm chứng, nên Khế kinh nói: Pháp xứ tham dục gồm có ba thứ:

1. Pháp xứ dục tham quá khứ.
2. Pháp xứ dục tham vị lai.
3. Pháp xứ dục tham hiện tại.

Nếu duyên pháp xứ dục tham quá khứ sinh ở dục tham. Dục tham này sinh phải nói là đối với sự trói buộc của các pháp quá khứ kia, không lia trói buộc cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Nếu trong sắc đã thấy ở quá khứ, vị lai, hiện tại, khởi ái, khởi giận, nên biết ở đây, không phải sắc trói buộc mắt, không phải mắt trói buộc sắc, mà dục tham trong đây là công năng thật sự trói buộc.

Thánh giáo nói các loại như thế v.v... không phải một, nay nên tư duy, lựa chọn: Quá khứ, vị lai, thật là có, không mới có thể nói về sự trói buộc. Tuy nhiên, ở trong thời quá vị thật có, không có từ xưa, các sư

bè nhóm, chấp trước, bác bỏ, lẫn nhau tranh chấp khởi lên các luận đạo, đều có phô bày giáo lý, để thành lập tông mình, chỗ nào cũng truyền nghe các cuộc tranh luận như thế:

Luận giả về thật có dẫn rộng lý, giáo, vận dụng mọi thứ phương tiện, nhằm đả phá không có, lập ra có.

Luận giả “Thật không có” dẫn chứng rộng lý giáo, vận dụng các thứ phương tiện, để đả phá có, lập không.

Do đó, đều cùng sinh các lỗi thái quá. Cho nên, nay, ta phát chánh căn lớn, tư duy như lý, lập đời khứ lai, khác với hiện tại, chẳng phải rốt ráo không có, nghĩa là lập quá khứ, vị lai không phải như hiện có, cũng không phải như sừng ngựa v.v... không có, mà lập thể khứ lai đều là có, chỉ quá khứ, vị lai này phù hợp với chánh tông của luận Đối pháp.

Ở đây, trước hết, nên nói về các tướng có, vì tướng có ở đây được chứa ở trong tâm, mới có thể biết rõ quá khứ, vị lai quyết định có. Do tướng đã nói rõ, dễ biết, khiến cho người cố chấp cũng có khả năng khế hợp sự thật.

Một loại trong đây nói như thế này: Đã sinh chưa diệt, là vì tướng có.

Thuyết ấy nói không đúng, vì đã sinh, chưa diệt, tức là tên khác nhau của hiện tại. Nếu nói hiện đời là tướng có, thì về nghĩa căn cứ đã nói quá khứ, vị lai là vô lý. Trong đây lại nên răn bảo, trách móc: Vì sao tướng có chỉ hiện không phải pháp khác? Nên thuyết mà người kia đã nói không phải tướng có thật.

Ở đây, ta nói như thế này: Vì cảnh sinh giác là tướng có thật. Tướng này, gồm có hai:

1. Thật có.
2. Giả có.

Vì căn cứ thế tục và thẳng nghĩa để mà an lập. Nếu không có đối tượng đối đãi ở trong đó sinh giác thì là tướng có thật, như sắc, thọ v.v... Nếu có đối tượng đối đãi, ở trong đó sinh giác thì là tướng giả có, như chiếc bình, đoàn quân v.v...

Có người khác ở đây lại lập ra thuyết thứ ba, nghĩa là đối đãi nhau mà có, như bờ bên đây, bên kia. Thuyết này tức xếp vào hai có trước, danh dù có khác, nhưng hạng mục không có khác. Lại, sự chấp kia trái với Khế kinh: Khế kinh chỉ nói có hai có. Thật có lại có hai, đó là:

1. Chỉ có thể.
2. Có tác dụng.

Có tác dụng này lại có hai thứ:

1. Có công năng.
 2. Thiếu công năng.
- Do đó, đã giải thích chỉ có thể.

Giả có cũng hai, đó là:

1. Căn cứ thật.
2. Căn cứ giả.

Hai giả có này, như thứ lớp, như chiếc bình, như đoàn quân. Trong các Thánh giáo, tập hợp chung tất cả thuyết có ngôn giáo, lược có bốn thứ:

1. Có vật thật.
2. Có duyên hợp.
3. Có thành tựu.
4. Có tánh nhân.

Như Khế kinh nói: Sắc có vô thường, ngã đối với sắc đó đều tùy biết thấy.

Lại, như kinh nói: Thế gian đã không có, ngã biết, ngã thấy, thì không có lý này.

Văn như thế v.v... nói là có vật thật.

Như Khế kinh nói: Phải có cây mới được có bóng. Bí-sô các thầy, nếu có sự hòa hợp, lại không có thầy với chúng ta.

Văn như thế v.v... nói có duyên hợp.

Như Khế kinh nói: Có tùy câu hành thiện căn chưa dứt.

Lại, như kinh nói: Có kết của nhân nội.

Lại, như kinh nói: Hai pháp kia không có noãn.

Lại, như kinh nói: Không phải người có ái, gọi là người có mắt.

Văn như thế v.v... là nói có thành tựu.

Như Khế kinh nói: Đây có, kia có, đây không có, kia sẽ không có.

Văn như thế v.v... nói về có tánh nhân.

Như Khế kinh nói: Không có bần bản ứ động lại, như các người dục, lập dục, nêu đặt, sau cùng không có nghĩa lý.

Giáo như thế v.v... nói rất ráo không có. Không phải đối với người chỉ chấp có hiện đời, có đủ khả năng giải thích đúng Thánh giáo nói có.

Với nghĩa lý như đây, về sau sẽ chứng tỏ cụ thể.

Đây là Tông của ta đã nói về tướng có.

Luận giả Thí dụ đã nói thế này: Cái này có cũng chưa làm tướng có chân thật, vì thừa nhận không phải có, cũng có khả năng làm cảnh

sinh giác, nghĩa là phải nên thừa nhận không thật có cũng có khả năng làm cảnh sinh giác. Với vòng tròn lửa quay quanh và ngã, khi hai giác này sinh, thì cảnh không thật có. Lại, vì có tác ý thắng giải biến xứ v.v... nếu tất cả giác đều có sở duyên, tức không có tác ý thắng giải. Lại, trong tám lưới ảo thuật, nói duyên, không thật có mà thấy. Lại, Khế kinh nói biết là không phải có, như Khế kinh nói: Đối với không có dục mà dục, thì có thể nhận biết rõ như thật là không có.

Lại, trong mộng của các thế gian, mắt mờ rối loạn, nhìn thấy nhiều mặt trăng, vì cảnh của thức không thật có. Lại, đối với không thật có, biết rõ là không có. Sự biết rõ này sẽ lấy gì làm cảnh của sở duyên? Lại, nếu duyên tiếng, trước không phải có, giác của năng duyên này là sở duyên nào?

Thế nên, phải biết có và không, vì hai thứ này đều có công năng làm cảnh sinh giác, nên thuyết đã nói ở đây không phải là tướng có chân thật.

Các luận sư Đối pháp nói như thế này: Vì không có hai duyên nhất định của giác cảnh không có, vì trong Khế kinh nói sáu thứ giác đều quyết định có đối tượng nương tựa, sở duyên, nghĩa là nhãn giác sinh dựa vào mắt duyên sắc cho đến ý giác sinh, dựa vào ý duyên pháp, không có giác thứ bảy, là cảnh mà sinh, có thể chấp cảnh kia làm duyên giác cảnh không có. Nếu thừa nhận có giác lia cảnh mà sinh, cũng nên thừa nhận có giác lia nương tựa thì người mù bẩm sinh bình đẳng như người có mắt bình đẳng giác sinh, vì nhân duyên khác nhau không thể được. Lại, pháp không phải có mà có thể nói, gọi là tùy theo một trong sáu cảnh này, nên chấp có giác duyên không có mà sinh, tức trái với lý, ngược với giáo, thật là vụng về.

Có người khác đặt ra vấn nạn rằng: Hoặc thấy phần ít có sở duyên với giác, nghĩa là tất cả giác đều có sở duyên. Đã thấy phần ít duyên giác quá khứ, vị lai, thì lẽ ra giác của mắt v.v... cũng duyên quá khứ, vị lai.

Nếu không thừa nhận như vậy, thì cũng không nên thừa nhận, vì thấy phần ít có sở duyên với giác cho là tất cả giác đều có sở duyên. Vì thế, không nên lập tị lượng này, nếu lập, thì sẽ có lỗi thì bất định, nên cảnh không có, biết rõ có thật cực thành.

Đây chỉ có lời nói, không có nghĩa lý sâu xa, phải do có cảnh làm sở duyên riêng, thì giác mới có khác, như giác của mắt v.v... nghĩa là như trong cảnh sai khác hiện tại, giác của mắt v.v... sinh mà không phải tất cả đều dùng tất cả hiện tại làm cảnh.

Cũng thế, ở trong cảnh có khác nhau, tất cả giác sinh mà chẳng phải tất cả, đều dùng tất cả pháp có làm cảnh. Lại thấy phần ít có sở duyên với giác, phần ít có với cảnh có cực thành, so sánh đây với cảnh khác đều nên là cảnh có, có thể không có lỗi. Chẳng thấy phần ít không có sở duyên với giác, thì không thấy phần ít không có với cảnh có cực thành, sao có thể chứng minh: Có giác, cảnh không có, mà không có lỗi được!

Tuy nhiên, phái Thí dụ trước đã nói thế này: Có, không đều có thể làm cảnh sinh giác.

Lời nói này không đúng, vì chủ thể giác đối với đối tượng giác, đối tượng giác phải có thì chủ thể giác mới thành, nghĩa là phải có cảnh của chủ thể đắc, mới đặt tên giác, nếu đối tượng đắc không có, thì lấy ai làm chủ thể đắc? Lại, chủ thể nhận rõ cảnh là tự tánh thức. Nếu đối tượng thức không có, thì thức sẽ nhận rõ cái gì? Nên phái Thí dụ đã thừa nhận thức không có sở duyên, lẽ ra không gọi là thức vì không có đối tượng nhận rõ.

Hễ nói không thật có, nghĩa là thể đều không có. Đã không có, tất nhiên, vượt ngoài tự tướng, cộng tướng, sao gọi là đối tượng giác, hoặc đối tượng thức ư? Nếu cho rằng tức không có là đối tượng giác thức. Không như vậy, giác, thức tất nhiên có cảnh, nghĩa là tất cả các pháp tâm, tâm sở hiện có, chỉ dùng tự tướng, cộng tướng làm cảnh, chẳng phải đều không có pháp làm cảnh mà sinh (trong phần nói về Niết-bàn đã lược chỉ bày).

Lại, chấp có giác duyên nơi cảnh không có mà sinh, giác này nên là tánh cuồng loạn, nghĩa là luận giả chấp có giác ở cảnh không có tức là chấp có duyên, ở cảnh không có mà giác. Giác này nhất định nên lấy sự cuồng loạn làm tánh, như Đức Thế Tôn nói: Chỗ thế gian không có ngã, nếu quán, ngã trở nên điên loạn, không phải Bạc-già-phạm có lý cuồng loạn, nên biết nhất định không có duyên, với cảnh không có mà giác, về lý không nên nói chấp nhận có phần ít xứ có thể sinh tâm, không phải sở duyên của Phật.

Lại, phải nhất định không có duyên, cảnh không có mà giác, nói là không có, không thể biết, và vì không thể được, như Khế kinh nói: Đời trước không thể biết.

Lại, Khế kinh nói: Tác giả không thể được. Ý này biểu thị giác, phải nhất định có cảnh. Vì cảnh kia không có, nên không thể biết được. Nếu thừa nhận có giác duyên với cảnh không có sinh, thì đời trước lẽ ra có thể biết tác giả, lẽ ra có thể được không chướng ngại đối với không

có. Cũng không thể nói là phần ít đối với không phải có, phần ít là cảnh phần ít không phải cảnh. Do không phải có này và không phải có kia, không thể nói là có hơn, kém.

Lại, nói là nhất định không có, vì thấy biết không có, như Khế kinh nói: Chỗ thế gian không có, ta biết, ta thấy, xứ ấy không có.

Kinh chủ giải thích nghĩa của Khế kinh này rằng: Ý nói người kia ôm lòng tăng thượng mạn, cũng đối với tướng hiện không thật có, cho là có thì ta chỉ đối với cái có, mới quán là có. Nếu khác với đây thì tất cả giác đều có sở duyên, duyên nào đối với cảnh có do dự hoặc có sai khác?

Giải thích như thế, chỉ theo ý mình không phải đối với không thật có, có tướng hiện?

Sao có thể nói là người tăng thượng mạn, cũng đối với tướng hiện không phải có, quán có.

Nếu đối với không thật có, có thể được tướng hiện, thì đối với xứ thứ mười ba, lẽ ra tướng hiện. Có thể được tướng không thật có đã nói như thế, tức vượt qua nhóm mười hai thứ được biết, nên nhất định không có, khả năng quán tướng ấy vì thiếu nghĩa lý. Ý kinh không như vậy, về lý, thật sự nói người tăng thượng mạn, cũng đối với tướng chưa hiện cho là tướng đã hiện: Ta chỉ đối với hiện tướng, quán thành hiện tướng. Về mặt lý, lẽ ra phải chấp nhận có trí cảnh điên đảo, hẳn là, không có trí, không có cảnh mà sinh, nên tất cả giác đều duyên với cảnh có.

Do đó, đối với cảnh, được có do dự, nghĩa là ta ở trong cảnh đã trông thấy này, vì biết thích đáng (chánh tri) hay vì điên đảo? Tức vì do đó nên lý sai khác được thành. Đồng trong tướng có thấy có khác chẳng phải không có với có, một ít tướng có đồng nhau, sao ở trong đó được có khác nhau?

Chỉ đối với pháp có vì có sai khác, nên chỉ đối với cảnh có, giác mới có sai khác, chỉ giác của cảnh có, có lý sai khác được thành, không phải đối với có, không có, có thể nói sai khác.

Ở đây, Kinh chủ lại quyết đoán rằng, về lý tất nhiên phải như thế, vì đấng Bạc-già-phạm, ở chỗ khác đã nói: lành thay Bí-sô! Nếu các thầy có khả năng làm đệ tử ta, không có dua nịnh, không có lừa dối, có niềm tin, có siêng năng, ta sẽ dạy cho ông sao cho sớm được vượt hơn, ta sớm dạy cho ông sao cho được vượt hơn, ấy là biết tát là tát, phi tát là phi tát.

Kinh chủ kia cho rằng, đây là Đức Phật chỉ rõ nghĩa có, không có. Do vì không xem xét tường tận, nên mới nói lời này: Tiếng tát trong

đây là biểu thị diệu nghĩa, tiếng không phải tát biểu thị không phải diệu nghĩa. Nghĩa là có sức tà giáo trong thế gian, khiến đệ tử Phật sanh ra hiểu biết điên đảo, không phải diệu cho là diệu, diệu cho là không phải diệu. Đức Phật thì không như vậy. Do sức mạnh chánh giáo, khiến cho các đệ tử nhận hiểu, không có điên đảo. Đối với diệu, không diệu, có khả năng biết đúng như thật.

Như thế, gọi là vì ý kinh trong đây, về lý tất nhiên nên như thế. Kế Phật lại nói: Có trên là có trên, không có trên là không có trên. Chớ cho, trên biết tát, nói không phải tát, tức chỉ rõ đệ tử biết nghĩa có, và không phải có. Kế sau lại nói biết có trên, không có trên, vì khiến cho hiểu trên, biết tát, nói không phải tát, chính là biểu thị đệ tử biết nghĩa diệu, không phải diệu.

Nói diệu, không phải diệu: Là không có lỗi, có lỗi, có lỗi là có trên, không có lỗi là không có trên, nên có trên, không có trên, là biểu thị nghĩa diệu. Hoặc vì biểu thị trong diệu, không phải diệu, có hơn có kém nên lại vì nói có trên, không có trên khiến đệ tử biết rõ. Nếu giải thích nghĩa kinh như đây rõ ràng Phật nói pháp có nghĩa lợi lớn. Nghĩa là khiến đệ tử hiểu rõ nghĩa diệu, không phải diệu trong các pháp có khả năng đối với các pháp, phát siêng năng lớn, có đoạn, có tu, đến pháp thù thắng, không phải chỉ khiến biết có và không phải có, có thể gọi là nói pháp có nghĩa lợi lớn. Lại, văn kinh này, đã nói trước, sau, đều phù hợp với cách giải thích của ta. Nghĩa là trong kinh này trước có nói:

Nếu có các pháp khiến cho các hữu tình có thể chứng, không thể chứng thắng giải tích của có, không. Đức Như Lai ở trong đó, được vô sở úy, có khả năng nhận biết rõ đúng về các pháp như thế.

Thế nào là ở đây, có khả năng nhận biết rõ đúng?

Nghĩa là biết rõ thích đáng các pháp như thế. Đây là đối với các pháp kia, trong thắng giải về dấu vết, có khả năng tác chứng, có không có khả năng, nghĩa là đối với sự biết rõ thích đáng, được vô úy, nghĩa là vì khéo thông đạt các pháp tánh, nên ý trong đây, nhằm biểu thị Đức Phật biết các pháp: Đây là làm chướng ngại, đây là đạo xuất ly. Đối với các pháp như thế, biết rõ không có trái ngược. Kế kinh lại nói: Nếu tiếng sư tử gầm chánh thật của Ta, có hoặc, có chướng ngại lành thay, Bí-sô khéo đến, cho đến nói rộng.

Sau kinh này, lại nói thế này: Bí-sô phải biết, đây là đạo định, đây không phải đạo định, cho đến nói rộng. Cho nên Kinh chủ đã giải thích nghĩa rất mê lầm, với ý nghĩa thô cạn đối với thức duyên không có làm

chứng không thành, nên nói nhất định không có, vì thấy biết, không có, nên không có duyên, thì không có giác, lý đó cực thành.

Lại, lời Kinh chủ kia đã nói, đã tự trái bỏ nhau, nghĩa là nói có giác và không phải có làm cảnh. Nếu giác cảnh có, thì không nên nói: Cảnh này không phải có.

Nếu cảnh không phải có, thì không nên nói giác này có cảnh, vì không phải có ấy đều là không .

Nếu cho rằng thể của cảnh giác này đều không có, thì phải nói thẳng, giác này không có cảnh, đâu có gì phải khiếp sợ, ôm lòng dua nịnh, xảo trá, giả vờ nói có giác, không có giác làm cảnh. Thế nên, nhất định không có duyên với không phải có mà giác.

Lại, Kinh chủ kia đã nói khi hai giác: Vòng tròn lửa, ngã sinh, thì cảnh không phải có, cũng không đúng, vì thừa nhận hai giác sinh, như nhận biết con người v.v... vì cũng có cảnh, nghĩa là như thế gian đến chỗ tối tăm, xa xôi, thấy sắc nơi gốc cây rồi bèn khởi nhận biết về con người, rồi nói như thế này: Nay ta thấy con người, không phải người như đã thấy có ít thật thể, không phải là giác đã khởi duyên với cảnh không có sinh, tức vì dùng sắc nơi gốc cây trụ kia làm sở duyên.

Nếu không như vậy, thì sao không cũng đối với chỗ không có gốc cây trụ v.v... khởi giác biết về con người này? Biết rõ vòng tròn lửa quay quanh, về lý lẽ ra cũng như thế.

Nghĩa là biết rõ vòng tròn sinh, chẳng phải hoàn toàn không có cảnh, tức sắc đốm lửa được quay nhanh chóng khắp vòng phương khác mà sinh, làm cảnh cho giác biết này, nhưng thể của sắc đốm lửa, thật sự không phải vòng tròn, mà khi biết rõ sinh cho là vòng tròn, là giác đối với hành tướng điên đảo của cảnh, không phải biết rõ vòng tròn này duyên với cảnh không có mà sinh.

Giác của ngã lẽ ra cũng so sánh với dụ này mà giải thích, nghĩa là giác ngã này duyên theo uẩn sắc v.v.... làm cảnh, chỉ có hành tướng phi ngã, nghĩa là ngã điên đảo mà sinh, chứ không phải cho rằng, sở duyên cũng có điên đảo, nên Khế kinh nói: Bí-sô nên biết, Sa-môn, Bà-la-môn v.v... ở thế gian các hữu chấp ngã v.v... Tùy quán thấy tất cả, chỉ ở năm thủ uẩn khởi, về lý, tất nhiên duyên uẩn mà khởi chấp ngã, vì khi thấy như thật về các uẩn, thì tất cả ngã kiến, đều được dứt trừ hẳn.

Thắng giải, tác ý so sánh với giác ngã này, nên biết, có nghĩa là Sư Du-già-thấy một ít tướng rồi tự sức của thắng giải ở trong đối tượng kiến, khởi hành tướng rộng, sinh giác như thế. Giác này duyên các uẩn làm cảnh.

Người ở chốn vắng lặng, nói như thế này: Tương sinh như thế, là quả của định thù thắng, nghĩa là sức định vượt hơn, ở trong vị định, dẫn tương sinh rộng, như đối tượng biến hóa. Lại, Kinh chủ nói: Nói trong lưới ảo thuật, duyên thấy không thật có. Về lý cũng không đúng, tức trong kinh kia nói vì duyên có, nghĩa là kinh kia nói: Người thấy sự huyền hóa, dù chỗ chấp không có, mà chẳng phải không có tướng huyền. Nếu không thừa nhận như thế, thì tướng huyền lẽ ra không có.

Tướng huyền là gì?

Nghĩa là quả của ảo thuật, như người thần thông hóa ra sắc.

Tướng huyền hóa như thế, có hiển hình thật. Từ huyền thuật sinh, có công năng làm thể của cái thấy. Sự thật của đối tượng chấp là rốt ráo không nên trong kinh kia nói là không thật có. Do tướng có của các sự huyền không thật có, có thể mê hoặc rối loạn người khác, gọi là gây rối loạn mắt.

Lại, dẫn kinh nói vì biết không phải có. Như Khế kinh nói: Đối với không có dục, mà dục, thì có khả năng biết rõ như thật không có.

Cách giải thích này cũng không đúng, vì biết đối trị.

Lại, căn cứ ở đoạn diệt, nói là không có, nghĩa là dục kia đã dứt hẳn, nói là dục kia không có, chẳng phải nói dục này không có là chỉ rõ thể tánh không có.

Lại, nói thế gian ở trong mộng, mắt mờ nhìn thấy nhiều mặt trăng, cảnh thức v.v... không phải có về lý, cũng không đúng, vì thức trong mộng duyên nơi cảnh không phải có, không phải cực thành. Nghĩa là do khi sắp ngủ, tính toán, tư duy, hoặc lúc đang ngủ, được thiên thần che chở, hoặc do các giới trong thân lẫn nhau trái nhau, nên trong phần vị ngủ đối với cảnh quá khứ, khởi giác ý niệm theo đuổi, nói là mộng, về lý chẳng phải có quá khứ không cực thành. Làm sao dẫn chứng có duyên hay không mà giác?

Những cảnh thấy trong mộng, đều là các đối tượng đã từng, thấy tái hiện lại, nhưng cảnh tái hiện ấy không phải chỉ đã thấy, như mộng thấy Bồ-tát là những đối tượng đã nghe nói, mà có thấy trong mộng như sừng thỏ, nghĩa là đã thấy con thỏ, thấy sừng, khiến cho trong mộng, do tâm mờ tối, trái nhau, nghĩa là ở một chỗ hòa hợp nhớ lại, hoặc trong biển cả có con thú mang hình dáng này, vì đã thấy nghe, nên nay mộng, gợi nhớ lại. Những cảnh mộng khác, so sánh với mộng này, nên tư duy.

Vì thế, nên mộng không thể chứng minh duyên với không có mà giác. Căn cứ ở mắt mờ thức cảnh, cũng chẳng phải không có. Nghĩa là

nhận thức này được sinh ra, cũng duyên hình, hiển, do căn cơ có bị che mờ, nên nhận lấy cảnh không sáng tỏ, vì thế, nên ở trong cảnh, khởi lên sự nhận hiểu một cách điên đảo. Hành tướng dù đảo lộn, nhưng cảnh thật chẳng phải không có, vì người mắt mờ, phải ở chỗ có sắc, thấy đủ loại tướng chẳng phải sắc hoàn toàn không có. Khác với đây, lẽ ra thấy ở xứ không có sắc. Cảnh nhận thức duyên nhiều mặt trắng, cũng chẳng phải không có, nghĩa là nhãn thức sinh, chỉ thấy một vầng trắng, do căn mắt biến đổi khác, phát nhận thức không sáng tỏ, giác mê loạn sinh, cho là có nhiều mặt trắng. Chẳng phải cho rằng, vì giác này duyên không phải có sinh, tức lấy mặt trắng làm cảnh cho sở duyên. Nếu không như vậy, thì ở xứ không có nên thấy, đã là xứ không có mặt trắng, tất nhiên, nhãn thức này sẽ bất sinh, nên thức này tức duyên mặt trắng làm cảnh. Nhưng nhận thức mộng v.v... duyên với cảnh có, sinh hành tướng rõ ràng, vì có khác nhau, nên như vị giác v.v... duyên nơi tâm, màu xanh v.v... Đây thế dẫn chứng thành thức có duyên với không có? Nói đối với chẳng phải có, biết rõ là không có.

Giác này lấy gì làm sở duyên?

Duyên này ngăn dứt có chủ thể giải thích mà sinh, chẳng phải tức dùng không làm cảnh nơi sở duyên, nghĩa là ngăn dứt ở có chủ thể giải thích danh ngôn, tức là nói sự sai khác của chủ thể giải thích không có nên đối với chủ thể giải thích giả danh ngôn, không phải có nếu rõ giác sinh, ấy là tạo nên sự giải không có. Thế nên, giác này chẳng phải duyên với không có mà sinh.

Há là nói không có chủ thể giải thích là có, làm sao biết rõ, bác chủ thể giải thích kia là không?

Không phải rõ về giác sinh là bác bỏ thể danh ngôn, mà chỉ có thể hiểu rõ đối tượng giải thích kia là không có, nghĩa là biết rõ sinh duyên ngăn dứt cảnh có, chẳng dùng không phải có làm cảnh mà sinh.

Những gì gọi là có thể ngăn dứt cảnh có?

Nghĩa là đối với không phải có mà khởi chủ thể giải thích. Giác này đã duyên chủ thể giải thích làm cảnh, không nên chấp giác này duyên nơi cảnh không có sinh, về lý tất nhiên phải như thế. Như thế gian nói: Không phải Bà-la-môn và vô thường v.v... Mặc dù ngăn dứt có khác, nhưng thể chẳng phải không có. Trong đây, trí sinh duyên ngăn dứt Phạm chí và tánh thường v.v... chủ thể giải thích, đối tượng được giải thích tức chủ thể giải thích này có thể ngăn dứt Phạm chí và tánh thường v.v... Đối với đối tượng giải thích tự mình là thân Sát-đế-lợi, chuyển biến các hành v.v... nhưng các thứ ngăn dứt hiện có giải

thích sinh ngôn. Hoặc có đối tượng giải thích có, có đối tượng giải thích, không có tức đối tượng giải thích có như nói: Không phải Phạm chí, vô thường v.v...

Đối tượng giải thích không có như thuyết nói không có phải, không có vật v.v... Nhân ở đối tượng giải thích có mà sinh trí: Trí này, khởi đầu tiên, chỉ duyên chủ thể giải thích, ấy là có khả năng biết rõ đối tượng ngăn dứt không phải có, sau, khởi cũng là năng duyên, đối tượng giải thích có, biết ngăn dứt không phải có trong thể kia.

Nhân đối tượng giải thích không có mà sinh trí, khởi đầu, khởi sau, chỉ duyên chủ thể giải thích, ở trong đó, biết rõ đối tượng ngăn dứt là chẳng phải có. Nhưng chẳng phải có ngang bằng với danh, ngôn, chủ thể giải thích, đều không có đối tượng giải thích, cũng không có sai lầm, vì không phải có v.v... đều là thể không có.

Nếu đều thể không có, cũng là đối tượng giải thích, thì lẽ ra thế gian không có gì, không có nghĩa ngữ.

Có thuyết nói: Tất cả danh ngôn đều có đối tượng giải thích, gọi là chủ thể giải thích.

Nếu vậy, nói không phải có, không có vật v.v... và đầu thứ hai, tay v.v... thứ ba, có thể biểu thị pháp không có sở hữu thì danh ngôn lấy gì làm đối tượng giải thích? Mà nói đều có dùng duyên tưởng này làm đối tượng giải thích này?

Nếu không có đối tượng giải thích mà có chủ thể giải thích thì lẽ ra nên không có đối tượng giác, mà có chủ thể giác sinh?

Đối tượng giác này đã không đúng, thì chủ thể giác kia làm sao như thế?

Sự so sánh này không bình đẳng, vì khi giác sinh, phải nhờ vào sở duyên, như người ốm yếu, phải nương dựa gậy. Các tâm, tâm sở khi pháp như thế sinh, tất nhiên phải nhờ bốn duyên, không phải như sắc v.v... Các chủ thể giải thích khởi, không phải nhờ vào đối tượng giải thích, mà là do nhân sát-na đẳng khởi phát, tùy theo tự tâm, tưởng dục mà sinh, không phải nương, đối tượng giải thích mới khởi, nên kinh nói: Tiếng nói có, không nghĩa, pháp tâm, tâm sở khởi, tất nhiên, nhờ vào cảnh, nên kinh nói: Danh kia có sở duyên, chẳng phải có, không gọi là tên là có. Khi thông đạt vô ngã, chánh giác sinh, thì giác này tức duyên các pháp làm cảnh.

Như Khế kinh nói: Ngay bấy giờ, dùng tuệ chánh quán các pháp vô ngã.

Kinh chủ mở đầu kinh kia, đã lập vấn nạn: Nếu có duyên tiếng,

không phải có trước, thức năng duyên vì sở duyên nào? Nếu cho duyên tiếng kia làm cảnh, thì tìm tiếng không có, lẽ ra phát tiếng trở lại.

Nếu cho tiếng không trụ ở phần vị vị lai, thì vị lai có thật, sao lại cho là không có?

Nếu cho quá khứ, vị lai không có hiện đời, thì điều này cũng phi lý, vì thể của chúng là một.

Nếu có tự thể của phần ít khác nhau, thì khi xưa không có, hiện nay có, lý ấy tự thành, nên thức duyên chung.

Có chẳng phải có: Điều này cũng phi lý, vì trước kia tư duy, lựa chọn, đã nói giải thích trong thể Niết-bàn. Tiếng kia ở chỗ kia, đã nói: Như nói có tiếng, có trước chẳng phải có, có sau, không phải có, cho đến nói rộng.

Trước ta đã giải thích: Vì đối với rốt ráo, không phải trên vật có nói có này, vì nói có này, tức đối với trên có, ngăn dứt pháp có khác mà lập. Nếu có vật thể riêng ở tiếng trước, sau, thì vì có thể ngăn dứt tiếng, nên nói nói chẳng phải có, nghĩa là tiếng này trong vật thể kia chẳng phải có. Các không phải có nhất định căn cứ ở có để nói.

Nếu trong vật thể không phải có rốt ráo, mà nói nói có thì sao không trái lý? Đã thế, Kinh chủ không nên lại nói. Nếu cho rằng tức duyên tiếng kia làm cảnh, do đây lần lượt khởi lên nhiều giải thích vấn nạn.

So sánh lời nói có, không phải có đã giải thích trước, trong đây, duyên tiếng không phải có trước thức, duyên tiếng dựa vào xứ, không phải tức duyên tiếng, nghĩa là chỉ duyên các công cụ, chỗ nương tựa của tiếng, ở vị trí chưa phát tiếng, làm tiếng chẳng phải có. Như đối với không phải có, biết rõ là không có, tức duyên pháp có, ngăn dứt pháp khác mà khởi, tiếng này cũng nên như thế, đâu thể giải thích riêng?!

Nếu thừa nhận tức duyên tiếng kia làm cảnh, đã lập vấn nạn lỗi, về lý cũng không thành, vì đã thừa nhận quá khứ, vị lai, mặc dù thể là có, nhưng không đồng với nghĩa có hiện tại. Tuy nhiên, không thành xưa không có, nay có, vì tác dụng không phải một khác với thể. Với các nghĩa như thế v.v... về sau sẽ nói rộng.

Lại, làm sao biết được tiếng trước chẳng phải có?

Vì chưa sinh, nên tiếng này cũng đồng với nghi, nghĩa là ở trong đây đang tư duy, lựa chọn chung, phần vị chưa sinh của tiếng là có hay không, nên mới hỏi, đâu biết, tiếng trước đó chẳng phải có, làm sao chỉ đáp: Vì tiếng chưa sinh? Vì chưa sinh với nghĩa trước không có gì khác nhau. Vì đã chưa sinh, nên không thể làm nhân, chứng minh tiếng chưa

sinh đều không có tự thể. Làm sao có thể dùng tiếng chưa sinh, không có để chứng minh cho thức, năng duyên lấy không có làm cảnh? Lại về sau sẽ nói.

Tất cả thức sinh, chẳng có thức nào không đều duyên pháp có làm cảnh. Vả lại, lại chẳng có pháp nào không phải có mà làm sở duyên với giác. Do trước đã quyết định lựa chọn, lý ấy cực thành.

Giác này đã không có, như trước ta đã nói: Vì cảnh sinh giác, lý tướng có được thành.

Nếu có các sự dùng tướng có này để nêu hàng đầu ở tâm, nên vững chắc lập tông: Quá khứ, vị lai, chắc chắn là có, vì công năng làm cảnh sinh các giác.

Lại, nên tư duy, lựa chọn như trên đã nói: Thật có, giả có, đều có thể sinh giác. Đã duyên quá khứ, vị lai, cũng có giác sinh, quá khứ, vị lai là thật hay giả?

Có thuyết nói: Chỉ giả.

Thuyết kia nói không đúng, vì đối tượng nương tựa của pháp giả, là quá khứ, vị lai không có.

Nếu cho rằng hiện tại là đối tượng nương tựa của pháp giả kia, về lý, cũng không như vậy, vì không đợi nhau, nghĩa là không đợi hiện tại, cũng có năng duyên quá khứ, vị lai làm cảnh, các trí chuyển biến.

Trước đã nói rằng: Nếu có đối tượng chờ đợi, thì giác ở trong đó sinh là tướng giả có. Lại, đời hiện thấy các đối tượng nương tựa giả. Nếu khi đều dứt hết, giả không chuyển, nghĩa là đời hiện thấy các pháp giả có: Bồ-đặc-già-la, bình, áo, xe v.v... Lúc đối tượng nương tựa đã hết thì pháp giả kia không chuyển. Nhưng khi thấy các pháp hiện tại đã hết, thì vì quá khứ, vị lai, cũng có thể lập, nên lý đã bào chữa kia, nhất định không đúng. Lại, đối tượng nương tựa giả và chủ thể nương tựa giả, hiện thấy lần lượt không trái nhau.

Các pháp hữu vi lúc vận hành ở đời, quá khứ, vị lai và hiện tại không đều, làm sao dựa vào giả hiện tại lập quá khứ vị lai? Thế nên, quá khứ, vị lai không phải chỉ giả có.

Lại, chưa hề thấy trong vị trước sau, chuyển biến giả thành thật, thật thành giả. Nếu chấp vị lai chỉ là giả có, nên thừa nhận hiện tại cũng giả chẳng phải thật. Hoặc thừa nhận hiện tại là có thật, nên phải thừa nhận quá khứ cũng là thật, chẳng phải giả.

Cũng thế, thuyết kia nói rất trái lý, nên phải nhanh chóng từ bỏ, không nên cố chấp.

Lại, giả chắc chắn không phải cảnh Thánh đạo, nghĩa là không

phải các việc: Bình, áo, Bồ-đặc-già-la v.v... giả có là cảnh của Thánh đạo, nhưng các Thánh đạo cũng dùng các pháp hữu vi quá khứ, vị lai làm cảnh cho sở duyên. Nếu khác với đây, thì các pháp hữu vi quá khứ, vị lai tức không nên làm đối tượng nhận biết của trí nhãn hiện quán. Lại, khi hiện quán, nếu không thừa nhận các thọ quá khứ, vị lai v.v... làm sở duyên của trí nhãn kia, thì các pháp thọ v.v... trong tự thân, rốt ráo không được duyên hiện quán.

Vì lối chấp kia không thể duyên quá khứ, vị lai, nên không có hai thọ v.v... đều hiện hành, tức là Thánh đạo đối với các pháp hữu vi, không thể nhận biết khắp, ấy là trái với kinh nói: Nếu đối với một pháp chưa đạt, chưa biết, thì ta nói không thể tạo nên bờ mé khổ. Thế nên,

Thánh đạo phải duyên quá khứ, vị lai, như căn cứ nên biết chứng đời quá khứ vị lai, không phải chỉ giả có có thể thành đối tượng nhận thức.

Như thế, căn cứ pháp khác, nên đoạn, nên chứng và pháp môn khác nhau nên tu v.v... Tùy chúng thích hợp, đều là chứng minh quá khứ, vị lai, không phải chỉ nghĩa giả có có thể được thành, pháp giả nhất định không phải đối tượng dứt v.v...

Lại, giả và thật không thể nói nhất định là một, là khác, như chữ y của thế gian ba điểm được hình thành một, khác khó nói. Quá khứ, vị lai, đời nay, vị trước, sau khác. Sao có thể nói hai đời khứ, lại, thể chỉ là giả, căn cứ ở hiện tại lập.

Thế nên, luận kia trái với lý, không thuận với lời Thánh, không đáng thu nhận.

Đã nói nhất định có quá khứ, vị lai. Làm sao biết được đời kia nhất định có tướng?

Như pháp Đối pháp đã nói, nên biết được.

Các sư Đối pháp sao lại nói có?

Do có sự nhân, quả, nhiễm, lìa nhiễm. Tự tánh không phải giả nói là có thật, không phải như hiện tại được gọi là có thật. Nghĩa là quá khứ, vị lai kia không phải như sừng ngựa hoa đốm v.v... trong hư không, mà là rốt ráo chẳng phải không có. Như chiếc bình, y phục, đoàn quân, nhà, số, nhận lấy, cõi v.v... chỉ là giả có, chẳng phải như hiện tại là tánh thật có. Vì sao? Vì không phải như sừng ngựa và hoa đốm trong hư không v.v... Các giả rốt ráo không có bình, y phục, đoàn quân, khu rừng, xe pháo, nhà cửa v.v... có thể được gọi là, có tánh nhân, quả v.v... Lại, không phải đã diệt và chưa, đã sinh, có thể được nói là đồng có hiện thật.

Do lý như thế, chất chứa trong tâm, nên cố lập tông quá khứ, vị lai

quyết định có. Khi các pháp hữu vi trải qua ba đời, thể tướng không có sai khác, tánh, có đâu thể riêng biệt.

Há hiện thấy pháp có đồng thời, thể tướng không khác mà tánh có khác. Như tánh trong, ngoài của địa, giới v.v... khác. Thọ bình đẳng mà tánh lạc của tự tha v.v... riêng khác. Tánh này và có, về lý chắc chắn không có khác. Tánh đã có khác, có thì có khác.

Do thể tướng của địa v.v... này dù đồng, nhưng có thể nói là tánh trong, ngoài khác nhau. Thể tướng của thọ v.v... lãnh v.v... dù đồng, nhưng có thể nói là tánh loại v.v... khác nhau. Lại, như mắt v.v... ở một nơi tiếp nhau, thể tướng của sắc được tạo thanh tịnh đồng, mà ở trong đó, có tánh loại riêng, vì công năng thấy nghe v.v... khác nhau chẳng phải công năng ở trong đây khác với có mà có thể có sai khác công năng của tánh v.v... nhưng công năng thấy tức mắt v.v... có. Do công năng riêng, nên tánh có nhất định riêng. Vì thế, biết được các pháp có cùng lúc, thể tướng không khác, có tánh loại riêng khác.

Đã hiện thấy thể của pháp có cùng lúc, thể tướng không khác, tánh loại có riêng, nên biết các pháp khi trải qua ba đời, thể tướng chúng không khác, tánh loại có riêng.

Như thế, khéo lập tông nghĩa của Đối pháp. Kinh chủ ở trong đó là bạn phụ tá Thượng tọa bộ, đã lập diệu chỉ của Tông, nêu lên nạn hỏi này: Nếu quá khứ, vị lai đều là có thì sao có thể nói là tánh quá khứ, vị lai?

Lời nạn hỏi này, về nghĩa đều không tương quan. Trong đồng là có thật, thừa nhận có các thứ, tánh có riêng, về lý cực thành. Luận ba đời có, cũng có thể nạn hỏi: Nếu quá khứ, vị lai đều không phải có, thì sao có thể nói đây là khứ, đây là lai? Tông nói “thường có căn cứ pháp có thể, do tự tánh khác với nhân duyên không đồng, chấp nhận có thể lập sự khác nhau của loại tánh có. Luận giả nói đời vị lai không có tự thể: Thể của đời quá khứ, vị lai đã chắc chắn không có, tự tánh, nhân duyên, không thể nói là khác, làm sao phân tích, phán quyết đời quá khứ, vị lai khác nhau như Thượng tọa bộ kia chỉ nhờ vào thật trong thể không có, giả vờ lập ngôn từ, còn có thể nói có đời quá khứ, vị lai khác, hướng chỉ ở đây nương vào tự thể thật có, dùng lý chánh đạo, mà không thể nói có đời quá khứ, vị lai riêng ư!

