

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 25

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 5)

Đã nói về đạo lý của các loại như yết-thích-lam v.v... nội, ngoại, nhân quả nối tiếp nhau, nên biết nhân quả này được gọi là duyên khởi.

Duyên khởi như thế, chẳng phải chỉ mười hai.

Làm sao biết được như thế?

Vì như luận này nói: Thế nào là duyên khởi?

Nghĩa là tất cả hữu vi. Tuy nhiên, trong Khế kinh nói về xứ duyên khởi, đôi khi nói đủ mười hai chi hữu, như Khế kinh Thắng Nghĩa Không nói. Hoặc nói mười một, như kinh Trí Sự v.v... Hoặc chỉ thuyết minh mười, như kinh Thành Dụ v.v... Hoặc lại nói chín như kinh Đại Duyên Khởi. Hoặc nói có tám, như Khế kinh nói: Có các Sa-môn, Bà-la-môn, không biết tánh như thật v.v... của các pháp (Pháp tánh).

Các thuyết nói khác nhau như thế, vì sao luận nói khác với kinh?

Luận thuận theo pháp tánh, kinh thuận với hóa nghi, nên trong Khế kinh phân biệt duyên khởi, thuận theo người được hóa độ, cơ nghi, mà nói khác.

Hoặc luận liễu nghĩa, kinh không liễu nghĩa. Hoặc luận nói chung tình và phi tình. Khế kinh chỉ nói theo số hữu tình nói. Vì dựa vào hữu tình, nên nhiễm, tịnh được hình thành. Đức Phật đã vì hữu tình khai thị rõ rệt hai pháp này, chỉ vì sự này: Phật xuất hiện ở thế gian.

Nên trong Khế kinh, nói theo hữu tình nói, vì muốn thành lập nghĩa lợi ích lớn, nên phân biệt duyên khởi, trong các chi hữu đủ vô lượng môn nghĩa loại khác nhau.

Nay lại lược nói về phần vị ba sinh nối tiếp nhau vô gián có mười hai chi. Tụng nói:

Các duyên khởi như thế

*Ba đời mười hai chi
Đời trước, sau đều hai
Giữa, tám theo viên mãn.*

Luận nói: Mười hai chi là:

1. Vô minh.
2. Hành.
3. Thức.
4. Danh, sắc.
5. Sáu xứ.
6. Xúc.
7. Thọ.
8. Ái.
9. Thủ.
10. Hữu.
11. Sinh.
12. Già chết.

Nói ba đời:

1. Đời trước
2. Đời sau
3. Đời giữa

Tức là ba đời: quá khứ, vị lai và hiện tại.

Thế nào là mười hai chi?

Ở ba bờ mé kiến lập, nghĩa là bờ mé trước, sau đều lập hai chi, bờ mé giữa tám chi, nên thành mười hai.

Vô minh, hành ở bờ mé trước, nghĩa là đời quá khứ. Sinh già chết ở bờ mé sau, nghĩa là đời vị lai. Tám chi còn lại ở bờ mé giữa nghĩa là đời hiện tại.

Hai nhân của bờ mé trước đã chiêu cảm lấy năm quả, hai quả của bờ mé sau đời ba nhân, chẳng phải ở một đời đều đủ tám chi này. Căn cứ viên mãn: Nói có tám chi.

Viên mãn là sao?

Nghĩa là chi không thiếu. Hoặc do viên mãn chiêu cảm nghiệp, nghĩa là bị dẫn dắt do hoặc, nghiệp tăng thượng ở trước. Ý trong đây nói: Bỏ-đặc-già-la trải qua tất cả vị gọi là viên mãn, nghĩa là chẳng phải trong các trời và Sắc, Vô sắc, vì thiếu các phần vị Yết-thích-lam v.v... Nên Đức Thế Tôn chỉ căn cứ Bỏ-đặc-già-la, phần ít ở cõi Dục, để nói đủ mười hai, như trong Khế kinh Đại duyên khởi nói: Phật bảo Anan! Nếu thức không vào thai, thì có được thêm rộng lớn không?

Không, bạch Đức Thế Tôn, cho đến nói rộng.

Cho nên, nếu có Bồ-đặc-già-la, ở thứ lớp đời trước, đã tạo ra vô minh, hành, chiêu cảm đủ năm chi thức v.v... hiện tại, lại ở hiện đời đang tạo ra ái, thủ, hữu, theo thứ lớp, chiêu cảm hai chi như sinh v.v... của đời sau, nên biết kinh này đã căn cứ vào Bồ-đặc-già-la kia để nói. Nếu căn cứ ở tất cả Bồ-đặc-già-la mà lập ra các chi hữu, sẽ trở nên tạp loạn, nghĩa là các chi hữu kia hoặc có năm chi hiện tại, chẳng phải theo thứ lớp quả vô minh, hành của đời trước và thứ lớp chi sinh, già chết của đời sau, chẳng phải quả ái, thủ, hữu của đời hiện tại. Đời trước kia đều chẳng phải đời sau này, ý kinh đã nói, chớ thấy nhân quả cách tuyệt nhau, bèn hoài nghi về nhân quả, chiêu cảm sanh ra không có công năng. Nên biết, chi duyên khởi lược chỉ có hai phần: Bồ mé trước, sau, như thứ lớp bảy chi, năm chi, do quả với nhân, thuộc về nhân quả, hoặc nhân với quả, năm chi, bảy chi, vì nhân thâu nhiếp nhân, quả thâu nhiếp quả, nghĩa là ái, thủ ở hiện, tại tức vô minh quá khứ, chi hữu hiện tại, tức hành quá khứ, thức đời hiện tại tức sinh vị lai. Bốn chi hiện tại còn lại tức già chết vị lai, gọi là sự khác nhau của hai phần: Nhân, quả.

Duyên khởi này gọi là nghĩa gì?

Nay, thấy nghĩa khác nhau trong đây. Tức Bát thích để là nghĩa hiện tiền, Nhất nữ giới là nghĩa có. Trong một chữ giới, vì có nhiều nghĩa, do Bát-thích-để ở trước nên Nhất nữ giới thành duyên. Ngật đỏa duyên là nghĩa xong. Nghĩa này hợp với đối tượng nương tựa đối thành Lạp-tỷ-tham là nghĩa hòa hợp.

Ốt là nghĩa thẳng lên. Bát địa giới là nghĩa hữu, do dùng ốt làm trước, Bát địa giới thành khởi, những nghĩa chung này là: Duyên hiện đã hợp, pháp hữu khởi lên là nghĩa duyên khởi. Nói duyên hiện tiền gọi là nhân hòa hợp.

Lại nói hòa hợp có dụng riêng gì?

Vì thành không có pháp, chỉ một duyên sinh, hoặc biểu thị duyên sinh trước câu sinh.

Duyên hiện tiền: Làm rõ duyên câu sinh Duyên hòa hợp, nghĩa là biểu thị duyên sinh trước. Duyên sinh này tức là chỉ rõ thành nương tựa: Đây có, kia có, vì ở đây sinh, nên ở kia sinh là nghĩa duyên khởi.

Lại, Bát-thích-để là chỉ rõ nghĩa nên hành. Nhất nữ đà đô là nói lên pháp bất hoại, chỉ rõ chánh tập, Ý này nói chung về nhân xuất hiện ở đời, gọi là duyên khởi. Nghĩa là Nhất nữ giới do Bát-thích-để làm giúp đỡ trước, chuyển biến thành duyên. Chánh tập và Thăng làm hỗ trợ trước khiến cho Bát địa giới chuyển biến thành khởi.

Căn cứ các nghĩa như thế, lập danh từ duyên khởi.

Trong đây Kinh chủ giải thích nghĩa khác nhau.

Bát-thích-đế là nghĩa đến. Y đế giới là nghĩa hành.

Do sức giúp đỡ trước kia, vì chuyển biến nghĩa cõi, nên hành do đến, chuyển biến thành duyên, xem là nghĩa hòa hợp. Ôt là nghĩa khởi lên, Bát địa giới là nghĩa hữu. Hữu dựa vào hợp mà khởi lên chuyển biến thành khởi do pháp hữu này đến với duyên rồi, hòa hợp khởi lên là nghĩa duyên khởi. Như thế sự giải thích vượt qua Tông kia. Vả lại Tông kia cho giới, hữu do trợ lực trước chuyển biến thành khởi. Chẳng phải hữu khác mà lại làm rõ nghĩa hữu rất ráo do đâu mà thành? Vì tông người kia không có hữu, không phải khởi, không có khởi, chẳng phải có một, nên không có nghĩa. Kinh chủ tự lập nghĩa của câu này rồi, lại tự giả khởi vấn nạn, gạn hỏi như thế, với nghĩa câu như thế, về lý, không đúng. Vì sao? Vì dựa vào một tác giả, có hai tác dụng: Ở tác dụng trước, nên hữu đã nói, như có một người tắm rồi, mới ăn, không có một ít hữu của pháp hành khởi ở trước, trước đến với duyên, sau đó mới khởi. Chẳng phải không có tác giả, có thể có tác dụng, nên nói tưng rằng:

Đến duyên, nếu khởi trước

Không hữu, không đúng lý

Nếu đều đã hoại rồi

Duyên kia nên nói trước.

Lại, tự giả thích rằng: Không có lỗi như thế. Vả lại nên gạn hỏi, tiếng là luận với các sư: Pháp khởi vào lúc nào? Là ở hiện tại hay vị lai? Nếu như thế thì sẽ có lỗi gì?

Nếu hiện tại khởi chẳng phải đã sinh, làm sao thành hiện? Vì hiện là đã sinh.

Lại khởi ra sao?

Đã sinh, lại khởi, ấy là gây nên lỗi vô cùng.

Nếu khởi vị lai, thì bấy giờ chưa có, làm sao thành tác giả. Tác giả đã không có, thì đâu có tác dụng? Nên đối với phần vị khởi, tức là cũng đến duyên. Vị khởi là thế nào?

Nghĩa là các hành đang khởi ở đời vị lai, tức ở phần vị khởi, cũng nói là đến duyên. Không phải nói như thế có thể giải thích vấn nạn trước. Vì phần vị đang khởi, đã thừa nhận thuộc về vị lai. Vị lai, tông của thuyết kia, cũng chưa có “thể”, đến duyên và khởi, dựa vào đâu được thành? Nên trước kia đã vấn nạn, không có một ít hữu của pháp hành khởi ở trước. Trước, đến với duyên, sau đó mới khởi, chẳng phải không có tác giả, có thể có dùng lời nói, vẫn chưa giải thích.

Lại, nói Thanh luận an lập giả đối, tác giả, tác dụng về lý, thật sự không thành. Có tác giả này, khởi tác dụng này, chẳng phải ở trong đây thấy có tác giả, khác với khởi tác dụng. Vì chân thật có thể được, nên nghĩa này nói: Ở tục không lầm. Điều này cũng phi lý. Vì sao? Vì nghĩa tác giả, tác dụng chẳng phải không khác. Nếu chẳng phải căn cứ ở có đắc, có khởi dụng, thì rất ráo không có, nên trở thành tác giả.

Lại, mặc dù thuyết kia nói tác giả, tác dụng, hoặc khác, hoặc đồng. Vả lại, vị lai kia vì không có tự thể, nên không thành tác giả. Chính vì thế, thuyết kia đã nói không tránh khỏi lỗi trước.

Đại đức La-ma nói thế này: Vì giải thích biểu nghĩa, nên phát ra âm thanh. Tiếng sinh diệt v.v... đều ở phần vị sai khác của trạng thái nối tiếp nhau của các hành, được an lập ở trong nhiều nghĩa mới được rất ráo, vì chẳng phải một sát-na vi tế khó biết, nên đối với vị nối tiếp nhau, lập tướng đã thành, trong một sát-na cũng có thể căn cứ để lập.

Thuyết nói như thế, chỉ có lời nói giả đối. Đã nói âm thanh là nghĩa thuyên biểu, sinh v.v... của tông kia, tự thể nó thật sự không có, nên tiếng như sinh v.v... không có nghĩa nào có thể biểu thị, vì không có pháp không thể nói là nghĩa. Lại, tướng sinh v.v... chẳng phải do phần vị nối tiếp nhau của hành an lập.

Trước kia, ở trong tư duy lựa chọn tướng hữu vi, vì đã ngăn dứt, nên phải ở phần vị sát-na, lập tướng được thành trong sự nối tiếp nhau của hành, mới có thể căn cứ lập. Do sự nối tiếp nhau, nếu nắm cả sự thật thành, lại thuyết kia khởi nói, căn cứ vào đâu mà nói? Chẳng phải không có dụng của hữu để nói về dụng, chẳng phải rất ráo không có, có thể nói là dụng của hữu, nên thuyết kia đối với vấn nạn, cũng không khéo giải thích, chỉ thuyết của tông Đối pháp là không có lỗi, vì khởi và trước khởi, đều có thể có, nghĩa là Đối pháp nói: Khi pháp khởi, như phần vị đã sinh, thể nó thật có, có thể thuận theo thế tục, nói tác giả không có sai lầm.

Các thuyết nói khởi phần vị đồng rất ráo không, mà nói tác giả làm sao không có sai lầm?

Nếu cho rằng nhân, quả cùng sinh mà luận thì đã nói lỗi và không do đâu giải thoát. Nói đã có thì đối với ngã, tiến, thoái đều không trái, tác giả và thời gian đều không quyết định. Mặc dù căn cứ vào một tác giả để nói nói đã có, mà thấy nói đã có như căn cứ ở tác giả riêng, như căn cứ ở đã có của ta thì, ông được không làm. Dù nói đã có, căn cứ vào thời gian trước để nói, nhưng cũng căn cứ ở sau, như hỏi, đã ngủ ư? Dù nói đã có, căn cứ vào thời gian khác để nói, nhưng cũng thấy có căn cứ

ở thời gian không riêng, như đời có thuyết nói: Tối đến, đèn đã tắt.

Thế nên, luận về nhân quả câu sinh, nghĩa là đối với lý duyên khởi, tiến thoái không có lỗi. Nghĩa câu duyên khởi chỉ ở đây cực thành.

Vì sao Đức Thế Tôn giải thích duyên khởi?

Trước nói rằng: Dựa vào đây có, nên kia có, vì đây sinh, nên kia sinh, mà không chỉ nói duyên vô minh.

Giải thích nghĩa duyên khởi, lại như Thượng tọa bộ nói: Duyên khởi có hai:

1. Số hữu tình.
2. Phi hữu tình.

Văn của hai câu trước thâm nhiếp chung hai thứ. Vì nói không khác, nên duyên vô minh v.v... chỉ thâm nhiếp hữu tình, vì hữu tình có. Nhưng Thượng tọa bộ kia đích thân dạy bảo môn đồ, có tự bài xích rằng: Cách giải thích này phi lý! Vì không tương ứng trước nêu sau, giải thích. Lý sẽ tất nhiên phù hợp. Sao lại nêu một lượt sau, chỉ giải thích một. Lại, duyên ngoài khởi, ở trong kinh này, không nên nêu trước, vì không có tác dụng.

Lời bác bỏ này phi lý, vì trên đã giải thích: Không trái với trước nêu sau giải thích, vì chẳng phải không có tác dụng, nghĩa là vô minh v.v... về sau, có giải thích cũng không vượt qua duyên khởi hữu tình trong phần nêu lên, giải thích lý chẳng phải không tương ứng.

Phàm đặt nêu lên trước tức dự định giải thích sau, sau đã không không có giải thích, thì dùng nêu lên trước làm gì? Cho nên, chỉ nêu lên số hữu tình.

Nêu lên số phi hữu tình, không phù hợp với giải thích. Vả lại, chẳng phải nêu riêng, không giải thích có lỗi gì?!

Đã không giải thích riêng thì đâu cần nêu chung?

Sự nêu chung trong đây, có nghĩa dụng lớn, nghĩa là vì hiện thấy duyên khởi phi tình, rõ ràng không hiện thấy được duyên khởi nội, như hạt giống nảy mầm v.v... thì đời đã hiện biết, vô minh duyên hành v.v... chẳng phải đời hiện thấy.

Đức Thế Tôn chỉ rõ: Như dựa vào hạt giống v.v... mà được có mầm v.v... vì hạt giống sinh, nên mầm v.v... được sinh. Như thế nên biết dựa vào có vô minh v.v... được có hành v.v... vì vô minh v.v... sinh lên hành v.v... được sinh, cho nên nêu chung có tác dụng nghĩa lớn. Đây là biểu thị chung, tất cả hữu vi, không có một pháp nào không từ các duyên khởi.

Nếu vậy, vì sao không giải thích phi tình như đối với hữu tình,

trước nêu lên, sau giải thích?

Vì phi tình dễ hiểu rõ, chỉ nhờ nêu chung, số hữu tình khó biết, nên phải giải thích riêng. Về giáo duyên khởi, phần nhiều vì người căn tánh nhạy bén, vì thế, không nên đều giải thích những điều đã được nêu ra.

Lại, vì hữu tình vượt hơn, nên phải nói rộng, vì pháp ngoại cũng do dùng pháp nội làm nhân.

Nếu vậy, vì sao trong Khế kinh khác cũng có nói rộng về xứ của duyên ngoại khởi, như Kinh chủng Dụ v.v... nên sự giải thích kia không đúng.

Như thế thầy, trò không phải là Hiền. Tự thầy nhọc tư duy tạo ra tông luận, vì trình năng lực của mình, khinh thường bác bỏ người khéo nói pháp (Phật). Về lý không nên như thế! Ta ở trong đây, đã hiểu tường tận về lời giải thích duyên khởi. Tất cả đều trái với sự biện luận của chính họ. Nghĩa là luận kia nói kinh đều liễu nghĩa, mà nay lại giải thích tông luận kia trái với kinh này. Vì sự giải thích không bày tỏ đủ nghĩa trong phần nêu lên. Sự kia bèn thừa nhận đây chẳng phải kinh liễu nghĩa, nên đây nhất định chẳng phải là nghĩa kinh của tông kia.

Đại đức La-ma đối với cách giải thích của thầy mình, tâm không chịu thừa nhận. Lại, tự giải thích: Nếu mười hai chi thừa nhận căn cứ ở ba đời, tức là thuộc về lược. Nói về duyên khởi ba đời, căn cứ vào đời này có nêu đời kia có, và vì đời này sinh, nên đời kia sinh. Nếu không thừa nhận như thế thì tức hai câu này như thứ lớp chỉ rõ thân cận truyền hai nhân.

Điều này cũng không đúng. Vả lại, nên nói kỹ vì thâm nhiếp ba đời, để nói hai môn này. Nghĩa của hai môn như thế là nghĩa đồng, dị. Nếu là nghĩa đồng, thì chỉ nói một môn, về nghĩa đã khắp, môn còn lại, là vô dụng. Lại, trái với giải thích sau, phân biệt rõ hai nhân không phải nói hai câu này. Trước, sau lại nói có thể khiến cho diệu chỉ nghĩa hoặc đồng, hoặc khác. Nếu như giải thích sau, thì hai nghĩa khác, là thâm nhiếp ba đời.

Nói hai lời này, tức hai lời này lẽ ra đều nói lại. Nếu khác với hai lời này, thì không khắp tất cả, tức nêu và giải thích, về nghĩa không phù hợp nhau, nghĩa là trong nêu nghĩa không thâm nhiếp, thì nghĩa nói rộng trong giải thích há tương ứng? Cho nên thuyết kia lại thành trái với lý nêu lên, giải thích.

Do thân cận truyền này thì đều không lặp lại. Đối với các chi hữu, chỉ thuận theo nêu lên một và sau giải thích rộng, vì không tương ứng.

Nếu cho rằng hai lời nói này đều, thuộc về các chi, nghĩa là vô minh đầu tiên làm duyên sinh hành. hoặc thân cận, hoặc truyền đi, hành v.v... cũng như thế, thì điều này chỉ hy vọng mà không thật có lý, về sau, không có thuyết phân biệt như thế, tức là nêu lên, giải thích, lại không phù hợp nhau.

Lại, tông Thí dụ cho rằng quá khứ, vị lai không có tự “thể”, làm sao có thể lập hai nhân thân, truyền. Và lại, vì chẳng phải nghiệp vô gián có thể sinh dị thực, nên nghiệp đối với nhân gần của dị thực không thành, cũng chẳng phải nhân truyền, vì nghĩa truyền không có, nên chẳng phải nghiệp diệt rồi, sau có nhân khác. Do sức của nghiệp trước chiêu cảm quả dị thực, phải là nhân trước diệt rồi, khi nhân khác chiêu cảm quả, xa do sức của nhân trước, mới gọi là nhân truyền. Ở hữu, chấp ngang trái, xưa tùy theo cõi v.v... trong nhân tư duy, lựa chọn, đã ngăn dứt, đả phá rộng. Nếu thừa nhận có truyền kia, cũng không trở thành hai nhân xa gần, vì diệt không khác.

Căn cứ vào đâu mà nói kia xa, đây gần?

Căn cứ ở có nghe nói, về lý cũng không thành, khi tùy theo một có, tùy theo một không có. Không có Pháp không cho phép nói là truyền. Do đó, cũng đả phá dựa theo pháp đương hữu nói hiện dù có, vị lai không có, nên chẳng phải không có đối tượng chờ đợi, có thể nói có truyền. Cho nên, biết nhất định luận giả phái Thí dụ chỉ vì mê hoặc lừa dối, mê chân lý, giáo, người không có tuệ giác, liền có giải thích, là đồng nhóm của Thượng tọa bộ có giải thích vì phá nhân không, nhân thường, hay có giải thích vì biểu thị nhân quả trụ ở sinh, nói hai câu này. Vì Kinh chủ đả phá, nên không cần lại bỏ.

Thượng tọa bộ lại nói: Căn cứ đây có nên kia có, nghĩa là dựa vào quả có nhân có diệt, vì đây sinh nên kia sinh, nghĩa là sự e nghi ngờ quả không có nhân sinh. Thế nên, lại nói: Do nhân sinh, nên quả mới được khởi, chẳng phải cho rằng không có nhân.

Kinh chủ vấn nạn: Nghĩa kinh nếu như thế, thì lẽ ra nói rằng: Căn cứ ở đây có, ở kia thành không. Lại, trước phải nói: Vì nhân sinh, nên quả sinh rồi, về sau mới có thể nói: Căn cứ ở quả có, nhân thành không có?

Thứ lớp như thế, mới được gọi là khéo nói. Nếu khác với đây mà muốn nói về duyên khởi, thì sẽ căn cứ vào thứ lớp nào?

Trước phải nói nhân diệt, nên đối tượng giải thích của Thượng tọa bộ kia chẳng phải là nghĩa kinh này. Như thế, Thượng tọa bộ hề có nói năng gì nhằm thân cận giáo hóa đệ tử và người đồng kiến giải, còn

không được tin nhận, huống chi là thuận theo Thánh giáo? Người thuận với chánh lý có khả năng chịu đựng, mà người phương Đông rất quý trọng ở điểm này, thật là kỳ lạ thay!

Vì sao, Kinh chủ chỉ nói cách giải thích của Thượng tọa bộ kia chẳng phải là nghĩa của kinh này?

Nay, ta nói lời của Thượng tọa bộ kia hoàn toàn không có nghĩa lý! Vì ở có (hữu), chỉ nói đời trước làm nhân và chỉ hiện đời. Thể của có được luận: Không hề có quả, có nhân mới có diệt, vì khi quả có thì nhân không có, vì ở phần vị quả khởi, nhân có thể có diệt, nên khi nhân diệt, quả vẫn chưa có, nếu ở vị quả có thì nhân mới có diệt. Thừa nhận nhân cũng có bèn hủy hoại sát-na.

Lại, khi quả có, nhân mới được thừa nhận diệt, sẽ thành có lỗi khi nhân quả cùng lúc có, vì khi quả có, nhân chưa có, vì bấy giờ cũng có diệt.

Lại, nếu như thế, thì không đến nỗi hoài nghi quả không có nhân sinh ra, vì cùng hiện đang có, nghĩa là vị quả có, nhân mới có diệt. Quả hiện từ vị lai kia không có nhân mà sinh.

Sao có nghi ngờ ở quả không có nhân khởi thì không lẽ lại nói vì nhân sinh, nên quả sinh. Nếu Thượng tọa bộ kia bào chữa: Ý ta không nói vị trí quả có, nhân mới diệt, mà ý ta chỉ nói phải là vị quả có thì nhân mới có diệt, là khi ở quả có, thì nhân mới có nghĩa không có.

Nếu thừa nhận như thế, cũng không nên ngờ vực cho rằng, khi quả có thì nhân mới không có, tức là đã chứng tỏ, trước kia, nhân chẳng phải không có, sao chấp nhận lại ngờ vực quả không có nhân mà khởi.

Lại, ở chỗ khác nói: Căn cứ hạt giống v.v... có, mầm v.v... được có. Sự việc này có nghĩa gì?

Nếu tức có nghĩa kia, nên mất đi tông của mình. Nếu có riêng nghĩa khác thì vì sao nhất định chấp vị lai gọi có thừa nhận không phải tức nghĩa kia, có phải quá khứ gọi là có thừa nhận tức nghĩa kia ư?

Lại, pháp không có tự thể, không lẽ nói có. Trong tư duy Niết-bàn đã đủ ngăn dứt. Lại, quả chưa có, lẽ ra lập tên có. Do nhân đã không vẫn gọi là có, vì nghĩa này, nên căn cứ vào lời nói: Đây có, kia có, nghĩa ấy không nhất định. Tuy nhiên, ở đây không thừa nhận như thế. Vì thế, nên biết, lời nói của Thượng tọa bộ hoàn toàn không có nghĩa lý. Nhưng Kinh chủ kia, ngăn dứt sự khác nhau rằng: Không phải nghĩa kinh này, không có khác.

Có thuyết nói: Người thạch nữ này, không dưng cảm, mạnh mẽ lắm.

Lại, Kinh chủ thuật lại cách giải thích của sư mô phạm của mình, về hai câu nghĩa, nhằm biểu thị sáng tỏ đức nhân, hiếu của mình. Thượng tọa bộ kia mặc dù có lỗi, nhưng không nói rõ về đạo thầy trò lý, cố nhiên là như thế. Ta đối với sư kia, không có sự vâng theo. Nếu bị bác bỏ cũng không thiếu hy vọng, nên ta ở đây, như thật chỉ rõ chỗ sai. Nghĩa là các sư kia giải thích hai câu này, vì làm sáng tỏ nhân quả không dứt và sinh, nghĩa là căn cứ ở vô minh không dứt, thì các hành sẽ không dứt, tức vô minh sinh, nên các hành được sinh. Như thế lần lượt đều nên nói rộng.

Cách giải thích này không đúng, vì nghĩa kinh nếu như thế, thì cũng nên nói hành duyên vô minh, cũng dựa vào hành không dứt, thì vô minh không dứt, vì hành với vô minh đồng đối trị, nên không nhận lấy phần vị dứt, mà có thể nói rằng: Ái cũng không dứt, vì đồng đối trị.

Nếu cho rằng đây là căn cứ ở hiện hành dứt mà nói, sau đó sinh mà nói, thì lẽ ra trở thành vô dụng, vì không hề có một hiện hành vô minh nào mà không gọi sinh, vì đâu cần nói lặp lại, nên biết được Kinh chủ đã bảm thọ các sư về tướng các pháp, chưa được thấu rõ.

Các sư Đối pháp giải thích hai luận chứng này: Các chi hữu khởi, tất nhiên do hai nhân sinh trước câu sinh, vì có khác nhau. Hoặc hữu chỉ dùng thể của hữu làm nhân, hoặc hữu làm nhân sai khác của hữu. Trước nêu lên hai thứ nhân này, nên nói: Căn cứ ở nhân này có, nhân kia có và vì nhân này sinh, nên nhân kia sinh. Sau, vì giải thích hai thứ nhân này, nên nói: vô minh duyên hành, cho đến sinh duyên già chết. Hoặc hai câu này về nghĩa dù không khác nhau, nhưng chi duyên khởi lược có hai thứ, nghĩa là bờ mé trước, sau, nhân, quả không đồng, vì lược, nêu mé trước, nên nói: Dựa vào đây có, nên kia có, lược nêu mé sau nên nói: Vì đây sinh, nên kia sinh.

Do mé trước này nhất định nói: Đã có, hiện có, nghĩa là căn cứ đây có, kia có. Nhân, quả như thứ lớp, vì ở quá khứ, hiện tại. Nếu ở bờ mé sau, nhất định nói hiện sinh, sẽ sinh, nghĩa là đây sinh, nên kia sinh. Theo thứ lớp nhân, quả, vì ở hiện, vị, nên quả trong bờ mé trước có nghĩa đã viên mãn, nên nói là có, quả trong bờ mé sau, vì nghĩa có chưa đủ, nên nói là sinh. Vì quả đang tìm cầu, nên nói theo quả. Hoặc căn cứ hai đế để giải thích hai lời này. Hai đế tức là thế tục, thắng nghĩa. Căn cứ nhiều để lập một, gọi là Thế tục đế, an lập thể giới, gọi là Thắng nghĩa đế. Đế trước thuận theo ngôn thuyết thế gian, đế sau thuận theo ngôn thuyết của Hiền Thánh. Pháp thế tục đế được có gọi là sinh, mất có gọi là diệt. Pháp Thắng nghĩa đế có dụng khởi gọi là

sinh, dụng dứt gọi là diệt.

Nói được có, nghĩa là chỗ dựa giả lập, các duyên hòa tập, hợp lập một có.

Nói dụng khởi. Nghĩa là các vật thật, lúc mọi duyên hợp, dẫn dụng quả khởi, chỉ nói hiện có, cũng nhất định nên thừa nhận.

Thuyết nói như thế, là hai loại nghĩa có. Nếu không thừa nhận hai thứ này, thì phải bỏ Khế kinh. Căn cứ đây có, nên kia có, là chỗ dựa giả, là giả có nên là nghĩa được có.

Ý này nói giả là có chẳng phải sinh, tức duyên theo chỗ dựa, hòa hợp mà lập.

Làm sao chứng biết? Như Khế kinh nói:

Như tức nắm các phần

Giả tướng nói là xe

Thế tục nói hữu tình

Nên biết gồm các uẩn.

Các phiền não như tham v.v... do nhiều duyên giả sinh, mới có thể làm nhân. Sau sinh có thức, căn cứ chánh lý để nói, tất nhiên nên như thế.

Vì đây sinh, nên kia sinh: là do giới thật mà sinh, giới thật được nghĩa sinh. Ý này nói thật, vì sức các duyên, nên khiến khởi tác dụng là sinh chẳng phải có.

Làm sao chứng biết?

Như Khế kinh nói: Hai nhân, hai duyên, có công năng sinh ra chánh kiến, vì sự sinh này, là các duyên sinh quá khứ, hiện tại. Nói kia sinh. Nghĩa là quả vị lai sinh, mặc dù ở vị lai cũng có nghĩa duyên. Vì căn cứ ở phần vị, nên chỉ nói đã sinh.

Hoặc căn cứ ở đây có nên kia có: Là căn cứ vào nhân của sự sinh trước, có quả của sự sinh hiện tại, nói là nghĩa có.

Vì đây sinh, nên kia sinh: Vì là quả hiện sinh, sinh, nên là nghĩa nhân sinh sau sinh. Ý trong đây nói vì hiện sinh, sinh nên ngăn dứt đối trị khác, sinh nhân của hữu sau.

Lại, căn cứ ở nhân hiện sinh có, quả của sinh sau được có. Vì quả của sinh sau sinh, nên nhân của sau được sinh.

Như thế, có vòng tròn quanh quần vô tử.

Có sự khác giải thích: Hai lời nói như thế, vì ở duyên khởi biết quyết định, nên như chỗ khác nói: Căn cứ vô minh có, các hành được có, không phải ngoài vô minh, mà có thể có các hành.

Do lý như thế, chỉ có bốn luận chứng. Nếu khác với bốn luận

chứng này nên trở thành nhiều luận chứng. Nghĩa là căn cứ đây có, nên kia có, kia chẳng phải có. Và vì đây sinh, nên kia sinh, kia không sinh.

Như thế, bèn thành sự khác nhau của sáu luận chứng. Như dựa vào đèn, có ánh sáng đèn, có, bóng tối chẳng phải có. Và vì đèn sinh, nên ánh sáng đèn sinh, bóng tối không sinh. Luận chứng này không nên như thế, vì đèn có, thì bóng tối diệt, vì không có lý tương ứng của nhân, quả. Pháp có, ngã không có, vì quyết định không có lý tương ứng nhân quả.

Vốn không có mê chấp, vì chỉ rõ lý tương ứng của nhân, quả, nên nói luận chứng khác nhau của Khế kinh này. Chẳng phải có và không có nghĩa nhân, quả.

Điều đã nêu như thế lên, lẽ ra thành vô dụng, như sau giải thích riêng, trước nên nêu chung, sau giải thích đã là không thì đâu cần nêu lên trước. Cho nên như giải thích trước là tốt.

Trong đây, vì chỉ nói về tướng nhân quả, nên chấp qua bốn luận chứng. Về lý, không nên như thế. Nghĩa là căn cứ ở đèn có, bóng tối không phải có, căn cứ ở đèn không phải có, bóng tối là có.

Điều đã nói như thế, chẳng phải tương nhân quả. Nếu hẳn là như thế, thì câu (luận chứng) lẽ ra thành tám, ngần ấy ngang bằng, mới có thể biểu thị viên mãn sự sinh diệt.

Do bốn luận chứng trước, chứng tỏ viên mãn về sự sinh. Do bốn luận chứng sau, chứng tỏ viên mãn về diệt.

Nếu thế, thì luận chứng khác nhau, chỉ nên thành bốn, nghĩa là căn cứ đây có, nên kia có và dựa vào đây không có, nên kia không có. Ngần ấy, bèn có thể biểu thị nghĩa viên mãn. Không đúng, thì vì bốn luận chứng này chưa nói về sự sinh. Đã nói lời nói có, ý chỉ giải thích có, nên nói căn cứ đây có, nên kia có, chưa nói: Vì đây sinh, nên kia sinh. Không phải các pháp có tất nhiên có sinh, nên xưa không, nay có, vì trước thường ngăn dứt, nên như đã nói, nhất định là vô nghĩa.

Nếu cho rằng nói ở kinh Thắng nghĩa không, nhân môn nghĩa khác, ta sẽ hợp giải thích: Trước đã nói ba đời, lập mười hai chi, nghĩa là vô minh, hành, cho đến nói rộng.

Trong đây, pháp nào gọi là vô minh? Cho đến pháp nào gọi là già chết? Tụng nói:

*Hoặc đời trước: Vô minh
Nghiệp đời trước là Hành
Chánh kết sinh uẩn: Thức
Trước Sáu xứ: Danh sắc*

*Từ đó sinh nhĩn căn...
Ba hợp Sáu xứ trước
Khác với nhĩn ba thọ
Chưa biết rõ, gọi Xúc
Trước dâm, ái là Thọ
Tham vật dâm là Ái
Để được các cảnh giới
Rong ruổi, cầu là Thủ
Hữu, là chánh năng tạo
Dẫn nghiệp quả sẽ có
Kết hiện có, gọi Sinh
Cho đến chịu Lão, Tử*

Luận nói: Các phần vị phiền não ở đời trước. Đến nay, quả thành thực, gọi chung là vô minh.

Vì sao tiếng vô minh, gọi chung là phiền não, vì làm nhân nhất định cho hành của hữu sau. Nghiệp do hoặc phát, có thể dẫn hữu sau, không có hoặc, có nghiệp, thì hữu sau sẽ không có, nên chẳng phải dẫn dắt hữu sau.

Khi các hành sinh, thì tham v.v... ở trong đó, đều có tác dụng. Hành kia ở vị khởi nhất định nhờ vào vô minh, nên tiếng vô minh, gọi chung là phiền não.

Nếu vậy, vì sao chỉ hoặc sinh trước, gọi chung là vô minh. Sự sinh này không như vậy, chỉ có hoặc đời trước, giống với vô minh, nên phiền não như tham v.v... khi chưa được quả, thế lực không thiếu, nói là lanh lợi, nhạy bén. Nếu được quả rồi, dụng lấy có thiếu, không gọi là lanh lợi, nhạy bén. Thế lực của vô minh, nếu chưa thiếu kém hao hụt, cũng không phải lanh lợi, nhạy bén. Lúc vô minh kia hiện hành, vì cũng khó biết, nên các hoặc của đời trước đến đời nay sinh, vì đã được quả, nên thế lực thiếu kém hao tổn, tương nó không rõ. Vì giống với phẩm vô minh, nên chỉ hoặc đời trước, có thể nói là tiếng vô minh, chẳng phải ở trong hành, lẽ ra cũng đồng với thuyết này. Giả lập danh tướng, chỉ đối với đồng loại. Nhưng Kinh chủ nói: Hoặc kia và vô minh vì cùng lúc hiện hành do sức của vô minh nên hoặc kia hiện hành, nên như nói: Vua đi, chẳng phải không có người dẫn đường đi theo, vì vua đều vượt hơn, nên gọi chung là vua đi. Trong đây chưa hiểu rõ nghĩa cùng lúc đi. Vì các phiền não tùy từng vô minh, hay là nói vô minh tùy từng phiền não?

Nếu lấy nghĩa trước thì về lý, tất nhiên không đúng, vì hoặc khác

tương ứng vì vô minh kém, nên vượt hơn tùy tùng thua kém, về lý, tất nhiên không thành.

Nếu lấy nghĩa sau thì thể vô minh theo hoặc kia đặt tên. Vì tùy tùng hoặc kia, nên chẳng phải không tùy tùng vô minh này, có thể từ đây đặt tên.

Nếu cho rằng vô minh này, hoặc kia tùy tùng, lẫn nhau, vì không có khác nhau, nên chẳng phải nhân quyết định mà đặt tên nghiêng về một bên. Đâu thể khiến sinh vui?

Lại, do sức của vô minh, hoặc kia hiện hành, nghĩa là căn cứ khả năng chuyển của vô minh mà nói, vì căn cứ tùy chuyển vô minh mà nói. Hai cách như thế đều phi lý. Vô minh cũng tùy theo tham v.v... chuyển, nên với tương ứng khác, chẳng phải không tự tại, nên chẳng phải tự tại. Có thể nói do sức mạnh, nên chỉ nói vô minh do sức của tham v.v... mà khởi. Đối với phẩm tương ứng vô minh kia, vì sức của tham v.v... mạnh, như không thể nói sự dẫn đường từ vua vượt hơn. Sao nói tham v.v... do sức của vô minh khởi?

Cho nên hai nhân đều không có sức chứng, chỉ ở trước nói, lý ấy là vượt hơn. Phần vị nghiệp phước v.v... ở trong đời trước, đến quả thực hiện nay, lập chung tên hành.

Phần vị câu đầu nói: Lưu chuyển đến già chết. Các nghiệp phước v.v... tùy theo ý Kinh chủ, nói trong phẩm nghiệp, sẽ tư duy, lựa chọn rộng.

Trong đây, lẽ ra nói vì sao nghiệp loại như thế của đời trước, gọi riêng hành? Vì gọi nghĩa tùy theo, nghĩa ấy thế nào?

Nghĩa là dựa vào các duyên hòa hợp đã khởi hoặc sức lần lượt hòa hợp đã sinh. Lại có thể làm duyên rồi, khiến quả hòa hợp. Hoặc sự hòa hợp này rồi, có thể làm duyên cho quả, đây nói là tên hành đã tùy theo nghĩa thật.

Quả nghiệp trong đời trước, nay thực... Nghĩa là hành tướng viên mãn, đặt riêng tên hành.

Do đó, đã ngăn dứt nghiệp quả sẽ sinh, vì quả nghiệp kia vẫn chưa thành thực, nên tướng chưa viên mãn, nên không đặt tên hành.

Há không là tất cả đã cho tự quả, thể của nhân Dị thực đều đủ tướng này thì tất cả đều đặt tên hành, thể này là gì?

Nghĩa là các phi nghiệp và nghiệp đời trước đã được quả, nghĩa là dù có lý này, nhưng căn cứ phần vượt hơn để nói. Nghiệp là nhân Dị thực, vì dẫn quả rất vượt hơn nên sinh quả hiện tại. Vì nghiệp thô, rõ rệt dễ biết, nên do đây có thể tin biết sinh nghiệp quả quá khứ.

Cho nên, chỉ nghiệp này đặt riêng tên hành. Dù tất cả nhân đã cho quả, lẽ ra đều gọi hành, nhưng nghiệp này chỉ nói là chủ thể chiêu cảm các nhân Di thực của hữu sau, nên không có lỗi tương không hiện khắp của tên hành. Cho nên, thành tựu chỉ trong đời trước chiêu cảm nghiệp này, gọi riêng là hành. Khi chánh kết sinh ở thai mẹ v.v... năm uẩn của vị một sát-na gọi là thức. Vì thức vượt hơn hết trong sát-na này. Thức này chỉ có ý thức, duyên sinh của năm thức trong phần vị này, vì cũng chưa đủ, nên thức là nghĩa gì?

Nghĩa là chủ thể nhận biết rõ: Trước, ở trong tánh của thức uẩn, tư duy, lựa chọn, đã giả nói về chỗ nhận biết của sự khác.

Nay, vì ngăn dứt loại trừ chỗ chấp của Thượng tọa bộ, biểu thị chỗ tự lập. Lẽ ra lại tầm, tư.

Thượng tọa bộ kia nói: Trong Khế kinh nói: Thức là sự nhận biết. Đây chẳng phải Thắng nghĩa, mà là nói thế tục. Nếu sự nhận biết này là thức, cũng nên nói phi thức (chẳng phải thức). Nghĩa là nếu có thể nhận biết rõ, gọi là thức. Lúc không thể nhận biết rõ, lẽ ra thành phi thức, không lẽ phi thức có thể đặt tên thức.

Trong đây, Thượng tọa bộ nói thức của vị nào?

Vì không thể nhận biết. Nếu nói thức ở vị chưa sinh đã diệt, ấy là giống với hoa đốm trong hư không, không phải Tông của Thượng tọa bộ kia.

Phần vị này có thức, làm sao có thể nói nếu nhận biết là thức thì cũng nên nói là phi thức, cũng không thể nói lúc ở hiện tại thức có công năng nhận biết rõ, không có khả năng nhận biết rõ, vì thức nơi hiện tại, tất nhiên nhận biết rõ cảnh nên lại không có phần vị thứ tư có thể được.

Sao có thể nói lúc không có khả năng nhận biết, nên trở thành phi thức.

Lại, tông kia, không phải thức nói thức, thức nói không phải thức. Không có pháp nào không phải thức, nói làm thức, nên hiện tại là nhận biết rõ, nói không nhận biết rõ, mà Thượng tọa bộ nói: Không nên từ phi thức đặt tên thức, nghĩa là trái lại thành lỗi của mình.

Các thuyết quá khứ, vị lai, thật có thức, nghĩa là chẳng phải ở vị không nhận biết rõ bèn thành phi thức. Nhất định có khả năng nhận biết rõ vì loại tánh thức. Nay, trong nghĩa này, không nói phần vị nhận biết rõ, mới gọi là thức, chỉ nói rằng: Lúc các duyên hợp, chỉ thức là có thể nhận biết rõ.

Như thế, nên nói chẳng phải nhận lấy hình tượng, mới gọi là

tưởng, chẳng phải quán sát, mới gọi là tuệ. So sánh, khác nên biết, như thợ khéo ở thế gian, không làm ra bình v.v... cũng gọi là thợ giỏi. Nếu gặp duyên kia thì chỉ thợ này có khả năng tạo ra các vật như bình v.v...

Nếu cho rằng thể thực của tác giả đều không có, thì cũng không có dụng của công năng nhận biết rõ v.v...

Nếu cho rằng cũng không có công năng, tác dụng nhận biết rõ thì sẽ không có công năng sai khác của thức v.v... Nếu công năng này cũng không có thì đâu có thức v.v... Thức v.v... không có là lạm quá hoa đốm trong hư không, không có thuyết của Thánh giáo nói thức chẳng phải sự nhận biết rõ. Nhưng vì ngăn dứt chấp: Ngã là sự nhận biết rõ, nên Đức Thế Tôn bảo Phả-lặc-cụ-na: Sau cùng, ta không nói có sự nhận biết rõ. Ở đây nói không là biểu thị nghĩa rõ của không, ý vì ngăn dứt: Có tự tại không có duyên, không nương tựa vào chỗ khác mà thành ngã làm sự nhận biết rõ. Cho nên, kinh kia lập, có lập đến hỏi: Thức là duyên gì? Cho đến nói rộng.

Đây là hỏi sự nhận biết rõ lấy gì làm duyên? Nếu trong kinh này, hỏi nghĩa như thế sao không nói thẳng là làm duyên cho thức kia. Mà chỉ nói: Nếu được câu hỏi này, ta sẽ đáp như thế này: Cho đến tức chỗ sinh khởi của hữu sau ở vị lai.

Vì ngăn dứt chấp có ngã là sự nhận biết rõ, nên không chánh nói thức là duyên của sự nhận biết kia. Nếu nói như thế: Thức là duyên của sự nhận biết rõ kia, ấy là do Đức Thế Tôn nói: Ngã gọi là thức, nên trước biểu thị thể của thức là sinh, sau mới nói sinh sẽ duyên ở hữu, nên kế sau là câu hỏi: Hữu là duyên gì? Lại đáp: Cho đến tức sinh hữu vị lai.

Kinh này không nói trước làm hiện nhân, mà chỉ nói. Hiện nhân có thể sinh hữu vị lai, do chỉ biểu thị vì sau căn cứ biết trước, như không chỉ rõ rộng sự khác nhau của quả sau, chỉ làm sáng tỏ quả trước, sau có thể căn cứ biết.

Vì sao Đức Thế Tôn nêu sinh để chỉ rõ thức, vì chỉ rõ thức và sinh đồng một tướng? Vì đồng một tướng, nên nói có duyên sinh, tức đã nêu rõ thành nghĩa hành duyên thức, vì thế không nói riêng duyên mà thức đã theo.

Nếu vậy, như hỏi thức thực duyên gì?

Đáp: Trong câu hỏi này, làm sao không có lỗi?

Hỏi duyên gì? Nghĩa là hỏi duyên đã xuất phát từ đâu? Và hỏi làm duyên.

Đáp song song không có lỗi. Cũng như có người hỏi:

Xúc lại duyên gì?

Đáp câu hỏi này:

Sáu xứ duyên xúc, xúc lại duyên thọ. Như câu hỏi riêng này, không nên đáp song song, nếu hỏi riêng, song song đáp, thì hỏi khác, đáp khác. Cho nên, thức thực đã hỏi, duyên gì? Và hỏi đồng với xúc. Song song đáp không có lỗi, nên trước nói thức với pháp khác làm duyên, sau, nói lấy pháp khác làm duyên sinh thức. Trong đây, cũng nói thích đáng thức và sinh, chi hành và hữu đều không có tự thể khác, nên không có lỗi. Hoặc lại trong đây cũng nói thích đáng thức hay làm duyên thể vì nói cho đến, dùng tiếng cho đến, để biểu thị nghĩa của phần hạn chế. Ý trong đây nói, cho đến tức chỗ sinh khởi của hữu sau vị lai, thức này làm duyên.

Nếu vậy, thì lại thành lỗi sinh ngờ vực người khác. Không như vậy, vì nói từ duyên sinh, nên biết về sau sẽ nói. Duyên này đối với hữu, nghĩa là câu hỏi kế sau: Hữu là duyên gì? Lại đáp: Cho đến, tức sinh hữu vị lai.

Tiếng hữu tức biểu thị hành, sở duyên của thức, vì sao trong đây chỉ hành và thức, chỉ dùng cho đến giới hạn tiếng rõ rệt ý này chỉ rõ chủ thể dẫn hữu sau có thể kết hữu sau, vì cùng một sát-na.

Kinh này không ngăn dứt thức làm chủ thể nhận biết rõ, chỉ vì ngăn dứt chấp: Ngã làm sự nhận biết rõ.

Làm sao biết như thế?

Trong kinh khác nói: Sao gọi là thức? Nghĩa là khả năng nhận thức phân biệt. Lại, Phật Đức Thế Tôn vì ngăn dứt tác giả riêng, nên biết tác giả chẳng phải tất cả không có. Sao Đức Thế Tôn ngăn dứt tác giả riêng. Như Đức Thế Tôn nói: Có nghiệp, có dị thực, tác giả không thể được, nghĩa là có thể bỏ uẩn này và có thể nối tiếp uẩn khác, chỉ trừ pháp giả.

Ở đây, đã chỉ ngăn dứt tác giả khác nhau, nên tác giả khác lẽ ra phải thừa nhận chẳng phải không có. Vì biểu thị các hành nối tiếp nhau của nhân, quả tức là tác giả. Lại nói: Căn cứ ở đây có, nên kia có, vì ở đây sinh, nên kia sinh. Mặc dù có lời nói vấn nạn như một Đề-bà-đạt-đa có thể chế tạo ra vòng, xuyên, chưa tạo, tạo xong và ngay khi đang tạo, thể của chúng chỉ là một. Thức lẽ ra cũng như thế, vì cùng có tác giả. Việc này cũng không đúng. Đề-bà-đạt-đa trước, sau, thật thể chẳng phải một, vì giả dối cho là một, không có một Đề-bà-đạt-đa với thể của ông ta là thường. Mặc dù thật sự mỗi niệm trước, sau đều khác, nhưng do các hành trước, sau tương sự, khác nhau vi tế, tương chúng khó biết,

nên các người ngu vọng cho là một, như hành tướng từ thọ đồng với ĐỀ-bà-đạt-đa, không biết phân biệt, cho vì hành vi của ĐỀ-bà-đạt-đa, nên trong vấn nạn kia, không có dụ đồng pháp. Cho nên, kinh nói: Thức là khả năng nhận biết rõ. Lời nói chỉ dựa vào Thắng nghĩa, chẳng phải căn cứ thế tục mà Thượng tọa bộ nói đây chẳng phải Thắng nghĩa, mà là thế tục nói, nhất định là phi lý.

Hai hành, danh sắc duyên thức đâu có khác? Ba thứ duyên thức này, ở chỗ nào nói ư?

Hành duyên thức. Như trong Khế kinh nói hành duyên thức.

Danh sắc duyên thức. Như kinh Đại Duyên Khởi, Phật bảo Tôn giả A-nan-đà: Thức không nương vào danh sắc, có phải được trụ hay không?

Không, bạch Đức Thế Tôn.

Hai duyên thức. Như Khế kinh nói: Duyên hai sinh thức. Hai thứ ấy là gì? Là mắt và sắc, cho đến ý, pháp. Không có hành, danh sắc duyên thức chẳng phải hai mà có, hai duyên thức, chẳng phải hành, danh sắc, nghĩa là chỉ kết sinh thức, nói hành làm duyên. Duyên này do thế lực của hành lôi cuốn, dẫn dắt đến sinh, nên kết sinh, thức này chỉ một sát-na, tức kết này cũng gọi danh sắc duyên thức. Do dựa vào danh sắc được tăng trưởng. Lại, cũng nói thức, ý pháp của hai duyên của danh này, làm duyên vượt hơn mà được sinh.

Phần vị của sáu xứ v.v... chỉ có hai duyên thức. Há không là danh sắc và hai duyên thức, cũng dùng hành làm duyên, tất cả thức dị thực nghiệp của đời trước, hoặc thức khác, đều do hành làm duyên mà được sinh.

Mặc dù có lý này, nhưng trong thức sinh, chỉ nói nhân vượt hơn vì dùng làm duyên, nên như sinh nhân thức cũng duyên không v.v... mà chỉ nói duyên hai sinh thức, nghĩa là phần vị nối tiếp sinh, khi ý thức sinh, hành là nhân vượt hơn, mới được sinh khởi. Do sức của nghiệp trước kia dẫn dắt đến phần vị này, nên chỉ nói phần vị này lấy hành làm duyên. Nếu đến phần vị khác, thì gọi là sắc v.v... cũng được làm sinh duyên vượt hơn cho thức.

Há không là thức của phần vị đầu tiên nối tiếp nhau sinh, cũng dùng Trung hữu làm duyên sinh vượt hơn.

Vấn nạn này không đúng, vì thấy lia Trung hữu, sự sinh thức nối tiếp nhau này, cũng được sinh, nên chẳng phải thức của phần vị khác lia danh sắc v.v... cũng có được sinh. Cho nên, chỉ đối với phần vị kết sinh đầu tiên, nói hành duyên thức.

Có sư khác nói: Hành duyên thức, nghĩa là lúc nhận lấy đầu tiên.

Danh sắc duyên thức, nghĩa là khi nhận lấy xong, bảo thủ, gìn giữ.

Thức của hai duyên, nghĩa là lúc bảo vệ rồi, tăng trưởng. Hoặc có thuyết nói: Hành duyên thức chỉ rõ nghiệp đời trước, Danh sắc duyên thức, nghĩa là chỉ rõ thứ lớp.

Thức của hai duyên. Chỉ rõ cảnh, đối tượng nương tựa.

Lại có thuyết nói: Nói hành duyên thức, là biểu thị một môn chuyển. Danh sắc duyên thức, là nói hai môn chuyển. Phần vị thức kia vì cũng dựa vào môn thân căn chuyển, nên nói thức của hai duyên, biểu thị sáu môn chuyển.

Các loại như thế, có nhiều sự khác nhau. Lại, đấng Bạc-già-phạm nói hai thứ thức làm duyên của danh sắc, nghĩa là thức khi kết sinh và thức khi bản hữu, nên Đức Thế Tôn bảo Tôn giả A-nan-đà: Nếu thức không vào trong thai mẹ, thì danh sắc này có thành Yết-thích-lam hay không?

Không, bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng.

Đức Thế Tôn lại bảo A-nan-đà: Thức vào thai mẹ, lại trở lại bỏ danh sắc có được sinh danh sắc về sau hay không?

Không, bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng. Nghĩa trong đây, nghĩa là nếu thức không nhập vào trong thai, thì danh sắc mà sinh thức này cùng sinh với tất cả danh sắc, lẽ ra không thể làm nhân cho danh sắc của phần vị Yết-thích-lam.

Nếu đã sinh vào trong thai mẹ, nếu gặp duyên trở ngại mà đoạn tuyệt, thì danh sắc mà phần vị Yết-thích-lam đã có, không thuận sinh danh sắc có sau của của Yết-thích-lam, tức chỉ danh sắc không thành tựu.

Đức Thế Tôn lại bảo A-nan-đà: Thức ở vị anh hài hoặc đồng tử, bèn đoạn hoại, nghĩa là danh sắc, tất nhiên không có tăng trưởng rộng lớn, không nên ở vị danh sắc vô gián sát-na của sinh hữu sinh, có thể gọi anh hài và phần vị đồng tử, nên thức nói ở đây là khi ở bản hữu. Lời nói thức ở đây v.v... đã không có khác nhau, nhận lấy thức của phần vị nào làm duyên danh sắc? Vì giải thích mối nghi này? Nên trong trong bài tụng nói: Thức, chánh kết sinh uẩn.

Vì lấy lành làm duyên nên mặc dù thức ở vị đầu tiên có thể cùng khởi với hành và vô gián làm duyên sinh danh sắc mà thức này không nhận lấy công năng làm duyên câu khởi danh sắc. Do nghĩa trong đây chỉ dựa trên phần vị nói về lý duyên khởi. Cho nên, ở sát-na Kết sinh, thức và trợ bạn chung gọi là thức.