

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 51

### *Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN* (PHẦN 7)

Nói lược về nghĩa lý có, không của ba đời, tà, chánh có khác nhau như thế rồi. Vì muốn cho nghĩa này được quyết định sáng tỏ thêm, lại y cứ ở văn tụng, nhằm biểu thị rõ, rộng diệu chỉ của tông, tụng rằng:

*Ba đời có do nói  
Vì quả cảnh hai hữu  
Và ba đời là có  
Nên gọi Nhất thiết hữu*

Luận nói: Thật có quá khứ, vị lai, hiện tại, vì hiểu rõ chánh lý giáo đều cùng cực thành.

Nếu vậy, ba đời do đâu mà khác nhau?

Khởi sự gạn hỏi, vấn nạn như thế sao không phải theo thứ lớp?

Vả lại, nên gạn hỏi gì?

Nghĩa là giáo lý. Ta dẫn giáo lý để thành lập tông mình: Quá khứ, vị lai, hiện tại có thật.

Về nghĩa có đã biện biệt sáng tỏ, dễ tư duy, lựa chọn.

Đã thế, hiện tại có thật, cực thành. Lý giáo nào chứng minh quá khứ, vị lai là có thật?

Vả lại, do trong kinh, vì Đức Thế Tôn nói, nên cho rằng Đức Thế Tôn nói: Sắc quá khứ, vị lai còn vô thường, huống chi hiện tại. Nếu có thể quán sắc vô thường như thế, thì các chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng, đối với sắc quá khứ, siêng năng tu nhàm chán, lìa bỏ. Đối với sắc vị lai, siêng năng dứt trừ sự mong cầu. Trong sắc hiện tại, siêng năng nhàm chán, lìa diệt.

Nếu sắc quá khứ chẳng thật có, thì chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng, không nên đối với sắc quá khứ, siêng năng tu chán bỏ, do sắc quá khứ là có, nên chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng đối với sắc quá khứ

phải, siêng năng tu chán bỏ.

Nếu sắc vị lai không thật có, thì, chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng, không nên đối với sắc vị lai, siêng năng dứt trừ hơn hờ mong cầu, vì sắc vị lai là có, nên chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng, đối với sắc vị lai, siêng năng dứt trừ mong cầu.

Lại, Khế kinh nói: Phật bảo Tôn giả Xá-lợi-phất: Ngoại đạo Trưởng Kế hốt hoảng phát ra lời nói bất thiện, tìm cầu, không xem xét, tư duy, lựa chọn. Ngoại đạo kia do ngu đần, không sáng suốt, thốt lên lời nói thế này: Nếu nghiệp quá khứ tận diệt, biến hoại, đều không có chi cả. Vì sao? Vì dù nghiệp quá khứ đã biến hoại diệt hết, nhưng cũng có duyên gì mà biết được?

Đây là đã dẫn Khế kinh nói có quá khứ, vị lai, nhất định là liễu nghĩa, không hề có chỗ khác quyết định ngăn dứt, cũng như Bồ-đặc-già-la v.v... nghĩa là dù chỗ nào cũng nói có Bồ-đặc-già-la mà có thể nói là thật không có tự thể.

Lại, Khế kinh đều vì ngăn dứt rõ ràng, nên do đó nói có mà Bồ-đặc-già-la trong Khế kinh hiện có đều phi liễu nghĩa.

Lại, như kinh nói: Hại cha mẹ. Về lý, lẽ ra cũng là kinh bất liễu nghĩa, vì kinh khác nói là nghiệp Vô gián. Vì Vô gián, sẽ đọa Nại-lạc-ca.

Lại, như kinh nói: Các người quen theo dục, không có nghiệp ác nào mà không làm.

Kinh này lẽ ra cũng là kinh bất liễu nghĩa, vì trong kinh khác ngăn dứt các bậc thánh, vì do tư duy gây ra các nghiệp ác.

Các loại như thế v.v... tùy theo sự thích ứng, phải biết chẳng phải kinh này rõ ràng, quyết định nói có đời quá khứ, vị lai rồi. Lại, ở chỗ khác, quyết định rõ ràng ngăn dứt có quá khứ, vị lai, mà có thể dùng sự so sánh để biết kinh ấy phi liễu nghĩa. Nhưng quyết định này là thuyết liễu nghĩa, vì vượt qua tướng không liễu nghĩa của kinh khác, nên luận giả hoảng hốt sao lại nói rất nhẹ, chỉ trái với Tông mình. Kinh lại xếp vào bất liễu.

Há không là cũng có kinh ngăn dứt quá khứ, vị lai hay sao?

Như trong kinh Thắng Nghĩa Không nói: Vị sinh của nhãn căn không có từ đâu đến. Khi nhãn căn diệt, không có đối tượng tạo nghiệp. Xưa không có, nay có, có rồi, lại không. Nếu đời vị lai, trước đó đã có nhãn căn thì không nên nói: Xưa không có, nay có.

Lạ thay, do sự thấp hèn che lấp tâm họ, nên trong nghĩa thô cạn, không thể thấy sáng suốt. Và lại ta sẽ giải thích cho ông, làm sao biết

được vấn đề nan giải đó.

Do Khế kinh sau này, trước đó đã trở thành phi liễu nghĩa rồi, chứ không phải do ở trước, nên kinh sau này mới trở thành không liễu nghĩa. Tuy nhiên, căn cứ ở kinh này để nói về kinh Thắng nghĩa Không, dựa vào kinh này không thể ngăn dứt quá khứ, vị lai, không thể ngăn dứt hiện hành, tạo tác mà nói, có thể ngăn dứt quá khứ, vị lai là thật có.

Tuy nhiên, về phần vị sinh của nhãn căn này, và lời nói: Không có từ đâu đến v.v... nên xem xét tầm, tư về lời nói này có ý nghĩa gì.

Nếu phần vị sinh của mắt, được thừa nhận thể nó là có, thì có vị lai, nghĩa ấy đã thành.

Nếu chấp cũng không có, thì có nghi ngờ, lo lắng gì mà nói vị sinh của mắt không có từ đâu đến?

Chẳng phải các thể không có mà có từ chỗ đến, đâu cần nhọc công ở đây, ngăn ngừa từ đâu đến? Chỉ nên nói một cách rõ ràng: Vị sinh chẳng phải có. Đã ngăn dứt phần vị sinh có từ đâu đến, nên biết Đại sư không thừa nhận có riêng.

Ở chỗ chứa nhóm hiện tại, mắt từ nơi đó đến. Kế sau nói: Khi mắt diệt, vì không có chỗ tạo tác, nhóm tập. Do thế gian có phái tà luận nói vị sinh của nhãn căn từ vãng lửa đến. Lúc nhãn căn diệt, tạo tác nhóm hợp trở lại. Vì ngăn dứt tà luận kia, nên nói hai câu kinh này:

Hoặc ngăn dứt nhãn căn sinh ra từ tự tánh, khi mất, sẽ trở về với tự tánh đó, nên nói lời nói ấy.

Hoặc ngăn dứt nhãn căn do tự tại sáng tạo, nên nói văn của hai câu kinh như thế này. Nghĩa là ngăn dứt nhãn căn có tác giả vượt hơn, nhằm nói lên nhãn căn kia có nhân quả lệ thuộc nhau, tức Luận giả kia đã dứt trừ tông người khác để hiển bày ý riêng nói: “Xưa không, nay có, có rồi, lại không”. Văn của hai câu kinh, này nói trong đây là xưa không, nay có, ấy là nhằm nói lên xưa không có chỗ tập hợp, mà từ nhân duyên tự nó sinh. Hoặc có muốn cho nhân là chỗ chứa đựng quả, chính vì thế, nên Đức Phật nói quả trong nhân xưa không có, chỉ do nhân kia có quả khởi riêng. Hoặc ở đây vì biểu thị khi nhãn căn sinh, có thể đến từ chỗ phần vị chưa đến từ xưa đến nay. Căn cứ vào nghĩa này để nói xưa không, nay có.

Theo ý văn kinh này, về lý tất nhiên như thế, nên, kế lại nói: Có rồi, lại không. Đây là biểu thị sự khởi tác dụng, dẫn đến tự quả. Xong rồi, trở lại không đến như phần vị chỗ xưa không có tác dụng.

Nếu Đức Phật vì ngăn dứt quá khứ, vị lai là có, sẽ phương tiện nói

xưa không v.v... thì, như câu trước nói: Xưa không, nay có, câu sau, nên nói: Cái có lại không . Đã chẳng nói không có, chỉ nói: “Lại không”, thì biết chẳng thừa nhận quá khứ là không có. Không phải tông của ông thừa nhận quá khứ có, mà chỉ nói không có nhãn căn ở vị lai.

Như có thể dẫn Khế kinh này làm chứng, để nói lời nói này rồi. Đức Thế Tôn lại quán sẽ có.

Vì mê ý nghĩa của Khế kinh này, nên cho rằng: Không có quá khứ, vị lai, tăng trưởng tà kiến chê nhân, chê quả.

Vì ngăn dứt tà kiến kia, nên Đức Phật lại nói thế này: Có nghiệp, có dị thực, tác giả không thể được. Đây là nói lên phải có nghiệp nhân quá khứ, mới có quả dị thực vị lai khởi, chứ chẳng phải lại có riêng tác dụng của tác giả, nên chỉ rõ không có thật ngã, chỉ quyết định có nhân quả lệ thuộc nhau.

Đức Như Lai nói kinh Thắng nghĩa Không này, không phải vì muốn ngăn dứt quá khứ, vị lai thật có, vì không có trái với nghĩa kinh đã dẫn trước nên Khế kinh trước là thuyết liễu nghĩa.

Có thuyết nói: Nhất định có kinh nói ngăn dứt quá khứ, vị lai, như Khế kinh nói: Đối với không có kết của nhân nội, như thật biết rõ ta không có kết của nhân nội. Lại, Khế kinh nói: Đây không có, kia không có. Lại, Khế kinh nói: Hai pháp kia không có noãn.

Kinh kia không phải chứng, tức trong kinh kia có văn chứng minh thành quá khứ, vị lai có, như kinh kia nói: đối với có kết của nhân nội, như thật biết rõ ta có kết của nhân nội”, tức không phải phần vị tâm thiện có kết hiện hành, nên biết kinh kia nói về quá khứ, vị lai.

Lại, kinh kia nói: Hành có, thức có, tức không phải quả dị thực, nhân Dị thực đều có, nên biết được kinh kia nói có quá khứ, vị lai.

Lại, kinh kia nói: Phật bảo hai Bí-sô! Ta có bốn câu pháp môn, sẽ vì thầy giảng nói. Đây là chứng minh trong thân, chắc chắn có vị lai. Thể của ngữ văn v.v... vì làm thuyết sẽ nói nên biết được kinh kia nói có quá khứ, vị lai. Tuy nhiên, kinh kia nói kết v.v... không có là chỉ rõ không thành tựu, không tạo, không được, như quyết định kinh nói có quá khứ, vị lai, kinh quyết định ngăn dứt, vì không hề thấy có.

Ta dẫn chứng kinh nói có quá khứ, vị lai. Về lý, nên phải thừa nhận là thuyết liễu nghĩa chân thật. Kinh liễu nghĩa chân thật đã dẫn ở trước, đã chính thức dứt trừ chấp phi liễu nghĩa. Kinh này và kinh kia chấp, quyết định trái nhau.

Kinh chủ ở đây muốn dùng sức mạnh đàn áp, khiến không phải liễu nghĩa, giải thích rằng: Chúng ta cũng nói có đời quá khứ, vị lai,

nghĩa là đời quá khứ đã từng có, gọi là có, vị lai sẽ có, vì có nhân, quả.

Căn cứ nghĩa như thế, để nói có quá khứ, vị lai, chứ không phải cho rằng quá khứ, vị lai có thật như hiện tại, nên nói có quá khứ, vị lai kia, chỉ căn cứ hai tánh nhân quả từng sẽ, không phải thể thật có.

Đức Thế Tôn vì ngăn dứt kiến chấp chê bai nhân, quả, căn cứ ở nghĩa “từng, sẽ”, để nói có quá khứ, vị lai. Vì tiếng có nói rõ chung pháp có, không có, như thế gian nói: Có đèn, ở trước không có đèn, về sau, không có. Lại, như có người nói: Có đèn đã tắt, chẳng phải nay ta mới tắt. Nói có quá khứ, vị lai, nghĩa ấy lẽ ra cũng như thế. Vì nếu không đúng, thì tánh quá khứ, vị lai sẽ không thành.

Cách giải thích trên đây, có người nói chắc chắn không phải là thuyết tốt. Vì không thừa nhận có thật đời quá khứ, vị lai, nên có giả, lý như trước không thành, nên không chấp nhận lại có nghĩa có khác, làm sao phán quyết trong kinh nói có, mà nói là ta nói có đời quá khứ, vị lai?

Mặc dù nói quá khứ đã từng có, nên gọi là có, vị lai sẽ có, vì có nhân quả, mà thật ra, phương tiện giả dùng môn khác để nói hiện tại đâu có quan hệ gì với quá khứ, vị lai!

Kinh chủ giải thích: “Chúng ta cũng nói có quá khứ, vị lai ấy”, chỉ là lời nói giả dối, chung quy không thể bày tỏ nghĩa có quá khứ, vị lai!

Nếu đời quá khứ, vị lai chỉ là “từng, sẽ”, thể của pháp thật sự lẽ ra đều phải gọi là có. Hoặc nếu thừa nhận có, thì không nên nói hai đời quá khứ, vị lai chỉ là từng, sẽ.

Lại, nếu thật sự không vì từng có, nên cũng nói quá khứ là thật có, thì hiện tại dù tánh có thật, nhưng vì không phải từng có, nên lẽ ra chấp thành không có, quá khứ, nên chung cả với từng có và không thật có. Tức do lý này so sánh nói vị lai. cũng nên chung cả sẽ có và không thật có. Tuy nhiên, ở trên thể quá khứ có thật, cũng có phần ít có thể gọi từng có. Do đó, được thành tánh có của quá khứ.

Thế, trên thể của vị lai có thật, cũng có phần ít có thể gọi là sẽ có. Do đó được thành tánh có của vị lai.

Thế gian hiện thấy, đối với pháp có thật, có thể nói “từng sẽ”, không hề thấy, đối với pháp không thật có thật, nói nghĩa “từng sẽ”, như Xá-lợi-tử bạch Đức Thế Tôn: “Bí-sô Xiển-đà, xưa từng ở ấp của một Bà-la-môn, qua nhà khát thực”, khi nói lời này tức nhà kia hiện có. Đức Thế Tôn cũng nói: “Bí-sô Khánh Hỷ vì Thượng tọa bộ... cho đến nói rộng”.

Vì khi nói lời nói này, Khánh Hỷ hiện có là đã đối với sự quá khứ, vị lai có thật, nên lý “từng sẽ” khéo thành lập. Lại, nếu quá khứ, vị lai không có thật, không có gì ngăn cản kiến chấp chê bai nhân, quả. Nghĩa là nếu có thật quá khứ làm nhân, có thể cảm có thật vị lai làm quả mà bác bỏ không có ấy, gọi là kiến chê bai nhân, quả. Nếu nhân, quả ở đời quá khứ, vị lai không có thật, đối với không, chấp không có há gọi là chê bai?!

Đâu thể vì ngăn dứt kiến kia, nên nói có quá khứ, vị lai? Há không phải là ở trước đã nói: Từng, sẽ là có. Ta trước đây cũng nói: Nên có cả có và không?

Lại, ở đây có lý riêng gì chỉ căn cứ từng, sẽ có, để nói có quá khứ, vị lai, mà không phải căn cứ ở không phải từng, sẽ, để nói không có hiện tại?

Thuyết ở đây vì cũng có công năng ngăn dứt thường kiến, nên lời nói của Kinh chủ kia không có nghĩa lý sâu xa. Lại, trước ta nói: Lời nói từng, sẽ có, là chỉ dùng môn khác để nói cái có hiện tại không quan hệ quá khứ, vị lai.

Sao có thể ngăn dứt? Nói tiếng có, biểu thị chung cả có, và không có tức điều này cũng phi lý, vì không cực thành. Chấp có công năng thông suốt, rõ ràng, giả như Thành Thật nói, nhưng đời cực thành có, chỉ biểu thị có. Không hề thấy có tiếng có, chứng tỏ là không có.

Sao vừa mới nói tiếng có rõ ràng chung, mà thế gian nói là có đèn, trước đây không có, sau có đèn không có?

Lý như tiếng, giải thích về tiếng này, trước đã nói, sau, sẽ lại giải thích. Nếu không đúng, thì tánh quá khứ, vị lai sẽ không thành, về lý cũng không đúng, vì tiếng kia không thành.

Không phải quá khứ kia có tánh quá khứ, không phải vị lai kia có tánh vị lai. Chẳng phải không có tự thể, mà có thể đặt tên tánh, nên tánh quá khứ, vị lai không thành lập.

Hoặc Kinh chủ kia phải đủ thứ vất vả lại nhọc nhằn, để thành lập quá khứ, vị lai là tánh thật có. Không đúng, thì tánh hai đời sẽ không thành.

Như thế, lại như tông kia nói, kinh nhất định không thể giải thích có quá khứ, vị lai, không phải vì tông kia không thể giải thích, nên bỏ kinh mà đấng Thiện thế đã nói. Cho nên, phải tin biết quá khứ, vị lai là có thật.

Kinh chủ lại giải thích kinh Trường Kế rằng: Mặc dù nghiệp quá khứ mà cũng vẫn có. Căn cứ ở kinh đã dẫn kia, trong hiện tại nối tiếp

nhau với công năng cho quả, mật thuyết là có.

Nếu không đúng, thì nghiệp quá khứ kia, hiện tại thật có tánh quá khứ. Há trở thành lý tất nhiên như thế?

Vì đấng Bạc-già-phạm ở trong Khế kinh Thắng nghĩa Không, nói: Vị sinh của nhân căn không từ đâu đến, cho đến nói rộng.

Ở đây, như người ngu, ở giữa dòng nước chảy xiết, dùng thuyền buộc vào thân người, với hy vọng thuyền dừng lại không trôi, chẳng bao giờ có việc ấy.

Vả lại, trong hiện tại nối tiếp mà Kinh chủ kia đã chấp, với công năng cho quả, người trí xem xét để, tìm kiếm tướng ấy, rốt ráo, không thể được.

Sao tự thể của nghiệp quá khứ đã không có, mà dựa vào công năng cho quả lại có thể nói là có?

Các người khéo lừa dối sở chấp, tùy theo vào công năng của cội, huân tập hạt giống tăng trưởng, pháp không mất v.v..., chỗ nào cũng đều đả phá, những loại ấy há có thể chướng ngại kinh liễu nghĩa này!

Đã nói nói có, khiến trở thành không phân biệt. Nếu thừa nhận có, như Kinh chủ dẫn chứng công năng, cũng không nên do đó nói pháp không thành có. Chớ cho vì nhân kia không có, nên cũng nói công năng không có, vì nhân duyên khác nhau không thể được.

Lại, Đức Thế Tôn nói không đồng với ý Kinh chủ kia, nghĩa là Đức Phật xác minh: Nghiệp dù quá khứ tận diệt, biến đổi hủy hoại, nhưng cũng có. Nghiệp quá khứ kia dẫn dắt công năng cho quả, nếu thừa nhận hiện tại có ở trong nối tiếp nhau, nhưng thể không phải quá khứ tận diệt, biến hoại làm sao Kinh chủ dựa vào kinh mà có thể nói lời ấy? Nếu phải nhất định vậy thì Phật nên nói rõ, dù nghiệp quá khứ có tận diệt biến hoại đi chẳng nữa, nhưng đối với trạng thái nối tiếp nhau vẫn có công năng của nghiệp kia.

Đức Phật chỉ nói: Nghiệp kia cũng có, nên biết thật có nghiệp quá khứ.

Lại, Đức Phật chỉ nói nói có quá khứ làm sao biết nhất định căn cứ ở công năng để nói? Há không phải đã nói hay sao? Nếu không đúng, thì nghiệp quá khứ kia hiện tại thật có tánh quá khứ há thành? Ở văn trước, ta há không đã nói. Văn trước nói gì? Nghĩa là nói về thể tướng. Mặc dù không có khác nhau, nhưng ở trong đó thấy có tánh riêng.

Như thế, đã nói về tánh có không đồng. Các thầy ở trong đó, ai có khả năng nói về quá khứ, vì căn cứ ở nghĩa như thế? Có tụng rằng:

*Thể tướng các pháp một*

*Công năng có nhiều tánh  
Nếu không biết như thật  
Gọi ở ngoài Phật giáo.*

Nhưng kinh Thắng Nghĩa Không đã dẫn, như trước đã giải thích chung ở Tông kia không phải chứng. Lại Tông kia không thừa nhận có thật nghiệp quá khứ, mà kinh không nói, có rồi lại không.

Làm sao có thể dẫn chứng thành nghĩa có thật kia? Nên theo ý mình xảo quyết vì giải thích sai lầm, không thể trái bỏ với thật có quá khứ, vị lai.

Ở đây, Thượng tọa bộ giải thích về kinh ở trước rằng: Nếu sắc quá khứ, không thật có, các chúng Thánh đệ tử học rộng không nên đối với sắc quá khứ siêng tu chán bỏ, cho đến nói rộng.

Ý kinh này nói: Nếu sắc quá khứ không phải sắc quá khứ, thì chúng Thánh đệ tử học rộng, không nên đối với sắc quá khứ, siêng tu nhằm bỏ, nên như hiện tại siêng năng chán lìa diệt. Hoặc nếu sắc quá khứ trong nối tiếp nhau của mình, người không phải từng lãnh nạp, thì chúng Thánh đệ tử học rộng, không nên siêng tu chán bỏ. Phải từng lãnh nạp, mới có thể chán bỏ, chưa hề lãnh nạp, thì chán bỏ cái gì? Vì sắc kia là quá khứ và vì quá khứ từng lãnh thọ, nên chúng Thánh đệ tử học rộng, đối với sắc quá khứ mới, siêng tu chán bỏ.

Lại, giải thích kinh Trưởng Kế thứ hai rằng: Nghiệp quá khứ kia cũng có thể nói có, vì có nhân duyên, nên có tùy theo giới, vì chưa có khả năng ngăn dứt sự nối tiếp nhau kia, nên quả dị thực kia vì chưa thành thực, sau cùng mới có công năng dẫn dắt dị thực, nhưng đời quá khứ, vị lai không có thật thể.

Thật đáng buồn cười cho cách giải thích nghĩa kinh như thế ! Ở đây, Há có thể ngăn dứt thật có quá khứ, vị lai? Giải thích sai lầm như thế, kinh Nhất Thiết Trí há có thể dùng trang nghiêm cho phương cõi Ấn-Độ? Vả lại, Thượng tọa bộ kia, đầu tiên giải thích dẫn chứng kinh trước, nếu cho kinh trước có nghĩa thế này: “Nếu sắc quá khứ không phải là quá khứ, không nên ở trong đó, siêng tu chán bỏ, nên như hiện tại, siêng năng nhằm chán lìa diệt”, thì đây không phải ý kinh, uổng công nhọc sức bày ra. Vì nếu sắc kia không phải quá khứ, thì lẽ ra là hiện tại, hoặc là vị lai? Thế thì không nên chỉ như hiện tại. Lời nói này trái ngược lại tức nhiều loạn Khế kinh. Há được gọi là giải thích ý nghĩa sâu xa của kinh?

Lại, nếu như thế thì kinh chỉ nên nói: “Nếu sắc quá khứ không phải quá khứ”, không phải nói: “Nếu sắc quá khứ không thật có”.



Lại kinh kế sau, nên nói thế này: “Vì sắc quá khứ không phải quá khứ”, không phải nói: “Vì sắc quá khứ là có văn kinh đã không đúng”, thì cách giải thích kia nhất định là sai. Nếu cho rằng kinh trước có nghĩa như thế. Nếu sắc quá khứ không thật có quá khứ, không nên ở trong đó siêng tu chán bỏ, vì không phải đối với pháp không có, có thể tu chán bỏ, phải là sắc quá khứ có tánh quá khứ, mới có thể ở trong đó siêng tu chán bỏ. Như sắc hiện tại có tánh hiện tại, mới có thể ở trong đó siêng năng chán lìa diệt, cùng với cách giải thích của ta, nghĩa ấy không có khác nhau, lại càng chứng tỏ trở thành quá khứ có thật. Do đó, cách giải thích kia chỉ? Uổng nhọc công sức, nhất định không thể ngăn dứt quá khứ có thật.

Thượng tọa bộ như trước, giải thích kinh thứ hai, có một ít nghĩa lý mà kinh kia đã nói, nghĩa là từng nhận lãnh thì siêng tu chán bỏ, chưa từng lãnh thọ thì chán bỏ cái gì? Tuy nhiên, không biết Thượng tọa bộ kia giải thích kinh này, là muốn làm sao ngăn dứt quá khứ thật có. Nếu không thật chán bỏ vô ích, thì sự giải thích kinh Trưởng Kế không đúng, vì pháp không có, không thành tánh nhân duyên.

Thượng tọa bộ kia nói tùy theo giới, tức không có đối tượng giải thích, vì tông của một sát-na không có nối tiếp nhau, vì pháp không chẳng thể chiêu cảm dị thực. Vì không đúng, thì sự sinh tử lẽ ra vô cùng. Do đó, ta nói thật có quá khứ, vị lai.

Lại, vì phải đủ hai duyên, thức mới sinh. Nghĩa là Khế kinh nói thức có hai duyên sinh, như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Như thế, cho đến ý, pháp làm duyên sinh ra ý thức.

Nếu đời quá khứ, vị lai không phải thật có thì năng duyên thức kia lẽ ra phải thiếu hai duyên. Trong đây, Kinh chủ nói thế này: Nay đối với nghĩa này, lẽ ra phải tầm, tư chung, ý pháp làm duyên sinh ra thức, nghĩa là pháp như ý tạo ra duyên chủ thể sinh, vì pháp chỉ chủ thể tạo ra cảnh cho sở duyên. Nếu pháp như ý tạo ra duyên chủ thể sinh sau trăm ngàn kiếp vị lai sẽ có pháp kia là sao?

Hoặc cũng sẽ không có làm chủ thể sinh duyên sinh thức thời nay. Lại, tánh Niết-bàn trái với tất cả sinh, lập thành chủ thể sinh, không đúng với chánh lý.

Nếu pháp chỉ có thể làm cảnh cho sở duyên, thì ta nói quá khứ, vị lai cũng là sở duyên. Lời nói này của Kinh chủ trái với đạo biện luận, nghĩa là pháp Đối pháp nói như thế này: Phật nói hai duyên, chủ thể sinh ra thức:

Đây tức là chỉ nói thật và nhờ nương tựa, vì căn, và cảnh mới có

thể sinh ra thức.

Chỉ vì hai thứ căn và cảnh dùng có làm tự tánh, chẳng phải không mà có thể thuộc về hai duyên. Do đó, biết Đức Phật đã dùng phương tiện ngăn dứt không làm sở duyên cho thức cũng được khởi, đã duyên quá khứ, vị lai, thức cũng được sinh, nên biết được thể quá khứ, vị lai là có thật.

Các tông kế thừa đã vậy, mà Kinh chủ nói: Như có, không cũng có thể làm cảnh cho sở duyên, chỉ trái bỏ Phật, không phải Tông chỉ của Đối pháp. Các sư đối pháp kế thừa ý chỉ Phật, đặt lên hàng đầu ở tâm, đều nói lời này: Quá khứ, vị lai, chắc chắn thật có.

Nói: “Đã nói nghĩa này, nên tầm, tư chung”, nên chung tầm, tư pháp nào trong đây? Nghĩa là duyên sinh, đối tượng nương tựa của ý thức. Pháp là sở duyên, có thể sinh ý thức. Chỗ dựa, duyên đồng với nghĩa duyên sinh riêng. Phật nói hai duyên, chủ thể sinh ra thức. Nếu đối tượng nương tựa thiếu, thức chắc chắn không sinh, nếu sở duyên không có, thì thức cũng không khởi. Hai thứ đều có, là duyên thức sinh. Đối với nghĩa sáng rõ, còn tầm, tư nghĩa nào?

Nếu cho rằng ý căn cùng với chỗ sinh ra thức, có một loại nối tiếp nhau, Vô gián dẫn sinh, có thể gọi là chủ thể sinh. Pháp không đúng. Nhãn căn và sắc, hưởng về nhãn thức sinh, lẽ ra không phải chủ thể sinh, và thức kia không phải nhãn thức, là một loại nối tiếp nhau Vô gián dẫn sinh.

Lại, pháp sẽ sinh đến gần đời vị lai, đối với ý thức cũng không phải chủ thể sinh, vì pháp kia cũng không phải với chỗ sinh ra thức, là một loại nối tiếp nhau Vô gián dẫn sinh. Nhưng Kinh chủ kia tự thừa nhận cũng là chủ thể sinh. Do Kinh chủ tự nói: Sau trăm ngàn kiếp, sẽ có, không thật có và Niết-bàn sao làm duyên chủ thể sinh thức hiện nay? Nếu pháp sẽ sinh đến gần đời vị lai. Đối với ý thức hiện nay, cũng không phải chủ thể thức hiện nay.

Sao chỉ nói sau trăm ngàn kiếp, sẽ có không thật có và Niết-bàn?

Như thế nào là làm duyên có thể sinh thức hiện nay? Nên Kinh chủ nói về ngữ cũng có lỗi. Trong đây, đấng Thiện Thệ quyết định phán rằng: Chỗ dựa, sở duyên đều là chủ thể sinh ra thức, đều nối tiếp nhau riêng cũng là chủ thể sinh, như mẹ là chủ thể sinh, là thế gian cực thành.

Lại, Kinh chủ nói: Như thế nào sau trăm ngàn kiếp vị lai, sẽ có các pháp?

Vì chủ thể sinh, duyên sinh, thức hiện nay: Lẽ ra cũng gạn hỏi Kinh chủ kia: Pháp sẽ sinh gần vị lai năng sinh thức hiện nay là sao?

Vì căn cứ ở sự nhiễm, lìa nhiễm của nhân, quả. Hoặc xa hoặc gần, tánh đều bình đẳng. Lại, tự tánh của tất cả pháp đều không có tác dụng, tác giả, không nên ở đây, chấp nhất định sự khác nhau giữa chủ thể sinh, đối tượng sinh. Cho nên, tất cả pháp có tự thể, nghĩa là đều chỉ làm sở duyên, chỗ dựa của thức, chẳng phải nói tiếng “chỉ” để làm sáng tỏ có thức, dùng pháp thể không có làm cảnh cho sở duyên.

Kinh chủ ở đây tự vấn nạn giải thích: Nếu không có làm sao thành cảnh cho sở duyên? Ta nói cái có kia dường như thành sở duyên.

Làm sao thành sở duyên?

Nghĩa là từng có, sẽ có, không phải khi nhớ lại sắc, thọ v.v... quá khứ, như hiện quán rõ ràng sắc kia là có, chỉ nhớ lại tướng từng có của sắc quá khứ kia. Quán ngược vị lai sẽ có sắc vị lai cũng thế, nghĩa là như tướng sắc đã từng nhận lãnh trong hiện tại.

Cũng thế, sự nhớ lại quá khứ là có, cũng như tướng sắc đã thọ nhận ngay trong hiện tại. Như thế, quán ngược vị lai là có.

Nếu hiện tại có nên trở thành hiện đời, nếu thể hiện tại không có, thì lẽ ra thừa nhận có duyên, không có thức cảnh, lý đó tự thành.

Sư phái Thí dụ tha hồ tham dự thế tục, vì tuệ giải hiện có đều thô cạn, nên không phải giống như ánh nắng gay gắt, rừng rậm như thế, có thể dùng trí cạn thế gian để xứng lượng chỉ là thành tựu giác thanh tịnh, lường xét cảnh tức diệu giác, cảnh sở quán.

Nếu các thế gian giác ngộ sự bất tịnh, thì phải đã từng lãnh thọ, mới có thể gợi nhớ lại. Nhân tâm, tư này, đời quá khứ, vị lai khác nhau, về lý, tất như thế.

Người kia ở vị lai, do chưa lãnh nạp, quán rất mờ tối. Người giác thanh tịnh, quán quá khứ, vị lai, dù chưa thọ lãnh, quán rất sáng tỏ. Nếu quá khứ, vị lai có như trở thành sở duyên, đối với gốc cây, duyên con người, đối với khối đất duyên bồ câu. Há có thể các đối tượng đó có như trở thành sở duyên? Nên đối với quá khứ, vị lai, duyên khác, có khác, không thể cái có ấy như trở thành sở duyên, có căn cứ ở từng, sẽ, vì duyên căn cứ ở hiện tại.

Lại, sư kia tự nói trước sau trái nhau, nghĩa là trước đã nói không phải khi nhớ sắc, thọ đó thành có, như hiện tại rõ ràng quán pháp kia là có chỉ nhớ lại tướng từng có của sắc, thọ v.v... đó thì sau, không nên nói: Như tướng sắc đã từng nhận lãnh hiện tại.

Như thế, nhớ lại quá khứ là có, do không phải lúc hiện tại nhận

lãnh sắc tướng, nhận lãnh tướng từng có, chỉ nhận lãnh hiện hữu, cũng không phải khi nhớ lại sắc quá khứ, là nhớ lại tướng hiện hữu, mà chỉ vì nhớ lại tướng từng có. Nhận lãnh hiện tại, và nhớ lại quá khứ, tướng hiện từng có, rõ ràng khác nhau!

Nếu như hiện hữu nhớ lại quá khứ, mà nói cái có kia như trở thành sở duyên, tức là thật có quá khứ cực thành. Vì như hiện tại đang nhận lãnh tướng thật có. Như thế, nhớ lại quá khứ là có.

Đã thừa nhận cái có kia như đã nhớ lại. Sao thể quá khứ chẳng phải thật có? Nên thuyết sau kia tự trái với tông trước.

Lại, sư kia đã nói: Nếu như hiện hữu có nên trở thành hiện đời. Nếu thể hiện tại không có, thì phải thừa nhận có duyên không có cảnh thức.

Vấn đề này, trước đã nói. Trước nói là sao?

Nghĩa là không thật có quá khứ, vị lai như hiện tại, vì đối với tất cả đồng thật có, thừa nhận có, các thứ đều có tánh riêng.

Lại, vì tất cả thức tất nhiên có cảnh, nghĩa là thấy có cảnh thức mới được sinh. Như Đức Thế Tôn nói: Mỗi thức đều phân biệt rõ các tướng cảnh kia, gọi là thức thủ uẩn.

Đối tượng rõ biết là gì?

Nghĩa là sắc đến pháp. Không phải kinh kia nói có thức, không có cảnh. Do đó, nên biết được duyên thức quá khứ, vị lai, nhất định có cảnh, nên thật có quá khứ, vị lai.

Điều này trong đây nêu, tranh luận với Kinh chủ. Vì như trước đã nói, nên không thuật lại.

Trong đây, Thượng tọa bộ nói như thế này: Trí duyên không thật có cũng có hai quyết định: Tìm kiếm về lý nhân quả lần lượt, nghĩa ấy thế nào? Phải là nhận lấy hiện, đã ở đời trước, sau, có thể tìm kiếm nhanh chóng, nghĩa là công năng tìm kiếm hiện quả như thế. Từ nhân quá khứ của loại như thế sinh. Nhân này lại từ nhân như thế khởi, cho đến lâu xa, tùy theo đối tượng thích ứng của nhân đó, đều do sự tìm kiếm, như hiện chứng đắc. Hoặc tìm kiếm hiện tại loại nhân như thế, có công năng sinh quả loại như thế ở vị lai. Quả này lại dẫn đến quả như thế sinh, tùy theo đối tượng thích ứng của quả đó, cho đến lâu xa, đều vì tìm kiếm. Cho nên, như hiện chứng đắc.

Như thế, lần lượt quán nhân quá khứ, tùy theo đối tượng thích ứng của nhân đó, cho đến lâu xa, như hiện chứng đắc đều không có điên đảo. Mặc dù ở vị có này, thể cảnh không thật có, nhưng trí chẳng phải không có hai thứ quyết định. Quyết định nghĩa là: Khi nhân như thế, khi

trí sinh, vì có nhân duyên trong sự nối tiếp của mình, nghĩa là xưa đã từng, có trí như thế sinh, truyền đến nhân sinh hiện nay, với trí tương như thế. Vì trí hiện nay duyên trí xưa làm nhân, nên trí nay sinh như xưa mà hiểu, tức lấy cảnh xưa làm sở duyên cho hiện nay. Tuy nhiên, sở duyên xưa kia là chẳng phải có của thời nay. Hiện nay, dù không thật có nhưng vẫn thành sở duyên, nên chẳng thể nói không có hai quyết định.

Như thế, lần lượt quán ở vị lai, quả truyền, truyền sinh, so sánh với trước, nên nói.

Ở đây, Thượng tọa bộ tự vấn nạn, giải thích: Nếu trí duyên theo cảnh từng đã nhận lấy ở trước, có thể dùng cảnh xưa làm sở duyên của hiện nay. Nếu duyên theo cảnh chưa hề nhận lấy trong quá khứ, hoặc tư duy ngược sự đời vị lai, thì đâu thể dùng cảnh xưa làm sở duyên của vị lai? Ở trong nối tiếp nhau, chắc chắn phải có nhân trí, quả trí. Thời gian trước đã sinh, khi trí hiện nay sinh, cũng dùng trí kia từng là cảnh nơi sở duyên làm sở duyên của trí hiện nay. Trí kia làm nhân sinh ra trí hiện nay. Trí hiện nay như trí ở trước cũng hay tìm kiếm.

Từ nhân như thế sinh quả như thế, hoặc quả như thế, từ nhân như thế, tùy theo đối tượng thích ứng với nhân ấy, đều có thể chứng đắc, thuận theo đối tượng chứng đắc, đều không có điên đảo. Mặc dù đối với thể của cảnh vị này chẳng thật có, nhưng trí trí đều có hai thứ quyết định.

Như thế, tất cả lời nói của Thượng tọa bộ, đều như người cầm nằm mộng thấy mình đã nói được.

Đã nói về xứ của bốn duyên rồi. Để tìm kiếm rộng, gạn hỏi, nên căn cứ ở văn kia, so sánh đây để nói. Thuyết này chỉ có thể dụ dỗ lừa dối người ngu. Trí giả suy tìm đều không có thật nghĩa.

Nay, vẫn ở đây, lược tư duy, lựa chọn lại. Vả lại, nên gạn hỏi Thượng tọa bộ kia, trong tự giải thích vấn nạn, đã nói trong nối tiếp nhau, chắc chắn phải có trí nhân, trí quả. Lúc trước đã sinh, trí hiện nay khi đang sinh, cũng dùng cảnh từng là sở duyên của trí kia làm sở duyên.

Sao nói là đã sinh nhân trí, quả trí, mà nói trí hiện nay duyên với sở duyên trí kia, tức là từng duyên theo cảnh của trí hiện nay, hay là có riêng duyên trí của cảnh khác. Nếu là từng duyên theo cảnh của trí hiện nay, thì cảnh này đã làm sở duyên của trí xưa, làm sao gọi là cảnh chưa hề nhận lấy? Nếu lại có riêng duyên trí của cảnh khác, đã chấp cảnh kia làm sở duyên hiện nay, thì trí hiện nay sao gọi là dùng cảnh của quá khứ, vị lai, chưa hề nhận lấy, làm sở duyên của mình?

Nghĩa là ở trước đã sinh nhân, quả sở duyên của trí nhân, trí quả, làm sở duyên hiện nay. Cảnh này lúc trước, đã làm trí nhận lấy, sao gọi là cảnh chưa hề nhận lấy, từng tức chưa từng, không đúng với chánh lý.

Lại, nếu thừa nhận trí kia có xưa tùy theo nhân quả của giới, vì sức lần lượt nối tiếp nhau, nên dù trải qua nhiều kiếp lâu xa, cảnh đã diệt mà nay nhận lấy, về lý, có thể không có trái. Nếu sau trăm ngàn kiếp ở vị lai, cảnh giới sẽ có, thì nay làm sao nhận lấy?

Không thể nói, nhân quả lần lượt do sức nối tiếp nhau, nên trí kia cũng có thể nhận lấy tự thể vị lai không có, vì như sừng ngựa, nên ở trong trạng thái nối tiếp nhau, không có tùy theo giới.

Lại, nếu lần lượt tìm kiếm nhân quá khứ, ở trong cảnh từng nhận lấy, mới có thức sinh ấy, thì ở trong cảnh từng nhận lấy gần, xa, lẽ ra có sự khác nhau khi nhận lấy mau chậm, không phải thân hiện đang ở thành Ba tra ly, nhớ lại khi xưa đã trải qua các việc ở nước Phược hát, tìm kiếm nhân lần lượt mới có thức sinh, bỗng nhiên bèn sinh duyên thức kia.

Lại, từ nhĩ thức Vô gián, ấy là sinh, duyên thức từng nhận lấy lúc trước.

Như thế, thức khởi, dùng gì làm nhân? Vả lại, không thể nhân lúc bấy giờ tùy theo giới, vì nhĩ thức không duyên theo cảnh giới kia, cũng không thể nhân từng nhận lấy thức kia, vì từng do lấy thức kia ngay lúc ấy không có, do chẳng thể pháp không có làm nhân sinh ra cái không có, chớ cho rằng sừng, ngựa v.v... cũng có sinh.

Trong phần biện giải về bốn duyên, đã gạn hỏi, khiến trách rộng, nên chỉ nói có Tông của một sát-na. Duyên quá khứ, vị lai thức sinh tất nhiên không có hai quyết định. Nếu tin quá khứ, vị lai thật có nghĩa của hai quyết định quá khứ, vị lai mới có thể thành lập. Lại, vì đã dứt nghiệp, có quả vị lai, nghĩa là nghiệp thiện, bất thiện đã tạo ở trước, còn đợi duyên chiêu cảm quả ái, phi ái vị lai, tư duy, lựa chọn xứ nghiệp đã thành lập, chẳng phải quả dị thực của nghiệp Vô gián sinh, không phải nhân Dị thực khi quả vị lai sinh, nếu hiện tại, pháp quá khứ thể của chúng đã không có, thì không có nhân, có nghĩa quả sinh. Hoặc quả kia rất ráo không sinh. Do đó nên biết quá khứ là thật có.

Ở đây, Kinh chủ nói như thế này: Không phải sư Kinh bộ nói như thế này: Tức nghiệp quá khứ hay sinh quả vị lai, nhưng nghiệp là trước đã dẫn nối tiếp chuyển biến khác nhau, khiến quả vị lai sinh. Thí dụ như thế gian hạt giống sinh quả vị lai, nghĩa là như từ hạt giống có quả vị lai

sinh, chứ không phải quả vị lai sinh từ giống đã mục rã, chẳng phải hạt giống Vô gián có quả vị lai sinh, nhưng giống là trước đã dẫn nối tiếp nhau, chuyển biến khác nhau, sinh quả vị lai, nghĩa là đầu tiên từ giống, kể là có mầm sinh ra lá cho đến đơm hoa, về sau, liên tục sinh khởi. Từ hoa, theo thứ lớp, mới có quả sinh, mà nói quả sinh từ hạt giống, do hạt giống đã dẫn, lần lượt truyền đến vị lai. Công năng trong hoa sinh ra quả. Nếu hoa không có hạt giống được công năng dẫn đến, thì lẽ ra không thể sinh ra quả loại như thế.

Như thế, từ nghiệp có quả vị lai sinh, không phải quả vị lai sinh từ nghiệp đã hư hoại. Không phải nghiệp Vô gián có quả vị lai sinh, nhưng nghiệp làm trước đã dẫn nối tiếp nhau, chuyển biến khác nhau có công năng sinh quả vị lai.

Nghiệp nối tiếp nhau: Nghiệp làm trước. Về sau, sát-na tâm nối tiếp nhau khởi, tức sát-na sau, sau nối tiếp nhau này, khác khác mà sinh, gọi là chuyển biến, tức sự chuyển biến này, vào lúc cuối cùng, có công năng vượt hơn Vô gián sinh quả, vì khác với sự chuyển biến khác, nên gọi là sai khác.

Lý như thế v.v... căn cứ trước nên biết, thuyết này như trước, đã tư duy, lựa chọn xứ nghiệp, đã từng ngăn dứt, dứt trừ. Nay, nhân nghĩa, ấy là về lý chưa tường tận, lại nên đả phá rộng.

Vả lại, nghiệp là trước, nối tiếp nhau tâm khởi, gọi là nghiệp nối tiếp nhau. Về lý, tất nhiên không đúng, vì nghiệp với tâm có sai khác.

Nói sai khác, nghĩa là nghiệp và thể, loại của tâm và nhân, vì đều có khác, nên thể có khác, nghĩa là vì tướng đều khác.

Loại có khác. Nghĩa là vì loại pháp tâm, tâm sở đều riêng. Nhân có khác, nghĩa là vì nhân hai, nhân ba mà được sinh.

Nhân này đã có khác, làm sao có thể nói tâm sau nối tiếp sinh là nghiệp nối tiếp.

Lại, tâm và nghiệp đều sinh lúc. Nói về nhân Câu hữu và ở chỗ khác đã thành lập rộng.

Ở trong thức nối tiếp nhau, tư nối tiếp nhau, không hề thấy có tự loại nối tiếp nhau đều cùng lúc khởi, nên biết nghiệp, tâm không phải một nối tiếp. Lại, tông ông chấp định diệt có tâm. Phật nói định diệt, các ý hành diệt, làm sao tâm và nghiệp cùng một nối tiếp nhau ư?

Nếu thừa nhận nghiệp, tâm đồng một nối tiếp nhau, như tâm không diệt, ý hành lẽ ra như thế. Như ý hành diệt, tâm lẽ ra cũng như thế. Nhưng ở định diệt, tất nhiên không có tâm. (Trong bất tương ưng đã thành lập rộng). Vì nghiệp nối tiếp nhau dứt, nên quả sau không sinh,

chẳng phải giống, mầm v.v... theo thứ lớp nối tiếp nhau, vì trong sinh quả sau có lý như thế, nên sư Kinh bộ kia chỉ có sự phân biệt giả dối.

Lại, sư Kinh bộ kia đã nói quả từ hoa sinh, về lý không cực thành, vì đối với hạt giống đã diệt, thể của chúng cũng vẫn có thật, vì tông của ta thừa nhận, nên nếu thừa nhận cực thành, như sự nối tiếp nhau của hạt giống, mầm kia, lý nghiệp này nối tiếp nhau cũng không thành, do lý sai khác đã nói trước đây.

Lại, quả ái, phi ái vì định, nghĩa là các hành ác, quyết định làm nhân chiêu cảm quả phi ái. Nếu các quả ái quyết định, thì phải dùng hạnh diệu làm nhân. Nếu chấp như hoa là hạt giống chuyển biến sai khác nối tiếp nhau có công năng sinh quả, thì có định lý nào nhân của hạnh diệu, ác đều riêng có công năng chiêu cảm quả ái, hạnh ác không thể cảm quả ái, hạnh diệu không có công năng cảm quả phi ái, vô ký đối với cả hai đều không có công năng chiêu cảm, lẽ ra phải nói trong đây có định lý nào?

Ba thứ công năng hiện có như thế, tất cả với thể của tâm vì không khác, vì thể cũng không nên nói chủng loại có khác, không phải chủng loại riêng, mà có thể nói không có thể riêng, vì không hề thấy. Lại, hoa nối tiếp với mầm v.v... chấp nhận có tự thể chấp nhận có công năng hạt giống, vì công năng và hoa không có tự thể riêng, nên không phải thiện, bất thiện, có thể là tự thể không có riêng, chớ cho rằng trong đây có lỗi thái quá.

Lại, hạt giống, mầm v.v... là một nối tiếp nhau. Đã chấp hoa có công năng của hạt giống, công năng mầm v.v... hoa lẽ ra cũng có, công năng đây, kia sai khác, không thể được, tức là công năng của mầm v.v... và hạt giống, tất cả với hoa không có tự thể riêng khác.

Đã từ trong hoa, tất cả công năng, hoa làm duyên giúp đỡ sinh ra quả, tức do duyên này, nên mầm v.v... lẽ ra sinh, nhưng vào lúc ấy, chỉ công năng sinh quả, không sinh mầm v.v... Công năng này có nhân gì không phải ở trong hoa?

Có thể có hạt giống v.v... của phần tế đã dẫn công năng ở riêng. Do đó, bấy giờ chỉ hạt giống đã dẫn, hoa làm duyên giúp đỡ công năng dẫn quả sinh, không phải mầm v.v... được dẫn trong hoa.

Nếu cho rằng công năng đã dẫn như mầm v.v... dù ở trong hoa nhưng phải đợi quả. Hoặc cùng khởi mầm, mầm v.v... mới sinh.

Nếu vậy, như hạt giống trước đã dẫn sinh tự quả rồi, lại làm nhân sinh trong mầm v.v... thì hạt giống nối tiếp nhau, lẽ ra công năng đã dẫn nghiệp trước, sinh quả dị thực của chính nó chiêu cảm xong lại, vì nhân



khởi nghiệp sau nối tiếp nhau. Nhưng tông của ông nói mé sau của di thực, nghiệp riêng làm nhân, nghiệp dẫn nối tiếp nhau, không phải thứ nghiệp trước dẫn công năng của nghiệp sau.

Vì thế, không nên dùng hạt giống nối tiếp nhau để dụ cho nghiệp nối tiếp nhau có thể sinh quả.

Lại, hạt giống, mầm v.v... từ thời vô thủy đến nay, mỗi chủng loại đều có một nối tiếp nhau. Đầu tiên, chưa từng nghe nói hạt giống, mầm v.v... lúa, lần lượt cho đến dẫn quả lúa sinh. Nhưng một nghiệp nối tiếp nhau của Tông ông, do quả ái, phi ái đều có công năng dẫn sinh, nên Kinh chủ kia không nên làm dụ đồng pháp.

Lại, nếu thể của thức kèm công năng của tư, thể của tư lại mang công năng của thức ấy, thì công năng và pháp, không có tự thể riêng, nên thức và tư này do gì khác nhau?

Lại, nếu như vậy, thì thuận với nghiệp hiện v.v... lẽ ra trở thành lẫn lộn.

Lỗi như thế v.v... ở chỗ nào ta cũng thường nói. Do đó, ghét trái quá khứ, vị lai, có nghĩa là quả nghiệp chiêu cảm đến lý ấy nhất định không có.

Các kẻ ngu muội ẩn diệt kinh, chấp có nối tiếp nhau chuyển biến sai khác, công năng chiêu cảm quả vị lai, về lý tất nhiên không thành.

Kinh chủ, trong đây, lại đặt ra vấn nạn: Nếu chấp thật có quá khứ, vị lai, thì tất cả thời gian, thể của quả đều thường có. Nghiệp đối với quả kia có công năng gì?

Vấn nạn này, đã đến lúc sẽ giải thích đúng như lý. Vả lại, quả nghiệp theo ông chiêu cảm đến không thành, nhưng quá khứ, vị lai nhất định nên là có thật. Vì nói tướng có, nên cũng như hiện tại, như Khế kinh nói: Sắc quá khứ, vị lai còn vô thường, huống chi hiện tại? Vô thường tức là tướng hữu vi, nên sự hiện hữu có thật của tướng hữu vi kia cực thành.

Nếu chấp quá khứ, vị lai chẳng phải có thật, thì không phải như hiện tại nói có tướng hữu vi, chẳng phải cuối cùng không có, như hoa đốm trong hư không, sừng ngựa, cũng chấp nhận có thể nói tướng hữu vi kia có vô thường, nên biết quá khứ, vị lai nhất định là thật có, nghĩa là căn cứ từng sẽ nói về tướng có: Điều này cũng phi lý, vì nói không có riêng, nên không phải Khế kinh nói: Sắc quá khứ, vị lai từng vô thường, sẽ vô thường.

Do đó, sự bào chữa kia chỉ theo ý mình. Lại, Kinh chủ nói: Từng vô thường v.v... chỉ phương tiện nói hiện tại vô thường, nghĩa là nói vì

từng, sẽ hiện vô thường.

Nếu vậy, đã nói: Hiện tại vô thường, không nên nói: Huống chi hiện tại. Hoặc lẽ ra chỉ nói: Hiện tại vô thường, quá khứ, vị lai vô thường.

Do đó đã hiểu rõ, tức hiện đã diệt, vì vị chưa sinh. Nếu tất cả thời gian, với thể thường có ấy, thì tánh vô thường lẽ ra không được thành.

Trong phần phân biệt về đời, sẽ giải thích như lý. Vả lại không nên nói pháp không có là vô thường.

Trong đây, Thượng tọa bộ tạo ra giải thích như thế này: Tức vì tự thể không có, nên gọi là vô thường. Nếu thể chẳng phải không có, tức không có lý vô thường, thì nếu vậy, thể hiện tại lẽ ra là thường. Nếu hiện tại chẳng phải không có là vô thường thì chẳng nên nói không có cho nên vô thường.

Thượng tọa bộ kia lại vấn nạn: Nếu tự tánh trải qua ba đời hằng trụ thì lẽ ra phải nói là thường.

Vấn nạn này không đúng, vì làm sao bình đẳng với pháp riêng không phải trải qua ba đời, Tự tánh hằng trụ, thừa nhận chung là thường, vì tất cả là thường, đều không trải qua đời.

Lại, không nên nói lời nói: Tánh hằng trụ, mà thừa nhận quá khứ, vị lai, hiện nay, vì có tánh khác.

Do đó, Kinh chủ kia thiết lập lỗi, vấn nạn này không thành.

Lại, Kinh chủ kia, giải thích kinh nói: Sắc quá khứ, vị lai là vô thường, nghĩa là hiện không có thể.

Giải thích này không đúng, do kể sau nói: Huống chi là hiện tại. Đúng lý ra phải thừa nhận, sắc hiện tại chẳng phải vô thường, vì hiện có tự thể.

Do đó, vì chứng không phải hiện tại không có tự thể, nên là vô thường, có “thể” kia cực thành. Hiện tại có tự “thể” mà vô thường nên về lý, tất nhiên phải thể. Do Khế kinh nói: Các hành vô thường, pháp có sinh diệt, chẳng phải đối với pháp vô. Phật nói vô thường, nhưng thể của các quá khứ, vị lai mặc dù thật có, nhưng có thể nói là pháp có sinh diệt.

Lý thú như thế, ta sẽ nói sau.

Vả lại, chẳng phải không có tự thể được nói là có tướng vô thường, lý đó cực thành. Thế nên phải biết quá khứ, vị lai có thật.

Lại, vì Khế kinh Bồ-thích-noa nói, nên biết đời quá khứ, vị lai, quyết định có thật, nghĩa là kinh kia nói: Bí-sô Mãn này! Mắt thấy sắc rồi, có thể biết rõ sắc, biết rõ tham sắc. Bí-sô kia đối với có nhục nhãn,

đã nhận thức tham sắc, có khả năng biết rõ như thật. Ta có nhục nhãn, đã nhận thức tham sắc, cho đến nói rộng.

Không phải thấy như thật, đều cùng sinh với tham, nghĩa là nhận thấy có tùy miên tham trong nối tiếp nhau. Điều này cũng phi lý.

Vì có không thành, nên nếu có thành, thì kiến cũng không thành, vì thể tùy miên của kiến thật không có riêng, nên không thừa nhận có trí duyên với cảnh tự thể.

Sao có thể nói là chủ thể kiến tùy miên?

Nếu cho rằng vì chưa tu đối trị tham, nên tín có, tham về lý, cũng không đúng. Lẽ ra phải nói tham này ở phần vị nào? Nghĩa là nếu thừa nhận tín kia, biết có tham nên phải nói tín tham ở phần vị nào có?

Nếu nói có tham, không phải quá khứ, vị lai, hiện tại, thì phải nói: Vì sao tín, tham là có? Không thể pháp thường gọi là tham. Thế nên, tất tín có quá khứ, vị lai. Lại, Khế kinh nói: Thuận theo quán ở trong thọ nội mà trụ, cho đến nói rộng.

Có rất nhiều chí giáo như thế v.v... có khả năng chứng quá khứ, vị lai chắc chắn là có.

Lại có lý riêng chứng minh có quá khứ, vị lai, nghĩa là nếu hữu tình kia không có, không có lý sát sinh, vì đời hiện tại, sát-na mạng căn lia thiết lập sự nhọc nhằn, tướng diệt có công năng diệt.

Nếu đời vị lai, thể nó thật sự không có, lẽ ra phải nói: Làm sao trở thành sự sát sinh? Hay chướng ngại pháp nào? Khiến cho pháp đó chẳng thật có. Vì đã sinh hay sẽ sinh ư?

Vả lại, pháp đã sinh, tất nhiên không thể trở ngại, vì như trước đã nói, pháp sẽ sinh cũng không thể trở ngại, vì đều không có. Quá khứ đã diệt, nghĩa sát không thành, nên không có quá khứ, vị lai nhất định không có lý sát. Lại, thể của đời quá khứ, vị lai thật sự chẳng phải không có, vì năng duyên theo giác kia có sai khác. Như pháp sắc, tiếng v.v... của đời hiện tại, vì các pháp không thật có không sai khác. Các hữu ở tục và người xuất gia, tin có ba đời đã nói như trước và có ba thứ vô vi chân thật, mới có thể tự xưng là thuyết Nhất Thiết hữu. Vì chỉ nói có pháp như thế, nên thừa nhận pháp kia là nói Tông Nhất Thiết hữu. Tông khác thì không đúng. Vì có tăng bất, nghĩa là Luận giả Tăng ích nói có chân thật Bồ-đặc-già-la và các pháp ở trước.

Luận giả Phân biệt chỉ nói có hiện tại và đời quá khứ chưa cho nghiệp quả.

Luận giả sát-na chỉ nói có hiện thể của mười hai xứ trong một sát-na.

Luận giả có nói các pháp hiện có ở đời hiện tại cũng chỉ giả có.

Luận giả đều không có nói tất cả pháp đều không có tự tánh, đều giống như hoa đốm trong hư không.

Các Luận giả trên đây đều không phải Thuyết nhất thiết hữu. Trong đây, Kinh chủ nói như thế này: Nếu nói là có thật quá khứ, vị lai thì ở trong Thánh giáo không phải thuyết tốt. Nếu người nào muốn khéo nói Nhất thiết hữu (tất cả đều có) thì nên như Khế kinh đã nói mà có.

Kinh đã nói ra sao?

Như Khế kinh nói: Phạm chí phải biết, Nhất thiết hữu, nghĩa là chỉ mười hai xứ, hoặc chỉ ba đời như ba đời hiện có mà nói có.

Vì trong kinh kia nói: Chỉ có thể của mười hai xứ hiện tại, chứ không phải quá khứ, vị lai phải chăng?

Không phải. Nếu vậy, vì ở chỗ khác, thấy có giáo sáng suốt, ngăn dứt quá khứ, vị lai ư? Không thấy, không nghe chỗ nào kinh cũng đều nói hai đời quá khứ, vị lai cũng là có ư?

Ta nghe nói vì sao trái với Thánh giáo? Việc chê bai thuyết hữu ấy, là vì không phải thuyết tốt. Lại, các ông nói mười hai xứ, phần ít là có thật, còn phần ít là thật sự không có.

Như sắc, thanh, xúc, pháp, là Tông của Thượng tọa bộ, sao lại nói là tông Nhất thiết hữu?

Có thuyết khác nói: Chỉ do tăng thượng phiền não, nên nói tất cả pháp chỉ là giả có. Há cũng là nói tông Nhất thiết hữu?

Có sư khác nói: Lại do tăng thượng tà kiến, nên nói, tự tánh của tất cả pháp đều là không. Kia cũng nói: Hiện tại là hư huyền dối. Há có như thế mà nói có, cũng được gọi là thuyết nhất thiết hữu hay sao?

Cho nên, vì ngăn dứt có Bồ-đặc-già-la và vì triển khai chung có pháp được nhận biết, Đức Phật vì Phạm chí nói Khế kinh này, không phải vì chỉ rõ thành chỉ có pháp mười hai xứ của một khoảng sát-na hiện tại, nên gọi là sự chán ghét có thật quá khứ, vị lai, không nên tự xưng nói là Nhất thiết hữu vì thuyết này và thuyết kia đều là Tông của luận không có, chỉ vì cách một sát-na, kiến thức chưa hoàn toàn đồng nhất!

