

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 99

LUẬN A TỲ ĐẠT MA
CÂU XÁ

SỐ 1558
(QUYỂN 1 → 30)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1558

LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

Tác giả: Tôn giả Thế Thân.

Hán dịch: Đời Đường, Tam Tạng

Pháp sư Huyền Tráng

QUYỂN I

Phẩm 1: PHÂN BIỆT CÁC GIỚI (PHẦN 1)

Tụng, (Âm Hán):

“Chư Nhất thiết chủng chư minh diệt

Bạt chúng sinh xuất sanh tử nê

Kính lễ Như thị, Như lý sư

Đối pháp Tạng luận ngã đương thuyết”

Dịch nghĩa:

Đấng đã dứt hết sự mê mờ

Cứu vớt chúng sinh thoát bần nê

Nay con kính lễ bậc tôn quý (như lý)

Xin soạn Luận Đối Pháp Tạng này.

(Đấng đã diệt trừ tất cả các sự mê mờ, đã cứu vớt chúng sinh ra khỏi bần lây sinh tử.

Con xin cung kính đánh lễ bậc Thầy có các đức hạnh như thế, bậc Thầy của sự thật và xin soạn luận Đối Pháp Tạng này).

Luận: Khi soạn luận này vì muốn trình bày các đức hạnh cao quý của Thầy mình vượt xa tất cả Thánh chúng nên trước hết có lời xưng tán

công đức, sau đó mới cung kính đánh lễ.

“Chư” là chỉ cho Phật Thế Tôn. Phật Thế Tôn có khả năng phá tan sự mê mờ nên nói là “minh diệt”.

“Nhất thiết chủng chư minh diệt” là diệt trừ sự mê mờ đối với tất cả các sự vật. Vì các loại vô tri thường che lấp ý nghĩa chân thật, đồng thời ngăn ngại sự thấy đúng như thật nên nói là “minh”. Chỉ có Phật, Đức Thế Tôn vì đã vĩnh viễn đối trị tất cả cảnh, tất cả các loại mê mờ, chứng đắc pháp bất sinh nên nói là “diệt”. Các bậc Thanh văn, Độc giác, tuy cũng diệt được các loại mê mờ, nhưng do nhiễm vô tri chưa đoạn trừ rốt ráo, nên không nói là “Tất cả các loại”. Vì sao? Vì chưa đoạn trừ vô tri không nhiễm ô, chưa biết được các tính chất riêng biệt của pháp Phật, các vật thể thật xa trong không gian và thời gian, cũng như sự khác biệt vô cùng tận của các sự vật.

Sau khi đã xưng tán sự toàn mãn đức hạnh tự lợi của Đức Thế Tôn, Luận chủ lại tiếp tục tán thán sự trọn vẹn của đức hạnh lợi tha.

“Bạt chúng sinh xuất sinh tử nê”: Sinh tử chính là nơi nhận chìm tất cả chúng sinh, là nơi rất khó ra khỏi, nên được ví như bùn lầy. Đức Thế Tôn vì thương chúng sinh bị chìm đắm trong bùn lầy không người cứu vớt nên mới đưa bàn tay giáo pháp chân chánh để cứu độ chúng sinh.

Sau lời tán thán các đức hạnh của Phật là phần cung kính đánh lễ.

“Kính lễ Như thị Như lý sư”: Cúi đầu sát đầu đến chân gọi là “kính lễ”. Đức Thế Tôn có đầy đủ các đức hạnh tự lợi và lợi tha ở trên nên nói là “Như thị”. Đức Thế Tôn đã giáo huấn truyền thọ giáo pháp như thật không chút sai lầm nên nói là “Như lý sư”. Nói “Như lý sư” cũng nhằm hiển lộ đức hạnh lợi tha của Phật Thế Tôn. Qua sự thuyết giáo chân chánh và như thật này mà Đức Thế Tôn đã cứu vớt chúng sinh ra khỏi bùn lầy sinh tử chứ không phải nương vào các năng lực thần thông hoặc sự ban phát ân huệ.

Cung kính đánh lễ Như lý sư rồi, Luận chủ mong muốn làm gì?

“Đối Pháp Tạng luận ngã đương thuyết”: Bồi đắp giáo huấn đồ chúng gọi là Luận. Luận này là luận gì? Là luận Đối Pháp Tạng.

Tại sao gọi là Đối Pháp Tạng? Tụng :

(Âm Hán) :

*Tịnh tuệ tùy hành danh Đối Pháp
Cập năng đắc thử chư tuệ luận.*

Dịch nghĩa :

*Trí tuệ cùng vật gọi đối pháp
Và hay chứng đắc tuệ luận này.*

(Trí tuệ thanh tịnh cùng với các pháp đi kèm theo được gọi là Đối Pháp).

Các loại tuệ và luận có khả năng đạt được trí tuệ thanh tịnh cũng được gọi là Đối pháp).

Luận: Tuệ là trạch pháp. Tịnh là vô lậu. Các pháp đi kèm theo tịnh tuệ được gọi là “tùy hành”, tức chỉ cho năm uẩn vô lậu cùng hiện hữu với tịnh tuệ. Tất cả được gọi chung là “Đối Pháp” và đây chính là A-tỳ-đạt-ma thắng nghĩa (tức A-tỳ-đạt-ma được hiểu theo ý nghĩa rốt ráo nhất).

Nếu theo ý nghĩa thông thường của thế tục thì A-tỳ-đạt-ma lại chỉ cho các loại tuệ và luận có khả năng dẫn đến sự chứng đắc A-tỳ-đạt-ma thắng nghĩa ở trên. Chữ “tuệ” ở đây nhằm chỉ cho các loại tuệ hữu lậu có được là do bẩm sinh, hoặc do thính pháp, hoặc do tư duy, hoặc do tu tập, và các pháp tùy hành. “Luận” là chỉ cho các luận giải về giáo pháp có khả năng giúp tịnh tuệ sinh khởi. Vì các loại tuệ và luận này hỗ trợ cho việc đạt được A-tỳ-đạt-ma thắng nghĩa cho nên cũng được gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Giải thích tên gọi A-tỳ-đạt-ma:

Những gì có mang một tính chất riêng đều gọi là pháp.

Pháp có thể được dùng để chỉ cho một pháp thù thắng. Trong trường hợp này pháp chính là Niết-bàn.

Pháp cũng có thể dùng để chỉ cho các tính chất của các pháp. Trong trường hợp này pháp bao hàm tất cả bốn đế (tức gồm cả tính, tướng riêng cũng như chung).

A-tỳ-đạt-ma có khả năng đối hưởng đến Niết-bàn hoặc có khả năng đối quán sát bốn đế nên gọi là Đối Pháp.

Đã giải thích xong hai chữ “Đối Pháp”. Tại sao luận này có tên Đối Pháp Tạng? Tạng :

(Âm Hán) :

*Nhiếp bỉ thắng nghĩa y bỉ cố
Thử lập Đối Pháp câu xá danh.*

Dịch nghĩa :

*Thâu nhận nghĩa kia nương vào đó
Nên lập Đối pháp Câu xá này.*

(Bao hàm yếu nghĩa trọng yếu của A-tỳ-đạt-ma và nương vào A-tỳ-đạt-ma nên luận này có tên Đối Pháp Câu Xá).

Luận: Luận này thấu gồm ý nghĩa tối thắng của Đối Pháp Luận (tức một trong ba tạng Kinh, Luật, Luận) nên gọi là “Tạng” (vật chứa đựng), hoặc vì luận này nương vào Đối Pháp Luận, từ Đối Pháp Luận sinh khởi, được Đối Pháp Luận thấu giữ nên gọi là “Tạng” (vật được chứa đựng). Vì thế luận này có tên là Đối Pháp Tạng.

Vì nguyên nhân nào lại nói về A-tỳ-đạt-ma? Ai là người đầu tiên nói về A-tỳ-đạt-ma? Nay xin cung kính soạn bộ luận này để giải thích. Tụng đáp :

(Âm Hán) :

*Nhược ly trạch pháp định vô dư
Năng diệt chư hoặc, thắng phương tiện
Do hoặc thế gian phiêu hữu hải
Nhân thử truyền Phật thuyết Đối pháp.*

Dịch nghĩa :

*Nếu lìa trạch pháp, không pháp khác
Hay diệt các Hoặc tối phương tiện
Thế gian do Hoặc trôi biển “hữu”
Thừa sự chư Phật thuyết Đối pháp.*

(Nếu rời trạch pháp nhất định sẽ không có phương tiện thù thắng nào khác có khả năng diệt trừ các mê lầm.

Mê lầm khiến cho thế gian bị trôi nổi trong biển lớn sinh tử của các hữu.

Vì thế nay truyền dẫn lời Phật thuyết về Đối pháp).

Luận: Nếu rời trạch pháp sẽ không còn phương tiện nào thù thắng để diệt trừ mê lầm, mê lầm thường khiến cho chúng sinh trôi nổi trong biển lớn của sinh tử. Vì lẽ này xin truyền lại lời Phật thuyết về Đối pháp ở trên để giúp chúng sinh có thể đạt được trạch pháp.

Nếu xa rời lời Phật thuyết về Đối pháp, đệ tử Phật không thể nào phân biệt đúng lý tính chất của các pháp. Tuy nhiên, Phật Thế Tôn đã nói rả rác về A-tỳ-đạt-ma về trong các kinh, về sau các bậc Đại Thanh văn như Đại đức Ca-đa-diễn-ni Tử v.v... cũng đều đã kết tập rõ ràng cũng như Đại đức Pháp Cứu đã tập hợp các bài tụng rả rác mà trong phẩm Vô thường v.v... Chính các luận sư thuộc Tỷ-bà-sa đã đưa ra các dẫn chứng này.

Những pháp nào cần được lựa chọn để rồi từ đó mới truyền lại lời Phật thuyết về Đối pháp? Tụng đáp :

*Hữu lậu vô lậu pháp
Trừ Đạo dư hữu vi*

*Ư bỉ lậu, tùy tăng
 Cố thuyết danh hữu lậu.
 Vô lậu vị Đạo đế
 Cập tam chủng vô vi
 Vị hư không nhị diệt.
 Thử trung không vô ngại,
 Trạch diệt vị ly hệ,
 Tùy hệ sự các biệt,
 Tất cánh ngại đương sinh,
 Biệt đắc phi trạch diệt.*

Dịch nghĩa :

*Pháp hữu lậu vô lậu
 Hữu vi trừ đạo đế
 Nương kia lậu tăng trưởng
 Nên nói là hữu lậu.
 Vô lậu là Đạo đế
 Và ba loại vô vi
 Hư không và hai diệt
 Hư không vốn vô ngại
 Trạch diệt không hệ thuộc
 Tùy đấy trạch diệt khác
 Ngăn rốt ráo sẽ sinh
 Riêng được phi trạch diệt.*

(Đó là các pháp hữu lậu và vô lậu.

Trừ Đạo đế ra, tất cả các pháp còn lại hữu vi đều có các lậu nương theo tăng trưởng nên gọi là hữu lậu.

Vô lậu là Đạo đế và ba loại vô vi gồm hư không và hai diệt.

Trong đó hư không vốn vô ngại.

Trạch diệt là lìa buộc.

Tùy theo các trói buộc mà trạch diệt cũng khác nhau.

Cuối cùng pháp ngăn ngại các pháp khác sẽ sinh chính là phi trạch diệt).

Luận: Tất cả các pháp chia làm hai loại là hữu lậu và vô lậu. Pháp hữu lậu là gì? Là tất cả các pháp hữu vi ngoại trừ Đạo đế. Vì sao? Vì các lậu đều có thể thuận theo các pháp hữu vi để tăng trưởng. Đối với Đạo đế tuy các lậu có sinh nhưng không tăng trưởng nên Đạo đế không phải là hữu lậu. Ý nghĩa của không tùy tăng sẽ được giải thích chi tiết ở chương nói về tùy miên.

Đã nói về hữu lậu, vậy vô lậu là gì?

Các pháp vô lậu là Đạo đế và ba loại vô vi. Ba loại này là gì? Là hư không và hai diệt. Hai diệt là gì? Là trạch diệt và phi trạch diệt.

Ba loại vô vi hư không, trạch diệt, phi trạch diệt này cùng với Đạo đế được gọi là pháp vô lậu. Vì sao? Vì các lậu không thể tùy tăng trong các pháp này.

Trong phần trình bày sơ lược về ba pháp vô vi, thì hư không chỉ có tính chất không ngăn ngại. Trạch diệt là tách rời sự ràng buộc với các pháp hữu lậu mà chứng đắc Niết-bàn giải thoát. Trạch là giản trạch, tức là các loại tuệ khác nhau vì chúng đều có thể phân biệt được bốn Thánh đế. Sự diệt trừ này đạt được là nhờ năng lực phân biệt của tuệ nên gọi là trạch diệt. Cũng giống như chiếc xe có bò kéo nên gọi là xe bò, tức vì lược bỏ các chữ ở giữa nên mới có các tên gọi như thế.

Hỏi: Chỉ có một pháp trạch diệt đối với tất cả các pháp hữu lậu?

Đáp: Không phải.

Hỏi: Tại sao nói là tùy theo các trói buộc mà trạch diệt có khác nhau?

Đáp: Nói vậy là hàm ý có bao nhiêu trói buộc thì cũng có bấy nhiêu sự lìa buộc. Nếu không phải vậy thì khi diệt trừ được các phiền não nhờ khả năng thấy được lý khổ đế, lẽ ra đồng thời cũng diệt trừ được tất cả các phiền não vốn chỉ được diệt trừ nhờ các khả năng khác như thấy được lý tập đế, lý diệt đế v.v... Và nếu như vậy thì việc phải tu tập các khả năng đối trị phiền não khác sẽ trở thành vô dụng.

Hỏi: Căn cứ vào ý nghĩa nào để nói sự diệt trừ này không thuộc pháp “cùng loại”?

Đáp: Căn cứ vào ý nghĩa sự diệt trừ này tự thân vốn không có nhân cùng loại với quả (nhân đồng loại) và sự diệt trừ này cũng không phải là nhân cùng loại với quả, chứ không muốn nói sự diệt trừ này là độc nhất, hoặc không có sự diệt trừ nào khác cùng loại. Trên đây là phần nói về trạch diệt.

Vĩnh viễn ngăn ngại sự sinh khởi trong vị lai nên đạt được pháp phi trạch diệt. Điều này có nghĩa là có khả năng ngăn ngại vĩnh viễn các pháp thuộc vị lai sinh khởi và việc đạt được sự diệt trừ này khác biệt với loại trước nên gọi là phi trạch diệt. Việc đạt được sự diệt trừ này không do sự phân biệt của tuệ mà chỉ vì các pháp thuộc vị lai thiếu các điều kiện (duyên) sinh khởi. Giống như khi nhãn căn và ý căn đang chăm chú vào một sắc pháp nào đó thì các sắc pháp khác như thanh, hương, vị, xúc v.v... đều đã từ hiện tại lùi về quá khứ. Như vậy năm cái

biết của mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân đang nằm ở vị lai và vốn có khả năng duyên các đối tượng ở trên rớt cuộc không thể nào sinh khởi được vì năm cái biết này không có khả năng duyên các đối tượng đã lùi vào quá khứ. Như vậy nhờ không có đủ các điều kiện sinh khởi nên mới đạt được sự diệt trừ không do tuệ phân biệt này.

Việc đạt được sự diệt trừ đối với các pháp nên phân tích qua bốn trường hợp:

1. Chỉ đạt được trạch diệt đối với các pháp hữu lậu, quá khứ, hiện tại, và nhất định sinh khởi.

2. Chỉ đạt được phi trạch diệt đối với các pháp vô lậu, hữu vi, và nhất định không thể sinh khởi.

3. Đạt được cả trạch diệt và phi trạch diệt đối với các pháp hữu lậu và nhất định không sinh khởi.

4. Không thể đạt được trạch diệt hoặc phi trạch diệt đối với các pháp vô lậu, quá khứ, hiện tại và nhất định sinh khởi.

Ở trên có nói ngoài Đạo đế ra, còn lại tất cả các pháp hữu vi đều thuộc hữu lậu. Tại sao gọi là hữu vi? Tụng đáp :

(Âm Hán) :

*Hữu chư hữu vi pháp,
Vi sắc đẳng ngũ uẩn,
Diệc thế lộ ngôn y,
Hữu ly, hữu sự đẳng.*

Dịch nghĩa :

*Lại các pháp hữu vi
Chính là năm uẩn sắc
Là ngôn ngữ thời gian
Có sự việc xa lìa.*

(Các pháp hữu vi là năm uẩn như sắc v.v... là lộ trình của thời gian, là nền tảng của ngôn ngữ, là có sự xuất ly, và có các sự v.v...).

Luận: Năm uẩn như sắc v.v... là chỉ cho tập hợp các sắc, tập hợp các thọ, tập hợp các tưởng, tập hợp các hành và tập hợp các thức. Năm uẩn trên đây bao hàm đầy đủ tất cả pháp hữu vi. Nếu xét về mặt ngôn ngữ thì hữu vi có nghĩa là “đã được tạo thành do sự tập hợp liên kết của các duyên”, vì thế không có pháp nào chỉ do một duyên độc nhất sinh thành. Chữ “Hữu vi” mặc dù có nghĩa là “đã được tạo thành...” nhưng vẫn dùng để chỉ cho một pháp ở vị lai, hiện tại, cũng như quá khứ mà vẫn không sai vì đã là pháp tức không thay đổi tính chất của mình khi chuyển từ giai đoạn này sang giai đoạn khác. Cũng giống như khi người

ta gọi sữa đã được vắt là “sữa trong bầu vú” hoặc gọi củi đang cháy là “cây”.

Pháp hữu vi còn có tên là lộ trình của thời gian (tức các giai đoạn của quá khứ, hiện tại và vị lai) vì loại pháp này cũng có các tính chất đã đi, đang đi và sẽ đi. Cũng giống như người ta nói con đường này đã dẫn đến thành phố, đang dẫn đến thành phố và sẽ dẫn đến thành phố. Hoặc pháp hữu vi còn được gọi là lộ trình vì pháp hữu vi bị nuốt dần do sự vô thường (cũng giống như một lộ trình bị thời gian di chuyển của khách bộ hành nuốt dần dần đi).

Pháp hữu vi còn gọi là nền tảng của ngôn ngữ. Nền tảng của ngôn ngữ là tên gọi hay chữ. Tuy nhiên chúng ta có nên hiểu định nghĩa được trình bày trong bài tụng trên đây theo nghĩa đen của nó và cho các pháp hữu vi chính là Chữ không? Không nên. Nói “nền tảng của ngôn ngữ” là hàm ý cả Chữ và Nghĩa mà chữ này biểu thị. Nếu hiểu “nền tảng của ngôn ngữ” chỉ là Chữ tức sẽ đi ngược lại Luận Phẩm Loại Túc khi luận này nói “Các nền tảng của ngôn ngữ đều được bao hàm trong mười tám giới”.

Pháp hữu vi còn được gọi là có sự xuất ly. Xuất ly nghĩa là xa lìa vĩnh viễn, tức là Niết-bàn. Vì chúng ta phải xả bỏ các pháp hữu vi nên chúng ta gán cho nó thêm một tính chất là “có sự xuất ly”.

Pháp hữu vi còn được gọi là có các sự vì các luận sư Tỳ-bà-sa cho sự có nghĩa là nhân.

Trên đây là các tên gọi khác nhau của pháp hữu vi. Đối với pháp hữu vi đang được bàn đến ở đây, Tụng văn lại tiếp tục:

(Âm Hán) :

*Hữu lậu danh Thủ uẩn,
Diệc thuyết vi hữu tránh,
Cập khổ tập thế gian,
Kiến xứ tam hữu đẳng.*

Dịch nghĩa :

*Hữu lậu gọi thủ uẩn
Cũng nói là hữu tránh
Và khổ, tập thế gian
Kiến xứ và tam hữu v.v...*

(Hữu lậu có tên là Thủ uẩn

Còn gọi là hữu tránh và khổ, tập, thế gian, kiến xứ cùng ba hữu v.v...).

Luận: Hữu lậu được pháp nào lập thành? Đó là thủ uẩn hoặc chỉ

là uẩn. Tuy nhiên trong trường hợp của các pháp vô lậu thì chỉ có uẩn chứ không phải thủ uẩn. Thủ có nghĩa là phiền não. Vì uẩn sinh từ phiền não nên gọi là thủ uẩn, cũng giống như khi nói “lửa cỏ”, “lửa trấu”, hoặc uẩn trực thuộc phiền não nên gọi là thủ uẩn, cũng giống như “quần thần trực thuộc nhà vua”, hoặc uẩn sinh ra phiền não nên gọi là thủ uẩn, cũng giống như “cây sinh hoa”, “cây sinh trái”.

Pháp hữu lậu còn gọi là hữu tránh vì phiền não là tranh chấp thường làm náo động đến pháp thiện, tự làm hại mình hại người, và đeo bám các pháp hữu lậu mà tăng trưởng.

Pháp hữu lậu còn được gọi là Khổ vì đi ngược lại Thánh tâm.

Pháp hữu lậu còn gọi là Tập vì khổ bắt nguồn từ các pháp này.

Pháp hữu lậu còn gọi là Thế gian vì có thể bị hủy hoại, có sự đối trị.

Pháp hữu lậu còn gọi là Kiến xứ vì năm loại tà kiến nằm ở trong đó, đeo bám mà tăng trưởng.

Pháp hữu lậu còn gọi là Tam hữu (ba cõi) vì chúng có nhân, có chỗ nương tựa, và được bao hàm trong tam hữu.

Như vậy tùy theo các nghĩa khác nhau mà pháp hữu lậu được gọi bằng nhiều tên khác nhau.

Ở trên có nói năm uẩn như sắc v.v... là pháp hữu vi, như vậy sắc uẩn là gì? Tụng đáp :

(Âm Hán) :

*Sắc giả duy ngũ căn
Ngũ cảnh cập vô biểu.*

Dịch nghĩa :

*Sắc uẩn là năm căn
Năm cảnh và vô biểu.*

Luận: Năm căn là các căn của mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân.

Năm cảnh là các cảnh giới của năm căn, tức màu sắc hay hình dạng, âm thanh, mùi vị và đối tượng được tiếp xúc.

Vô biểu là loại sắc không hiển lộ.

Chỉ dựa vào các số lượng trên để đặt tên cho Sắc uẩn. Ở đây trước tiên nên nói về các tính chất của năm căn.

Thức kia nương sắc tịnh

Gọi năm căn như nhãn v.v...

(Sắc tịnh làm chỗ dựa cho các thức kia được gọi là năm căn như mắt v.v...).

Luận: Chữ “kia” là chỉ cho năm cảnh màu sắc, âm thanh v.v... đã

nói ở trên, “thức” là cái biết về sắc v.v... Năm loại sắc tịnh (tức là loại vật chất vi tế) làm chỗ dựa cho năm thức trên theo thứ tự được gọi là căn của mắt, căn của tai, căn của mũi, căn của lưỡi và căn của thân.

Đức Thế Tôn nói: “Này các Bí-sô, mắt là nội xứ, là phần vật chất vi tế do đại chủng tạo thành...”.

Hoặc chữ “kia” nhằm chỉ cho năm căn của mắt, tai v.v... đã nói ở trên, “thức” là cái biết của mắt, tai v.v..., năm phần vật chất vi tế làm chỗ dựa của các thức này là năm căn của mắt, tai v.v... Như vậy tức phù hợp với Luận Phẩm Loại Túc khi luận này đã từng viết: “Căn của mắt là gì? Là phần vật chất vi tế làm chỗ dựa cho cái biết của mắt v.v...”.

Đã nói về năm căn, tiếp theo là năm cảnh: Tụng :

(Âm Hán) :

*Sắc nhị hoặc nhị thập
Thanh duy hữu bát chủng
Vị lục, hương tứ chủng
Xúc thập nhất vi tánh.*

Dịch nghĩa :

*Sắc hai hoặc hai mươi
Thanh chỉ có tám loại
Vị có sáu, hương bốn
Xúc có mười một loại.*

(Sắc có hai loại hoặc hai mươi loại. Thanh chỉ có tám loại. Vị có sáu loại, hương có bốn loại. Xúc có mười một loại).

Luận: Những gì có thể nhìn thấy được chia làm hai hoặc hai mươi loại.

Hai loại là màu và hình dạng (hình sắc). Màu có bốn loại là xanh, đỏ, vàng, trắng; các màu khác chỉ là màu phụ của bốn màu trên. Hình dạng có tám loại là dài, ngắn, vuông, tròn, cao, thấp, bằng và không bằng.

Hai mươi loại là bốn màu xanh, đỏ, vàng, trắng, tám hình dạng dài, ngắn, vuông, tròn, cao, thấp, bằng, không bằng và tám màu khác là màu của mây, khói, bụi, sương, bóng râm, ánh nắng, ánh sáng và bóng tối. Có luận sư còn kể thêm một loại nữa là màu của cõi không trung hiện ra như một bức tường bằng ngọc bích, tức thành hai mươi một loại.

Ở đây nói “bằng” có nghĩa là hình dạng cân xứng nhau, nếu không cân xứng thì gọi là “không bằng”. “Sương” là chỉ cho hơi đất và hơi nước bốc lên. “Ánh nắng” là ánh sáng của mặt trời. “Ánh sáng” là ánh

sáng của mặt trăng, sao, lửa, cỏ khô, châu báu. “Bóng râm” là do ánh sáng bị ngăn ngại mà có, trong đó các sắc vẫn có thể được nhìn thấy, nếu không thấy được thì gọi là “bóng tối”. Các loại còn lại dễ hiểu nên không cần giải thích.

Những gì được nhìn thấy có thể là màu chứ không phải hình dạng. Đó là các màu xanh, đỏ, vàng, trắng, bóng râm, ánh nắng, ánh sáng, và bóng tối.

Có khi là hình chứ không phải màu. Đó là một phần của dài, ngắn v.v... tạo thành các cử động của thân.

Có khi vừa là màu vừa là hình, tức là các vật được nhìn thấy khác.

Có luận sư cho rằng: Chỉ có ánh nắng và ánh sáng là có màu mà không có hình vì các màu xanh, đỏ v.v... hiển lộ dưới các dạng dài, ngắn v.v...

Tuy nhiên, các luận sư thuộc Kinh bộ (Kinh lượng bộ) hỏi: Làm thế nào cùng một sự vật lại có thể “có” cả màu lẫn hình vì theo chủ thuyết của Tỳ-bà-sa cả màu lẫn hình đều là các pháp thực (sự) riêng biệt?

Đáp: Vì màu và hình đều được nhận biết trong cùng một vật độc nhất. Ở đây chữ “hữu” (có) hàm nghĩa có sự nhận biết chứ không phải có hiện hữu.

Nhưng Kinh bộ lại chất vấn “Nếu vậy các ông phải thừa nhận các cử động của thân cũng vừa là màu vừa là hình”.

Trên đây là phần nói về những gì có thể thấy được, tiếp theo là phần những gì có thể nghe được.

Âm thanh có tám loại. Bốn loại đầu là: 1. Có nhân là các đại chủng thật sự tạo thành một phần của các căn; 2. Có nhân là các đại chủng khác; 3. Thuộc riêng về loài hữu tình; 4. Không thuộc riêng của loài hữu tình. Mỗi một trong bốn loại có khi nghe được thì vừa ý có khi lại không vừa ý nên làm thành tám loại.

Loại âm thanh có nhân là các đại chủng bao gồm các âm thanh do tay và tiếng nói tạo ra.

Loại không có nhân là các đại chủng trên (tức lấy các loại đại chủng khác làm nhân) bao gồm các âm thanh do gió, rừng rú, nước v.v... tạo nên.

Loại chỉ thuộc riêng về hữu tình là âm thanh do hành động phát âm tạo ra.

Loại không thuộc riêng về hữu tình là các âm thanh khác.

Có luận sư cho rằng có trường hợp âm thanh thuộc cả hai loại nói trên, như âm thanh do tay và trống tạo ra. Tuy nhiên Tỳ-bà-sa không thừa nhận một nguyên tử (cực vi, anu) của màu lại có hai nhóm bốn đại chủng làm nhân.

Trên đây là phần nói về những gì có thể nghe được, tiếp theo là phần những gì có thể nếm và ngửi được.

Vì có sáu loại là ngọt, chua, mặn, cay, đắng, và lạt.

Mùi có bốn loại là mùi thơm, mùi hôi, mùi quá thơm hoặc quá hôi, mùi không quá thơm hoặc không quá hôi.

Theo Luận Phẩm Loại Túc, chỉ có ba loại mùi là thơm, hôi, và thơm hôi bằng nhau hoặc không thơm không hôi.

Những gì được tiếp xúc có mười một loại là bốn đại chủng, các tính chất trơn, nhám, nặng, nhẹ, lạnh, đói và khát.

Bốn loại đại chủng sẽ được giải thích ở phần sau. Trơn là sự mềm mại, nhám là thô cứng, nặng là chỉ cho những gì có thể cân được, nhẹ là trường hợp ngược lại, lạnh là những gì tạo ra sự muốn ấm, đói là những gì tạo ra sự muốn ăn, khát là những gì tạo ra sự muốn uống. Như vậy qua các chữ “đói”, “khát”, ta đã muốn nói đến những sự tiếp xúc có khả năng tạo ra sự đói và sự khát, tức đã lấy tên của quả để đặt cho nhân. Cũng giống như có bài tụng viết:

“Sự xuất hiện của chư Phật là niềm vui, sự diễn thuyết chánh pháp là niềm vui, vui thay khi Tăng chúng hòa hợp, vui thay khi nỗ lực cùng tu”.

Ở Sắc giới không có các sự tiếp xúc thuộc đói khát nhưng vẫn có các loại tiếp xúc khác. Y phục ở nơi này nếu kể riêng thì không cân được nhưng nếu gom chung lại vẫn có thể cân được.

Theo Tỳ-bà-sa, ở đó không có các trường hợp tiếp xúc thuộc loại lạnh làm tổn hại nhưng lại có các trường hợp tiếp xúc thuộc loại lạnh làm bổ ích.

Trên đây là phần bàn về các loại thuộc sắc xứ.

(Chủ thuyết của Tỳ-bà-sa) Có khi nhãn thức chỉ sinh khởi từ một sự vật (dravya), từ một nhóm sự vật thuộc sắc uẩn và khi đó tính chất của sự vật này sẽ được phân rõ riêng biệt. Nhưng có khi sinh khởi là do nhiều sự vật và lúc đó sẽ không có sự phân rõ riêng biệt như trên. Cũng giống như khi đứng từ xa nhìn cùng một lúc nhiều màu sắc và hình dạng khác nhau của một đoàn quân hoặc một đồng châu báu. Trường hợp này cũng áp dụng cho các loại thức khác thuộc về tai, mũi v.v...

Tuy nhiên có luận sư cho rằng thân thức chỉ sinh khởi tối đa từ

năm sự vật, đó là bốn đại chủng và một trong số các loại tiếp xúc khác là trơn, nhám v.v...

Có thuyết lại cho rằng thân thức có thể sinh khởi từ mười một loại tiếp xúc trong cùng một lúc.

Vấn nạn: Nếu mỗi một trong năm thức nói trên chỉ dựa vào cái tổng thể, chẳng hạn như nhãn thức chỉ dựa vào màu xanh, màu đỏ v.v..., thì kết quả là các thức này chỉ nhận biết được tính chất chung (cộng tướng) mà không phải là tính chất riêng (tự tướng) như trong kinh đã nói đến.

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Khi nói đến “tự tướng”, kinh không có ý chỉ cho tính chất riêng của sự vật mà là tính chất riêng của xứ.

Khi hai căn của thân và lưỡi cùng đạt đến đối tượng của chúng thì thức của căn nào sẽ khởi trước?

Đối tượng nào mạnh thì loại thức tương ứng với nó sẽ khởi trước. Nếu hai đối tượng có lực bằng nhau thì cái biết của lưỡi sinh trước vì sự mong muốn được ăn uống chiếm nhiều ưu thế hơn.

Trên đây đã nói về căn, cảnh và tính chất của việc nhận biết cảnh, nay sẽ nói về các tính chất của vô biểu sắc. Tụng:

(Âm Hán):

*Loạn tâm vô tâm đẳng
Tùy lưu tịnh bất tịnh
Đại chủng sở tạo tánh
Do thù thuyết vô biểu.*

Dịch nghĩa:

*Loạn tâm hay vô tâm v.v...
Tùy theo tịnh, bất tịnh
Do đại chủng tạo ra
Thế nên gọi vô biểu.*

(Dù tâm loạn hay vô tâm v.v... vẫn có pháp nương theo, hoặc tịnh hoặc bất tịnh. Tất cả đều do đại chủng tạo thành nên gọi là vô biểu).

Luận: Trường hợp loạn tâm là chỉ cho loại tâm khác với tâm đang hiện hành. Vô tâm là chỉ cho các trường không nhập định vô tướng và định diệt tận. Chữ “đẳng” (v.v...) là chỉ cho các trường hợp bất loạn và hữu tâm. Tương tự nhau và kéo dài liên tục nên nói là Tùy lưu (trôi theo). Thiện và bất thiện gọi là tịnh, bất tịnh. Để phân biệt với các trường hợp tương tự và tương tục của sự đạt được nên nói thêm là do đại chủng tạo thành.

Tỳ-bà-sa nói tạo thành chính là ý nghĩa của nhân vì làm năm loại

nhân tạo thành sinh v.v... Vì muốn giải thích sự tạo thành chính là nhân nên nói là “vì thế” (do thử). Sắc vô biểu tuy cũng lấy sắc và nghiệp làm tánh giống như hữu biểu. Nhưng vì không hiển lộ sắc nghiệp để có thể nhận biết được cho nên có tên là Vô biểu. Chữ “thuyết” (nói) hàm nghĩa đây là trình bày của Tỳ-bà-sa, trình bày sơ lược về trường hợp các sắc thiện bất thiện sinh khởi từ biểu nghiệp và định được gọi là Vô biểu.

Đã nói vô biểu do đại chủng tạo thành, như vậy đại chủng là gì? tụng đáp:

(Âm Hán):

*Đại chủng vị tứ giới
Tức địa, thủy, hỏa, phong,
Năng thành trì đẳng nghiệp
Kiên, thấp, noãn, động tánh*

Dịch nghĩa:

*Đại chủng là bốn giới
Tức đất, nước, gió, lửa
Thường tạo và giữ nghiệp v.v...
Cứng, ướt, ấm, chuyển động.*

(Đại chủng là bốn giới.

Tức đất, nước, lửa, gió. Có các khả năng tạo thành và gìn giữ cùng các tính chất cứng, ướt, ấm và chuyển động).

Luận: Đất, nước, lửa và gió có khả năng gìn giữ các tính chất riêng của mình và các sắc pháp được chúng tạo thành (sắc được tạo) vì thế gọi là “giới”. Bốn giới này được gọi là đại chủng vì chúng làm chỗ dựa cho tất cả các loại sắc khác và vì thế tánh vốn rộng khắp, hoặc vì đại chủng đất, nước v.v... tập trung với số lượng lớn trong đất, nước v.v..., hoặc vì khởi đủ các loại tác dụng lớn.

Bốn đại chủng này có khả năng tạo thành các nghiệp nào? Theo thứ tự trên, chúng có thể trì giữ, kết dính (nhiếp), làm chín và làm tăng trưởng. Địa giới có khả năng trì giữ, thủy giới có khả năng kết dính, hỏa giới có khả năng làm chín và phong giới có khả năng làm tăng trưởng. Nói “tăng trưởng” có nghĩa là làm chuyển dịch và lớn mạnh.

Bốn đại chủng này có những tính chất nào? Theo thứ tự trên, chúng có các tính chất cứng, ướt, nóng và động. Địa giới có tánh cứng, thủy giới có tánh ướt, hỏa giới có tánh nóng, và phong giới có tánh động. Nhờ vào tính chất động này mới có thể dẫn dắt đại chủng tạo sắc tương tục sinh khởi đến các chỗ khác, cũng giống như trường hợp

của ánh đèn. Luận Phẩm Loại Túc và Khế kinh nói: “Phong giới là gì? Là tính chất nhẹ nhàng”. Luận Phẩm Loại Túc lại nói: “Tính chất nhẹ nhàng này là một sắc được tạo”. Vì thế một pháp có tánh động là phong giới. Tức ở đây đã dựa vào tác dụng động để trình bày thể tánh nên mới nói là “nhẹ nhàng”.

Những khác biệt giữa đại chủng đất v.v... và đất v.v... là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Địa vị hiển hình sắc
Tùy thể tưởng lập danh
Thủy, hỏa diệc phục nhiên
Phong tức giới diệc nhĩ.*

Dịch nghĩa:

*Đất hiển sắc, hình sắc
Dựa vào tưởng lập tên
Nước lửa cũng như vậy
Giới gió lại cũng thế.*

(Đất là hiển sắc và hình sắc. Nói như vậy là dựa vào cách nghĩ của thế gian. Nước lửa cũng như vậy. Gió là phong giới, cũng là hiển sắc và hình sắc).

Luận: Đất là màu sắc và hình dạng, có sắc xứ làm thể. Dựa theo cách nghĩ của thế gian nên có tên gọi như vậy. Vì thế gian khi chỉ cho nhau xem đất đều dựa vào màu sắc và hình dạng của nó. Về nước và lửa cũng vậy.

Gió chính là phong giới vì thế gian đã căn cứ vào sự chuyển động để gọi tên, hoặc giống như trường hợp của đất v.v..., ở đây cũng tùy theo cách nghĩ của thế gian nên gọi tên là gió. Gió cũng chính là màu sắc và hình dạng. Vì thế mới nói là “cũng như vậy”. Như thế gian nói “gió đen”, “gió xoáy” v.v... tức đã dựa vào màu sắc và hình dạng để chỉ cho gió.

Tại sao các pháp này, từ loại thấy được đến loại không thấy được, có tên là sắc? Tại sao chúng cùng tạo thành sắc uẩn? Vì bị biến hoại. Như Đức Thế Tôn nói: “Này các Bì-sô, các ông nên biết vì bị biến hoại nên gọi là sắc thủ uẩn. Và tại sao lại bị biến hoại? Vì có sự tiếp xúc của tay v.v”...

Biến hoại cũng có nghĩa là bị tổn hại, như một bài tụng trong phẩm Nghĩa nói: “Những người thích tìm cầu dục lạc thường có nhiều hy vọng. Nếu không được toại nguyện thì sẽ bị tổn hại giống như người bị trúng tên”.

Sắc bị dục lạc làm tổn hại như thế nào? Bị biến đổi và hủy hoại.
Có thuyết cho rằng sở dĩ gọi là sắc chỉ vì có tính chất biến ngại.

Vấn nạn: Nếu nói như vậy thì các cực vi không nên được gọi là sắc vì không bị biến ngại.

Giải đáp: Vấn nạn này không đúng. Không có trường hợp chỉ có một cực vi hiện hữu đơn độc mà chúng phải tập hợp thì mới có ý nghĩa biến ngại.

Vấn nạn: Các sắc pháp thuộc quá khứ và vị lai cũng không thể gọi là sắc (vì trong hai trường hợp này các cực vi đã phân tán).

Giải đáp: Các sắc pháp thuộc quá khứ đã từng bị biến ngại và các sắc pháp ở vị lai sẽ bị biến ngại vì chúng đều là loại sắc pháp, cũng giống như gỗ dùng để đốt được gọi là củ.

Vấn nạn: Các vô biểu sắc cũng không thể gọi là sắc.

Giải đáp thứ nhất: Biểu sắc có biến ngại và vô biểu sắc lại tùy thuộc biểu sắc cho nên vô biểu sắc vẫn được gọi là sắc. cũng giống như khi cây động thì bóng cây cũng phải động theo.

Vấn nạn: Giải thích này không đúng vì vô biểu sắc không có biến ngại. Hơn nữa, khi biểu sắc diệt lẽ ra vô biểu sắc cũng phải diệt theo, cũng giống như khi cây diệt thì bóng cây phải diệt theo.

Giải đáp thứ hai: Chỗ dựa (của vô biểu nghiệp) là đại chúng có biến ngại nên vô biểu nghiệp vẫn được gọi là sắc.

Vấn nạn: Nếu giải thích như vậy, năm thức nhãn v.v... lẽ ra cũng phải gọi là sắc vì chỗ dựa của chúng có biến ngại.

Giải đáp: Vấn nạn này không hợp lý. Khi vô biểu sắc nương vào đại chúng để chuyển thì giống như bóng cây nương vào cây hoặc ánh sáng nương vào viên châu báu; nhưng nhãn thức v.v... khi nương vào mắt thì không giống như vậy vì mắt v.v... chỉ làm duyên hỗ trợ sinh khởi.

Giải thích thứ nhất của Luận chủ: Nếu nói bóng cây nương vào cây và ánh sáng nương vào châu báu thì không phù hợp với chủ trương của Tỳ-bà-sa. Theo Tỳ-bà-sa, các cực vi thuộc hiển sắc của bóng cây v.v... đều nương bốn đại chúng. Giả như bóng cây và ánh sáng thật sự nương vào cây và châu báu thì sự nương tựa này cũng không giống với trường hợp của vô biểu sắc vì Tỳ-bà-sa vốn thừa nhận chỗ dựa là đại chúng tuy diệt nhưng vô biểu sắc không diệt theo. Vì thế giải đáp trên đây chưa thể trả lời được vấn nạn.

Giải thích thứ hai của Luận chủ: Chỗ dựa của năm thức nhãn v.v... vốn không nhất định vì: 1. Có thể có biến ngại như trong trường hợp của

nhân căn v.v... (tức thuộc về sắc pháp) và; 2. Có thể không biến ngại như trong trường hợp của ý căn (tức không phải là sắc pháp). Tuy nhiên trường hợp của vô biểu sắc thì không giống như vậy (vì chỗ dựa của vô biểu sắc chỉ là sắc pháp, cho nên không thể kết luận nhân thức v.v... cũng là sắc pháp). Như vậy, vấn nạn ở trên không phù hợp. Vì có biến ngại nên gọi là sắc mới là chánh lý. Tụng:

(Âm Hán):

*Thủ trung căn dữ cảnh
Hứa tức thập xứ giới.*

Dịch nghĩa:

*Trong đây căn và cảnh
Được thừa nhận xứ, giới.*

(Trong các sắc uẩn thì căn và cảnh
Được thừa nhận là mười xứ và mười giới).

Luận: Trong phần nói về tính chất của sắc uẩn ở trên đã thừa nhận căn và cảnh là mười xứ và mười giới. Về xứ, mười xứ là nhãn xứ, sắc xứ v.v... cho đến thân xứ, xúc xứ. Về giới, mười giới là nhãn giới, sắc giới v.v... cho đến thân giới, xúc giới.

Trên đây đã nói về sắc uẩn và sự lập thành xứ giới. Nay sẽ nói về ba uẩn thọ v.v... và xứ giới của chúng. Tụng:

(Âm Hán):

*Thọ lãnh nạp tùy xúc,
Tưởng thủ tương vi thể
Tức dư danh hành uẩn
Như thị thọ đẳng tam
Cập vô biểu vô vi
Danh pháp xứ pháp giới.*

Dịch nghĩa:

*Tùy theo xúc, thọ nhận
Tưởng giữ hình làm thể
Còn lại là hành uẩn
Ba uẩn thọ như vậy
Và vô biểu, vô vi
Gọi pháp xứ, pháp giới.*

(Thọ uẩn lãnh nạp tùy theo xúc. Thể của tưởng là sự nắm bắt các tính chất. Ngoài bốn uẩn trên, uẩn còn lại được gọi là hành uẩn. Ba uẩn thọ v.v... này cùng với vô biểu và các pháp vô vi được gọi là pháp xứ, pháp giới).

Luận: Thọ uẩn là ba cách cảm nhận hoặc kinh nghiệm thuộc về lạc, khổ, và không lạc không khổ. Ba cách cảm nhận này lại được chia làm sáu loại: Từ sự tiếp xúc của nhãn căn v.v... đối với các cảnh sắc v.v... sinh ra thọ cho đến sự tiếp xúc của ý căn đối với pháp.

Tưởng là sự nắm bắt các tính chất khác nhau, tức thường cho đó là màu vàng, màu xanh, dài, ngắn, nam, nữ, thù, bạn v.v... Tưởng uẩn cũng có thể chia làm sáu loại dựa theo các căn khác nhau, giống như trường hợp của thọ uẩn.

Tất cả các pháp hữu vi còn lại không thuộc về ba uẩn sắc thọ tưởng đã được nói đến ở trước và thức uẩn sẽ được bàn đến ở sau đều được gọi là hành uẩn. Đức Thế Tôn có nói trong Khế kinh “Hành uẩn chính là sáu loại tư” vì rất thù thắng. Hành là tạo tác trong khi tư lại là bản chất của nghiệp và có ý nghĩa quan trọng đối với sự tạo tác cho nên rất thù thắng. Vì thế Phật nói: “Nếu có khả năng tạo tác các pháp hữu vi hữu lậu thì gọi là hành thủ uẩn”.

Nếu không phải như vậy thì các tâm sở pháp (ngoại trừ tư tâm sở) và tất cả các pháp bất tương ưng vì không thuộc về uẩn nào cả lẽ ra không thể thuộc về khổ đế và tập đế và cũng sẽ không thể được nhận biết cũng như đoạn trừ. Vì như Đức Thế Tôn đã nói: “Nếu có một pháp không được nhận biết và không được đạt đến thì ta nói không thể đặt ra một giới hạn cho sự khổ”. Và “Nếu có một pháp không được đoạn, không được diệt thì ta cũng nói như vậy”.

Như vậy nhất định phải thừa nhận ngoài bốn uẩn sắc thọ tưởng và thức ra, tất cả các tâm sở pháp và các pháp bất tương ưng đều thuộc về hành uẩn.

Ba uẩn thọ, tưởng, hành cùng với vô biểu sắc và ba pháp vô vi, tất cả bảy pháp này đều được lập thành pháp xứ và pháp giới.

Trên đây đã nói về ba uẩn thọ v.v... và xứ giới. Nay sẽ bàn đến thức uẩn và xứ giới được lập thành của uẩn này. Tụng:

(Âm Hán):

*Thức vị các liễu biệt
Thử tức danh ý xứ
Cập thất giới ưng tri
Lục thức chuyển vi ý.*

Dịch nghĩa:

*Thức là các liễu biệt
Đây gọi là ý xứ
Và bảy giới nên biết*

Sáu thức chuyển thành ý.

(Thức là liễu biệt được gọi là ý xứ và bảy giới. Nên biết sáu thức chuyển thành ý).

Luận: Thức là sự liễu biệt các cảnh giới, là sự nắm bắt tổng quát tướng trạng của các cảnh giới. Thức uẩn có sáu loại thức khác nhau là nhãn thức, nhĩ thức, tị thức, thiệt thức, thân thức và ý thức. Đối với thức uẩn, về xứ có ý căn (ý xứ). Về giới có bảy giới là nhãn thức giới, nhĩ thức giới, tị thức giới, thiệt thức giới, thân thức giới, ý thức giới và ý giới (manodhātu). Ý giới do sáu thức trước chuyển thành.

Như vậy trong năm uẩn được nói đến có tất cả mười hai xứ và mười tám giới: Trừ vô biểu sắc ra, các sắc uẩn khác lập thành mười xứ và mười giới. Thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, vô biểu sắc, và ba pháp vô vi lập thành pháp xứ và pháp giới. Thức uẩn lập thành ý xứ và bảy giới là sáu thức giới và ý giới.

Hỏi: Thức uẩn chỉ có sáu thức, tại sao ngoài sáu thức này ra lại lập thêm ý giới?

Đáp: Ý giới không phải là pháp khác với sáu thức: Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Do tức lục thức thân
Vô gián diệt vi ý.*

Dịch nghĩa:

*Do có thân sáu thức
Vô gián diệt là ý.*

(Do chính sáu thức vô gián diệt thành ý).

Luận: Tất cả sáu thức vừa mới diệt có thể sinh thức sau, được gọi là ý giới. Cũng giống như một người vừa là con nhưng cũng vừa làm cha, một trái cây vừa là quả mà cũng vừa là hạt giống.

Hỏi: Nếu sáu thức bao hàm ý hoặc ý bao hàm sáu thức lẽ ra chỉ có mười bảy giới (vì không thể kể thêm ý vốn đã có trong sáu thức) hoặc chỉ có mười hai giới (vì không thể kể thêm sáu thức vốn đã có trong ý). Như vậy tại sao lại lập đến mười tám giới?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thành đệ lục y cố
Thập bát giới ưng tri.*

Dịch nghĩa:

*Do chỗ dựa của ý
Nên biết mười tám giới.*

(Vì lập thành chỗ dựa của thức thứ sáu cho nên biết có mười tám

giới).

Luận: Năm thức nhãn v.v... có năm sắc căn là nhãn căn v.v... làm chỗ dựa, nhưng thức thứ sáu là ý thức không có chỗ dựa riêng. Vì thế người ta gọi pháp được dùng làm sở y (đối tượng nương dựa) cho ý thức là ý giới (hoặc ý, hoặc ý xứ, hoặc ý căn và đó chính là một thức nào đó trong sáu thức). Như vậy có sáu chỗ dựa (đối tượng nương dựa căn), sáu năng y (chủ thể nương dựa thức) và sáu cảnh làm thành mười tám giới.

Hỏi: Nếu vậy tâm ở niệm cuối cùng của bậc Vô học (A-la-hán) không thể là ý giới vì sau khi tâm này diệt thì sẽ không còn sinh khởi thức nào kế tiếp?

Đáp: Không phải như vậy. Tâm cuối cùng này đã an trụ thể tánh của ý, là đối tượng nương dựa. Thức kế tiếp không sinh chỉ vì thiếu duyên.

Các uẩn bao hàm tất cả các pháp hữu vi, các thủ uẩn chỉ bao hàm tất cả các pháp hữu lậu. Xứ và giới bao hàm tất cả các pháp.

Sự bao hàm riêng biệt là như vậy, nhưng sự bao hàm tổng quát thì như thế nào? Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Tổng nhiếp nhất thiết pháp
Do nhất uẩn xứ giới
Nhiếp tự tánh phi dư
Dĩ ly tha tánh cố.*

Dịch nghĩa:

*Thâu giữ tất cả pháp
Do một uẩn, xứ, giới
Chỉ thâu giữ tự tánh
Vì xa lìa tánh khác.*

(Sự bao hàm toàn bộ các pháp là do một uẩn, một xứ và một giới.

Nhưng chỉ bao hàm các pháp cùng tự tánh mà không phải các pháp khác vì khác nhau về tự tánh).

Luận: Trong một sắc xứ, ý xứ và pháp giới bao hàm tất cả các pháp. Nhưng nếu nói theo ý nghĩa rốt ráo trong các kinh luận thì chỉ bao gồm các pháp có cùng tự tánh chứ không bao gồm các pháp có các tính chất khác. Như trường hợp của nhãn căn được bao hàm trong sắc uẩn vì tự tánh của nó là sắc, được bao hàm trong nhãn xứ và nhãn giới vì nó là nhãn xứ và nhãn giới, được bao hàm trong khổ đế và tập đế vì nó chính là khổ và tập. Nhưng nhãn căn không được bao hàm trong các uẩn, xứ

và giới khác vì nó khác với tính chất của các pháp không phải là nó.

Nếu nói theo ý nghĩa thuận theo thế gian, trong các kinh luận thì cũng có trường hợp bao hàm các pháp khác không có cùng tự tánh. Như bốn nhiếp pháp (bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự) có thể bao gồm đồ chúng v.v...

Hỏi: Ba xứ nhãn, nhĩ và tị đều có hai căn, tại sao thể của giới không lập thành hai mươi một xứ?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Loại, cảnh, thức đồng cố
Tuy nhị giới, thể nhất.*

Dịch nghĩa:

*Vì thức, cảnh giống nhau
Nên hai giới một thể.*

(Vì loại, cảnh và thức giống nhau cho nên tuy có hai giới nhưng thể chỉ là một).

Luận: Vì có cùng loại, tức cả hai xứ đều là nhãn căn. Vì có cùng cảnh, tức cả hai căn đều lấy sắc làm cảnh. Vì có cùng thức, tức cả hai xứ đều là chỗ dựa của nhãn thức. Cho nên tuy có hai nhãn giới nhưng chỉ tạo thành một nhãn giới. Về nhĩ căn và tị căn cũng được lập thành giống như vậy.

Hỏi: Nếu vậy tại sao (một giới) lại nương vào hai chỗ?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Nhiên vi linh đoan nghiêm
Nhãn đẳng các sinh nhị.*

Dịch nghĩa:

*Vì để cho đoan nghiêm
Nên nhãn v.v... sinh hai chỗ.*

(Vì để làm cho đoan nghiêm nên nhãn v.v... đều sinh ở hai chỗ).

Luận: Vì sự đoan nghiêm của chỗ thân tướng nương tựa nên thể của giới tuy chỉ là một nhưng lại sinh ở hai chỗ. Nếu nhãn căn và nhĩ căn chỉ sinh ở một chỗ và tị căn chỉ có một lỗ thì thân tướng sẽ không được trang nghiêm.

Vấn nạn: Giải thích này không đúng. Nếu từ trước đến nay đều như thế thì có ai bảo là xấu. Hơn nữa, con mèo, con đại bàng v.v... tuy có nhãn và nhĩ căn sinh ở hai chỗ nhưng đâu có trang nghiêm.

Chất vấn: Nếu vậy tại sao cả ba căn đều sinh ở hai chỗ?

Giải thích: Vì để cho sự liễu biệt của thức được trang nghiêm. Hiện thấy thế gian nếu nhắm lại một mắt v.v... thì sự liễu biệt sắc v.v...

không được phân minh. Vì thế mỗi ba căn đều sinh ở hai chỗ.

Trên đây đã nói về sự bao hàm của uẩn, xứ và giới. Dưới đây sẽ nói về ý nghĩa của chúng. Tụng:

(Âm Hán):

*Tụ sanh môn chủng tộc
Thị uẩn, xứ, giới nghĩa.*

Dịch nghĩa:

*Tập hợp môn, chủng tộc
Là nghĩa uẩn, xứ, giới.*

(Sự tập hợp, cửa ngõ sinh khởi, và chủng tộc

Là ý nghĩa của uẩn, xứ và giới).

Luận: Uẩn có nghĩa là sự hòa hợp tụ tập của các pháp hữu vi. Khế kinh nói: Tất cả các sắc pháp dù thuộc quá khứ, vị lai hay hiện tại, dù ở trong hay ngoài, dù thô hiển hay vi tế, dù yếu kém hay cường thắng, dù ở xa hay ở gần, nếu được tập hợp lại thì gọi là sắc uẩn. Nhờ có sự tập hợp này mà ý nghĩa của uẩn được lập thành.

Theo Tỳ-bà-sa: Các sắc pháp đã diệt vì vô thường thuộc về quá khứ, các sắc pháp chưa sinh thuộc về vị lai, các sắc pháp đã sinh nhưng chưa diệt thuộc về hiện tại.

Các sắc pháp thuộc tự thân gọi là ở trong, tất cả các sắc pháp còn lại gọi là ở ngoài. Hoặc có thể dựa vào xứ để trình bày. (Như trường hợp của nhãn căn vì tạo thành một phần của thân tương tục nên thuộc về ở trong.)

Các sắc pháp có chướng ngại (hữu đối) là thô, không có chướng ngại (vô đối) là tế. Hoặc thô và tế chỉ có tính cách tương đối chứ không tuyệt đối.

Vấn nạn: Nếu chỉ có tính cách tương đối thì không thể lập thành thô và tế (vì cùng một sắc pháp nhưng có thể là thô hoặc tế tùy theo sự so sánh với một pháp khác vi tế hơn hoặc thô hiển hơn).

Giải thích: Vấn nạn này không đúng vì có pháp được so sánh khác nhau. Nếu một sắc pháp đã là thô đối với một sắc pháp khác thì nó không thể là tế đối với cũng chính pháp này, cũng giống như so sánh cha và con, khổ đế và tập đế v.v...

Các sắc pháp nhiễm ô gọi là yếu kém, không nhiễm ô gọi là cường thắng.

Các sắc pháp ở quá khứ và vị lai gọi là xa, ở hiện tại gọi là gần.

Các uẩn khác cũng giống như vậy. Chỉ trừ một điểm khác biệt đối với thức uẩn là nếu nương vào năm căn thì gọi là thô, nếu nương vào ý

căn thì gọi là tế, hoặc dựa vào các tầng của thế giới (địa) để trình bày. Một thức thuộc về thô hay tế tùy theo chỗ nương tựa của nó là một tầng ở dưới (hạ địa) hay một tầng ở trên (thượng địa). Trên đây là ý kiến của các luận sư thuộc Tỳ-bà-sa.

Theo Đại đức Pháp Cứu, nếu do năm căn chấp thủ là sắc thô, các sắc còn lại là sắc tế. Nếu không đáng ưa là sắc liệt, nếu đáng ưa là sắc thắng. Nếu ở nơi không nhìn thấy được thì gọi là sắc ở xa, nếu nhìn thấy được thì gọi là gần. Về vấn đề này, giải thích của Tỳ-bà-sa không hợp lý vì các sắc thuộc quá khứ v.v... đã được biểu hiện qua tên gọi riêng của nó. Thọ uẩn v.v... cũng như vậy. Xa hoặc gần là tùy theo chỗ dựa có thể được nhìn thấy hay không. Và thô hay tế là tùy theo các căn thuộc thân hay ý.

Xứ có nghĩa là cánh cửa sinh trưởng các tâm và tâm sở pháp. Có khả năng sinh trưởng tâm tâm sở pháp nên gọi là xứ.

Giới có nghĩa là chủng tộc của các pháp. Giống như trong một ngọn núi vì có nhiều loại đồng, thiết, kim, ngân v.v... nên nói là có “nhiều giới”, ở trong thân người hoặc một thân tương tục cũng có mười tám loại các pháp khác nhau nên nói là “mười tám giới”.

Ở đây chủng tộc có nghĩa là sinh bản.

Hỏi: Như vậy nhãn v.v... là sinh bản của cái gì?

Đáp: Là sinh bản của chính chủng tộc của mình vì nhãn v.v... làm nhân đồng loại (sinh quả là nhãn v.v... ở các giai đoạn sau).

Vấn nạn: Nếu vậy các pháp vô vi (vốn thường hằng) lẽ ra không nên gọi là giới?

Giải thích: Vẫn được gọi là giới vì các pháp vô vi là sinh bản của các tâm tâm sở pháp.

Có thuyết cho giới có nghĩa là chủng loại vì mười tám chủng loại các pháp đều có tự tánh khác nhau nên mới gọi là mười tám giới.

Vấn nạn của Kinh bộ: Nếu nói uẩn có nghĩa là tụ tập lẽ ra phải là giả hữu vì do nhiều thật pháp tụ hợp làm thành, cũng giống như một đồng lúa mì, giống như ngã.

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Vấn nạn trên không hợp lý vì cực vi chính là uẩn.

Vấn nạn của Luận chủ: Nếu vậy thì không nên nói tụ hợp là ý nghĩa của uẩn vì một thật pháp (như cực vi) không thể có nghĩa là một tập hợp.

Theo một thuyết khác, uẩn có nghĩa là “khả năng gánh vác” cho nên thế gian thường gọi vai là uẩn, là nơi tụ tập các vật. Hoặc có thuyết

còn cho uẩn có nghĩa là phần, đoạn. Cho nên Tôn giả Thế Hữu nói: Nếu ông trả lại ba uẩn thì ta sẽ cho ông.

Vấn nạn của Luận chủ: Hai sự giải thích trên không phù hợp với kinh. Ở trên kinh đã nói tụ tập chính là nghĩa của uẩn: “Tất cả các sắc pháp dù thuộc quá khứ v.v...”.

Phản bác của Tỳ-bà-sa: Nếu kinh trên nói mỗi một sắc pháp thuộc quá khứ v.v... đều được gọi là uẩn thì tất cả các thật pháp thuộc quá khứ v.v... cũng phải được gọi là uẩn. (Như vậy uẩn được lập thành từ một thật pháp và không thể xem là giả hữu.)

Giải thích của Luận chủ: Sự diễn dịch trên quá phi lý vì kinh đã nói “Tất cả các sắc pháp... nếu được tập hợp lại thì gọi là sắc uẩn”. Vì thế uẩn nhất định là giả hữu.

Vấn nạn của Kinh bộ: Nếu vậy cũng nên thừa nhận tất cả sắc xứ (ngũ căn) đều là giả hữu vì các cực vi thuộc nhãn căn v.v... căn phải tập hợp lại mới có thể lập thành sinh môn.

Giải thích của Luận chủ: Vấn nạn này phi lý. Mỗi một cực vi trong các tập hợp (sắc) đều có sẵn tác dụng làm sinh môn, tức là nhân để sinh ra thức. Nếu không phải như vậy thì khi căn và cảnh cùng hỗ trợ để sinh ra thức v.v... sẽ không có các xứ khác nhau. Và như vậy không thể có mười hai xứ riêng biệt.

Hơn nữa, Tỳ-bà-sa có nói các luận sư Đối pháp khi quán sát uẩn chỉ là một tập hợp giả hữu đều cho cực vi là một phần của một giới, một xứ và một uẩn, và khi không quán sát như vậy thì cho cực vi là một giới, một xứ và một uẩn. Như vậy là đã lấy một phần để tị dụ cho toàn thể, cũng giống như khi đốt một phần của chiếc áo nhưng vẫn nói là “đốt áo”.

Tại sao Đức Thế Tôn đối với cảnh được nhận biết lại nói về ba loại uẩn, xứ và giới?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ngu căn lạc tam cố
Thuyết uẩn, xứ, giới tam.*

Dịch nghĩa:

*Ngu, căn, lạc ba thứ
Nên nói uẩn, xứ, giới.*

(Vì ba hạng chúng sinh ngu, căn và lạc
Nên mới nói về ba loại uẩn, xứ, giới).

Luận: Chúng sinh được giáo hóa có ba hạng khác nhau nên Đức Thế Tôn mới nói về ba loại uẩn, xứ và giới.

Ngu lại chia làm ba loại: mê chấp tất cả các tâm sở là ngã, mê chấp sắc pháp là ngã, mê chấp các tâm sở và sắc pháp là ngã.

Căn (tuệ căn) cũng chia làm ba loại: lợi căn, trung căn và độn căn.

Lạc cũng có ba loại: lược (chỉ cần giảng giải sơ lược), trung (chỉ cần giảng giải vừa phải), quảng (cần phải giảng giải thật rộng).

Theo thứ tự trên Phật giảng thuyết về uẩn cho những chúng sinh thuộc loại thứ nhất, tức những chúng sinh chấp các tâm sở làm ngã, có lợi căn và chỉ cần giảng giải sơ lược, tiếp giảng giải vừa phải về xứ cho những chúng sinh thuộc trung căn, tiếp giảng giải rộng về giới cho những chúng sinh thuộc loại độn căn.

Tại sao Đức Thế Tôn nói tất cả các tâm sở đều thuộc về hành uẩn nhưng đối với thọ và tưởng lại phân thành hai uẩn khác nhau? Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Tránh căn sinh tử nhân
Cập thứ đệ nhân cố
Ư chú tâm sở pháp
Thọ tưởng biệt vi uẩn.*

Dịch nghĩa:

*Nhân sanh tử, tránh căn
Và nguyên nhân thứ tự
Nên nơi các tâm sở
Lập riêng Thọ, Tưởng uẩn.*

(Vì là nhân của sinh tử nhân và tránh căn, cùng nhân thứ tự cho nên đối với các tâm sở pháp đã lập riêng thọ tưởng thành hai uẩn).

Luận: Gốc rễ của phiền não (tránh căn) có hai loại: tham đắm dục lạc và tham đắm kiến giải. Thọ và tưởng theo thứ tự là nguyên nhân chính của hai loại tham đắm trên. Vì có cảm thọ nên tham đắm ngũ các dục, và vì sự suy tưởng điên đảo nên tham đắm kiến giải.

Hơn nữa, thọ và tưởng còn là nguyên nhân chính của sinh tử. Do thọ tham đắm khởi tưởng điên đảo cho nên mới có sinh tử luân hồi.

Do hai nhân trên và một nhân thứ ba gọi là nhân thứ đệ sẽ được bàn đến dưới đây mà thọ và tưởng đã được lập riêng thành hai uẩn.

Tại sao nói pháp vô vi thuộc về xứ giới không phải uẩn? Tụng đáp:

(Âm Hán):

Uẩn bất nhiếp vô vi

Nghĩa bất tương ứng cố.

Dịch nghĩa:

Uẩn không gồm vô vi

Vì nghĩa không tương ứng.

(Uẩn không bao hàm vô vi vì ý nghĩa không phù hợp với nhau).

Luận: Ba pháp vô vi không được kể vào các uẩn sắc, thọ v.v... vì ý nghĩa của chúng không tương ứng với sắc v.v... Thể của chúng không phải là sắc, thọ v.v... Cũng không thể lập chúng thành loại uẩn thứ sáu vì ý nghĩa của chúng không tương ứng với uẩn. Tích tụ là ý nghĩa của uẩn, như đã được trình bày trước đây, trong khi các pháp vô vi lại không giống như các pháp sắc v.v... Có nghĩa là không có các pháp vô vi khác nhau thuộc về quá khứ v.v... Tụ hợp lại để lập thành cái gọi là “vô vi uẩn”. Hơn nữa khi nói “thủ uẩn” là nhằm chỉ cho chỗ nương của các pháp nhiệm, và “uẩn” là chỉ cho chỗ nương của cả pháp nhiệm và pháp tịnh. Trong khi vô vi đều không có hai ý nghĩa trên, tức không tương ứng với nhau nên không lập thành uẩn.

Có thuyết cho “giống như một chiếc bình bị vỡ thì không còn là bình nữa, các pháp vô vi vốn là sự chấm dứt hoặc dừng lại của các uẩn cũng không thể là uẩn”. Tuy nhiên nếu đem lập luận trên đây áp dụng vào hai trường hợp của xứ và giới thì sẽ thành sai (vì lúc đó pháp vô vi không phải là xứ mà cũng không phải là giới).

Trên đây đã nói về những trường hợp có thể lập thành và không thể lập thành uẩn, nay sẽ nói về thứ tự liệt kê các uẩn. Tụng:

(Âm Hán):

Tùy thô, nhiệm, khí đẳng

Giới biệt thứ đệ lập.

Dịch nghĩa:

Tùy thô, nhiệm chứa đựng v.v...

Giới riêng, thứ tự lập.

(Dựa vào các tính chất thô, nhiệm, chứa đựng v.v...)

Cũng như thuộc về các giới khác nhau mà lập thành thứ tự).

Luận: Sắc thuộc hữu đối nên được lập thành loại thô nhất trong các uẩn.

Trong các uẩn thuộc loại Vô sắc chỉ có thọ có chức năng thô hiển nhất, vì thế người đời thường nói tay v.v... của tôi đau.

Đối với hai loại sau thì tướng thô hiển hơn vì rất dễ nhận biết các tướng khác nhau về nam, nữ v.v...

Hành uẩn thô hơn thức uẩn vì các hành như tham sân v.v... Dễ

được nhận biết hơn.

Thức là uẩn vi tế nhất vì nắm bắt toàn bộ các tính chất của cảnh nên rất khó phân biệt.

Như vậy đã dựa vào tính chất thô hiển để lập thành thứ tự của các uẩn.

Hoặc trong quá trình sinh tử từ vô thủy đến nay, nam nữ yêu thương lẫn nhau đầu tiên là do các hiển hình sắc, đối với sắc đó mà phát sinh ái lạc, mong cầu lạc thọ. Thọ ấy lại do các tướng điên đảo phát sinh và các tướng điên đảo này lại do phiền não sinh khởi. Phiền não lại nương vào thức để sinh và cùng với ba loại uẩn trên làm nhiệm ô thức. Như vậy đã dựa vào tính chất nhiệm ô để lập thành thứ tự của các uẩn.

Hoặc sắc uẩn giống như đồ đựng. Thọ uẩn giống như các đồ ăn uống. Tưởng uẩn giống như đồ gia vị. Hành uẩn tương tự như đầu bếp. Thức uẩn là người ăn uống. Như vậy đã dựa vào các thứ như đồ đựng v.v... Để lập thành thứ tự của các uẩn.

Hoặc đã dựa vào các giới khác nhau để lập thành thứ tự: Ở dục giới có các diệu dục nên dễ nhận biết các tính chất của sắc. Ở sắc giới, tức bốn tính lự, có các hỷ v.v... Cường thắng nên dễ nhận biết các tính chất của thọ. Trong ba tầng đầu của Vô sắc giới có sự chấp thủ không v.v... nên dễ nhận biết các tính chất của tưởng, ở tầng cuối của Vô sắc giới (hữu đảnh) có tư là pháp cường thắng nhất cho nên dễ nhận biết các hành.

Cuối cùng tất cả các uẩn trên đây đều là nơi đình trú của thức. Khi nói “là nơi đình trú của thức” tức cũng hàm ý tương tự như ruộng và hạt giống của thế gian, trong đó bốn uẩn trước là ruộng và uẩn thứ năm là hạt giống. Vì thế năm uẩn mới được lập thành theo thứ tự như trên và cũng không mắc lỗi nhiều hơn hay giảm bớt.

Cũng chính vì các nguyên nhân loại thứ tự trên đây mà ngoài hành uẩn ra đã có thể lập thọ và tưởng thành hai loại uẩn riêng biệt. Tức trong các hành thì thọ và tưởng vì có tính chất thô hiển, sinh nhiệm, tương tự như thức ăn và đồ gia vị, là các pháp cường thắng nhất trong hai giới cho nên đã được lập riêng làm uẩn.

Đối với xứ và giới thì trước tiên nên bàn đến thứ tự của sáu căn để rồi từ đó có thể biết được thứ tự của các cảnh và thức (tương ứng với các căn này). Tụng:

(Âm Hán):

Tiền ngũ cảnh duy hiện

Tứ cảnh duy sở tạo

*Dư dụng viễn tốc minh
Hoặc tùy xứ thứ đệ.*

Dịch nghĩa:

*Năm cảnh đầu hiện rõ
Chỉ bốn cảnh được tạo
Nương tác dụng, nhanh, gần
Hoặc tùy nơi thứ đệ.*

(Năm cảnh ở đầu chỉ có ở hiện tại. Trong đó bốn cảnh đầu chỉ là sắc được tạo. Dựa vào tác dụng, xa gần, nhanh chậm. Hoặc vị trí mà có thứ tự của bốn căn đầu tiên).

Luận: Trong sáu căn thì năm căn nhãn v.v... ở đầu chỉ nắm bắt các cảnh thuộc hiện tại vì thế được nói đến trước tiên.

Các cảnh của ý căn thì không nhất định, có thể là: 1. Hiện tại; 2. quá khứ; 3. Vị lai; 4. Cả ba đời, hoặc không ở đời nào cả (vô vi).

Nói “Tứ cảnh duy sở tạo” là hàm ý từ trước cho đến nay bốn cảnh ở đầu trong số năm cảnh chỉ là sắc được tạo cho nên được trình bày trước.

Cảnh của thân căn thì không nhất định. Có khi là đại chủng, có khi là sắc được tạo, và có khi là cả hai loại.

Chữ “dư” (dựa, nương) là chỉ cho bốn căn ở đầu. Ở đây đã dựa vào tác dụng nắm bắt và tốc độ hoạt động của chúng để lập thành thứ tự. Tức hai căn nhãn và nhĩ nắm bắt cảnh ở xa nên được nói đến trước. Trong hai căn này, nhãn căn lại nắm bắt cảnh xa hơn nhĩ căn, như đứng từ xa có thể nhìn thấy núi sông nhưng không thể nghe được âm thanh của chúng, và nhãn căn lại nắm bắt cảnh nhanh hơn nhĩ căn, như nhìn thấy người đánh chuông trống trước, sau đó mới nghe được các tiếng này.

Hai căn ty và thiệt không có tác dụng ở xa nhưng tị được nói đến trước vì có tác dụng nắm bắt nhanh hơn, như trong trường hợp đứng trước các thức ăn uống thơm ngon thì mũi ngửi được mùi trước, sau đó lưỡi mới nếm vị.

Hoặc tùy theo vị trí cao thấp của các căn ở thân mà lập thành thứ tự của chúng. Nhãn căn nằm ở chỗ cao nhất, trở xuống là nhĩ căn, tị căn và thiệt căn. Thấp nhất là thân căn vì phần lớn thân căn đều nằm thấp hơn lưỡi. Ý căn không thuộc sắc pháp, khi hiện hữu thì nương vào các căn khác để sinh nên được nói đến sau cùng.

Tại sao trong mười xứ thuộc sắc uẩn chỉ có một xứ có tên là sắc xứ? Tại sao thể của mười hai xứ đều là pháp nhưng chỉ có một xứ được

gọi là pháp xứ? Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Vị sai biệt tối thắng
Nhiếp đa tăng thượng pháp
Cố nhất xứ danh sắc
Nhất danh vi pháp xứ.*

Dịch nghĩa:

*Vì khác biệt, tối thắng
Nhiếp nhiều, pháp tăng thượng
Nên một xứ gọi sắc
Một xứ gọi pháp xứ.*

(Vì khác biệt, tối thắng bao hàm nhiều pháp và pháp tăng thượng cho nên một xứ được gọi là sắc xứ. Một xứ được gọi là pháp xứ).

Luận: Nói “khác biệt” là vì để cho sự liễu tri cảnh có thể có các tính chất khác nhau của cảnh nên đã dựa vào những điểm khác nhau của sắc uẩn để lập thành mười xứ mà không hợp chung lại làm một. Nếu không có sự khác biệt về danh và tướng đối với nhãn, nhĩ v.v..., trong khi thể của chúng lại là sắc, lẽ ra tất cả đều phải được gọi là sắc xứ. Nhưng vì chín xứ nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân, thanh, hương, vị và xúc đã được phân biệt qua các tên gọi khác nhau là nhãn xứ, nhĩ xứ, tị xứ, thiệt xứ, thân xứ, thanh xứ, hương xứ, vị xứ và xúc xứ cho nên mới dùng đến danh xưng chung là “sắc xứ” để gọi riêng loại xứ còn lại, tức cảnh của nhãn căn, là sắc xứ.

Hơn nữa, vì tính chất tối thắng của loại xứ này. Nó là loại sắc pháp có tính chất hữu đối, có thể bị biến hoại do sự xúc chạm của tay v.v..., có tính chất hữu kiến vì có thể chỉ ra vị trí của nó ở nơi này nơi kia, và vì thế gian thường dùng chữ “sắc” để chỉ cho loại xứ này mà không chỉ cho các xứ nhãn, nhĩ v.v... khác.

Và cũng vì sự khác biệt mà danh xưng pháp xứ đã được dùng đến để chỉ riêng cho một xứ chứ không phải cho cả mười hai xứ, giống như trường hợp của sắc xứ ở trên. Hơn nữa vì pháp xứ bao hàm nhiều pháp như thọ, tướng v.v... cho nên đáng được mang tên gọi chung này. Nó còn bao hàm pháp tăng thượng nhất là Niết-bàn cho nên chỉ có xứ này được gọi là pháp xứ.

Có luận sư nói sắc (hiển sắc và hình sắc) được gọi là sắc xứ vì bao hàm hai mươi loại sắc thô hiển nhất như xanh v.v..., và vì là cảnh của ba loại nhục nhãn, thiên nhãn, tuệ nhãn, nên chỉ lập tên gọi sắc. Trong pháp xứ có tên gọi các pháp, nên các pháp trí chỉ lập tên gọi.

Hỏi: Các kinh có nói đến nhiều loại uẩn, xứ và giới khác. Các loại này có thuộc về các uẩn, xứ, và giới được nói ở trên không?

Đáp: Tất cả đều thuộc về ba loại uẩn, xứ và giới đã nói ở trên.

Trước hết nói về trường hợp thấu giữ các loại uẩn khác. Tụng:

(Âm Hán):

*Mâu Ni thuyết pháp uẩn
Sớ hữu bát thập thiên
Bỉ thể ngữ hoặc danh
Thử sắc hành uẩn nhiếp.*

Dịch nghĩa:

*Đức Phật thuyết pháp uẩn
Tám mươi ngàn loại pháp
Thể ấy danh hoặc ngữ
Đây sắc uẩn hoặc hành.*

(Đức Phật nói về pháp uẩn có số lượng đến tám mươi ngàn loại. Thể của giáo pháp này là ngữ hoặc danh. Tức thuộc về sắc uẩn hoặc hành uẩn).

Luận: Đối với các luận sư cho giáo pháp của Phật có thể tánh là ngữ thì pháp uẩn này thuộc về sắc uẩn, đối với các luận sư cho giáo pháp của Phật có thể tánh là danh thì pháp uẩn này thuộc về hành uẩn.

Hỏi: Các loại pháp uẩn này có số lượng như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Hữu ngôn chư pháp uẩn
Lượng như bỉ luận thuyết
Hoặc tùy uẩn đẳng ngôn
Như thật hành đối trị.*

Dịch nghĩa:

*Có người cho pháp uẩn
Lượng như luận kia nói
Hoặc tùy giải thích uẩn v.v...
Như thật đối trị hành.*

(Có luận sư nói các pháp uẩn có số lượng giống như luận kia đã nói. Hoặc tùy theo sự giảng thuyết về uẩn v.v... nên có các pháp uẩn để đối trị các hành).

Luận: Có luận sư cho rằng mỗi một pháp uẩn của tám vạn pháp uẩn có số lượng tương đương với luận Pháp Uẩn Túc, tức mỗi một pháp uẩn đều có đến sáu ngàn bài tụng giống như số lượng của Luận Pháp Uẩn Túc thuộc luận Đối Pháp.

Có luận sư lại cho rằng tùy theo sự giảng thuyết về uẩn v.v... khác nhau mà có đến tám vạn pháp uẩn, tức mỗi một phần thuyết giáo về uẩn, xứ, giới, duyên khởi, đế, thực, tinh lự, vô lượng, Vô sắc, giải thoát, thắng xứ, biến xứ, giác phẩm, thần thông, vô tránh, nguyện trí, vô ngại giải v.v... đều được gọi là một pháp xứ.

Thật vậy, chúng sinh được giáo hóa có đến tám vạn pháp hành khác nhau như tham, sân v.v... Để đối trị tám vạn pháp hành khác nhau này, Đức Thế Tôn đã giảng thuyết về tám vạn pháp uẩn khác nhau. Và tất cả các pháp uẩn này đều thuộc về hai trong số năm uẩn là sắc và hành uẩn.

Ở những trường hợp khác, các loại uẩn xứ và giới khác tùy theo các tính chất riêng của từng loại cũng đều được bao hàm trong uẩn xứ và giới đã được nói đến ở trên. Tụng:

(Âm Hán):

*Như thị dư uẩn đẳng
Các tùy kỳ sở ứng
Nhiếp tại tiểu thuyết trung
Ứng thẩm quán tự tướng.*

Dịch nghĩa:

*Như vậy các uẩn khác
Tùy vào chúng tương ứng
Thâu giữ trong thuyết trước
Nên quán xét tự tướng.*

(Các loại uẩn v.v... khác tùy theo các tính chất tương ứng của chúng cũng thuộc về các loại đã nói ở trên. Hãy quán xét kỹ các tính chất riêng của chúng).

Luận: Các loại uẩn xứ và giới khác được nói đến trong các kinh khác, tùy theo các tính chất riêng biệt của chúng, cũng đều thuộc về các pháp đã được nói đến ở trên (tức năm uẩn, mười hai xứ và mười tám giới), giống như các loại uẩn v.v... đang được luận này nói đến. Hãy nên thẩm lượng quán sát từng tính chất riêng của chúng.

Các kinh khác còn nói đến năm loại tịnh uẩn là giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến. Trong đó, giới uẩn thuộc về sắc uẩn, bốn uẩn còn lại thuộc về hành uẩn.

Các kinh còn nói đến mười loại biến xứ v.v... trong đó tám loại đầu vì có tánh là vô tham nên thuộc về pháp xứ. Nếu kể cả các pháp hỗ trợ kèm theo, tức có năm uẩn làm tánh, thì thuộc về ý xứ và pháp xứ. Trường hợp thâu giữ tám loại thắng xứ cũng giống như vậy.

Hai loại biến xứ ở cuối là không biến xứ và thức biến xứ cùng với bốn loại Vô sắc xứ là không vô biên xứ v.v..., vì có bốn uẩn làm tánh tức đã loại trừ sắc uẩn, cũng thuộc về ý xứ và pháp xứ.

Năm giải thoát xứ vì có tuệ làm tánh nên thuộc về pháp xứ. Nếu kể cả các pháp trợ bạn thì thuộc về thanh xứ, ý xứ và pháp xứ.

Còn có hai xứ là vô tướng hữu tình thiên xứ, chỉ thuộc về mười xứ vì không có hương và vị, và phi tướng phi phi tướng xứ, thuộc về ý xứ và pháp xứ vì có bốn uẩn làm tánh.

Sáu mươi hai loại giới khác nhau được nói đến trong kinh Đa Giới, tùy theo các tính chất tương ứng, đều thuộc về mười tám giới.

Hỏi: Kinh có nói đến sáu giới, trong đó có bốn giới là địa, thủy, hỏa và phong. Hai giới còn lại là không và thức nhưng kinh chưa giải thích rõ các tính chất của chúng. Như vậy có phải hư không chính là Không giới và tất cả các thức là thức giới không?

Đáp: Không phải như vậy.

Hỏi: Tại sao?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Không giới vị khiêu khích
Truyền thuyết thị minh ám
Thức giới hữu lậu thức
Hữu tình sinh sở y.*

Dịch nghĩa:

*Không giới nghĩa lỗ hồng
Truyền thuyết sáng và tối
Thức giới là hữu lậu
Nơi hữu tình nương tựa.*

(Không giới có nghĩa là lỗ hồng. Tương truyền đó là ánh sáng và bóng tối. Thức giới là thức hữu lậu, là nơi nương tựa của đời sống hữu tình).

Luận: Lỗ trống ở cửa, cửa sổ v.v... là loại Không giới ở bên ngoài, lỗ miệng, lỗ mũi v.v... là loại Không giới ở bên trong.

Hỏi: Làm thế nào có thể biết được loại Không giới này?

Đáp: Theo truyền thuyết, Không giới chính là minh (ánh sáng) và ám (bóng tối). Không thể nhận biết được Không giới nếu tách rời minh ám vì thế nói Không giới có minh ám làm thể tánh. Nên biết thể tánh này không ngoài ngày và đêm.

Theo Tỳ-bà-sa: Không giới có tên là “sắc-lân-a-già”. Theo truyền thuyết “a-già” có nghĩa là loại sắc tích tụ, có tính chất rất ngăn ngại.

Không giới chính là loại sắc tương cận (lân) với loại sắc-a-già này.

Có thuyết lại cho rằng a-già có nghĩa là không ngăn ngại. Không giới được gọi là a-già vì một loại sắc khác không ngăn ngại chỗ của nó, đồng thời nó lại nằm gần một loại sắc khác. Vì thế nó được gọi là “lân (và) a-già”

Các thức hữu lậu được gọi là thức giới.

Hỏi: Tại sao các thức vô lậu không phải là thức giới?

Đáp: Vì đã thừa nhận sáu giới là nơi nương tựa của sự sống, và vì các giới này kể từ khi tâm đi đầu thai (tục sinh tâm) cho đến loại tâm vào lúc sắp chết (mạng chung tâm) đã thường xuyên trì giữ sự sống. Trong khi các pháp vô lậu không thể làm như vậy. Trong sáu giới trên thì bốn giới đầu thuộc về xúc xứ, giới thứ năm thuộc về sắc xứ và giới thứ sáu thuộc về bảy tâm giới.

Theo kinh trên, các giới còn lại tùy theo các tính chất tương ưng đều thuộc về mười tám giới.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 2

Phẩm 1: PHÂN BIỆT CÁC GIỚI (PHẦN 2)

Trong mười tám giới, những giới nào có thể thấy được (hữu kiến), không thể thấy được (vô kiến), có ngăn ngại (hữu đối), không ngăn ngại (vô đối), thuộc thiện, không thuộc thiện (bất thiện), và vô ký? Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Nhất hữu kiến vị sắc
Thập hữu sắc hữu đối,
Thử trừ sắc thanh bát
Vô ký dư tam chủng.*

Dịch nghĩa:

*Sắc giới thuộc “hữu kiến”
Mười giới thuộc hữu đối
Đây trừ tám sắc, thanh v.v...
Còn lại ba vô ký.*

(Chỉ có sắc giới thuộc hữu kiến. Mười giới thuộc hữu đối. Tức trừ tám giới sắc, thanh v.v... Vô ký là ba loại còn lại).

Luận: Trong mười tám giới, sắc giới thuộc hữu kiến vì có thể chỉ ra chúng ở chỗ này chỗ kia. Các giới còn lại đều thuộc loại vô kiến.

Mười giới thuộc sắc uẩn là loại giới hữu đối.

Đối có nghĩa là ngại, được chia làm ba loại khác nhau là chướng ngại, cảnh giới và đối tượng duyên:

1. Chướng ngại hữu đối gồm mười sắc giới. Khi giới này sinh vào chỗ của giới kia thì không thể được vì bị ngăn ngại lẫn nhau, cũng giống như cánh tay này làm chướng ngại cánh tay kia, hòn đá này làm chướng ngại hòn đá kia, hoặc cánh tay này làm chướng ngại hòn đá kia và ngược lại.

2. Cảnh giới hữu đối là sự ngăn ngại của các cảnh giới thuộc sắc v.v... đối với các pháp có các loại cảnh này. Các pháp này gồm mười hai giới (là năm căn và bảy tâm giới) và một phần của pháp giới. Luận Thi Thiết viết: Có một loại mắt bị nước ngăn ngại chứ không bị đất khô ngăn ngại, như trường hợp mắt của cá v.v... Có một loại mắt bị đất khô ngăn ngại chứ không bị nước ngăn ngại, như trường hợp mắt của phần lớn mọi người (tức trừ mắt của dân chài). Có loại mắt đều bị cả nước và đất khô ngăn ngại như trường hợp mắt của cá sấu, cua, ếch nhái, dân chài. Có loại mắt không bị nước và đất khô ngăn ngại, tức trừ các trường hợp trên (như mắt của người bị chết trong bào thai). Có loại mắt bị ban đêm ngăn ngại như mắt của loài dơi, loài cú v.v... Có loại mắt bị ban ngày ngăn ngại như mắt của phần lớn mọi người (tức trừ mắt của kẻ trộm). Có loại mắt bị cả ngày lẫn đêm ngăn ngại như mắt chó, chó rừng, ngựa, báo, sói, mèo, chồn v.v... Có loại mắt không bị ngày và đêm ngăn ngại, tức trừ các trường hợp trên.

3. Đối tượng duyên hữu đối là sự ngăn ngại giữa tâm tâm sở và các đối tượng duyên của chúng (sở duyên).

Hỏi: Cảnh giới và đối tượng duyên có gì khác nhau?

Đáp: Nếu pháp này có các tác dụng (như thấy, nghe v.v...) đối với pháp kia thì pháp kia là cảnh giới của pháp này, trong khi đối tượng duyên là các pháp được tâm tâm sở nắm bắt.

Hỏi: Tại sao khi mắt, (tâm) v.v... chuyển động hoặc tác động đến cảnh giới hoặc đối tượng duyên của chúng lại nói là ngăn ngại?

Đáp: Vì chúng không thể chuyển động hoặc tác động đến các cảnh giới hoặc đối tượng duyên khác xa hơn cảnh giới và đối tượng duyên này (cũng giống như thế gian thường nói “vì bị bức tường ngăn ngại nên không thể di chuyển xa hơn”). Hoặc ngăn ngại còn có nghĩa là gặp nhau (hòa hội), tức là sự chuyển động hay tác động của mắt v.v... tụ hội với cảnh giới hoặc đối tượng duyên của chúng.

Nên biết ở đây khi nói chỉ có mười sắc giới thuộc hữu đối vì ngăn ngại lẫn nhau là có ý chỉ cho loại chướng ngại hữu đối.

Có thể dựa vào ý nghĩa trên để biết các pháp còn lại là vô đối.

Hỏi: Một pháp thuộc cảnh giới hữu đối có thể là chướng ngại hữu đối không?

Đáp: Có bốn trường hợp xảy đối với vấn đề này:

1. Bảy tâm giới và một phần pháp giới, tức các pháp tương ưng, chỉ thuộc về cảnh giới hữu đối.

2. Năm cảnh sắc, thanh v.v... chỉ thuộc về chướng ngại hữu đối.

3. Năm căn nhãn, nhĩ v.v... vừa thuộc chướng ngại hữu đối vừa thuộc cảnh giới hữu đối.

4. Một phần pháp giới, tức các pháp bất tương ưng, không thuộc về hữu đối.

Hỏi: Một pháp thuộc cảnh giới hữu đối có thể là đối tượng duyên hữu đối không?

Đáp: Nên trả lời thuận theo phần sau của câu hỏi trên: Các pháp thuộc đối tượng duyên hữu đối cũng thuộc về cảnh giới hữu đối. Tuy nhiên có những pháp thuộc cảnh giới hữu đối lại không thể thuộc về đối tượng duyên hữu đối, như trường hợp của năm căn nhãn, nhĩ v.v...

Đại đức Cưu-ma-la-đa nói: “Khi tâm muốn sinh ở chỗ này nhưng bị pháp khác ngăn ngại khiến cho không thể sinh thì gọi là hữu đối. Trái với trường hợp này thì gọi là vô đối”.

Đây là điều đã được thừa nhận.

Trong mười sắc giới hữu đối được nói ở trên, trừ sắc và thanh ra, tám giới còn lại đều thuộc về vô ký. Vì không thể chỉ định rõ là thiện hay bất thiện nên gọi là vô ký. Có thuyết nói: Vì không thể ghi nhận quả dị thực rõ, nên gọi là vô ký.

Vấn nạn: Nếu vậy pháp vô lậu lẽ ra cũng phải thuộc về vô ký?

Mười giới còn lại thuộc cả ba loại thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Bảy tâm giới nếu tương ưng với các thiện căn như vô tham v.v... thì thuộc thiện, nếu tương ưng với căn bất thiện như tham v.v... thì thuộc bất thiện. Các trường hợp còn lại thuộc về vô ký.

Đối với pháp giới nếu có thể tánh của các thiện căn như vô tham v.v..., có các pháp tương ưng với các thiện căn này, có các pháp khởi từ các thiện căn này và có trạch diệt thì gọi là thiện, nếu có thể tánh của các căn bất thiện như tham v.v..., có các pháp tương ưng với các căn bất thiện này, có các pháp khởi từ các căn bất thiện này thì gọi là bất thiện. Các trường hợp còn lại thuộc về vô ký.

Đối với sắc giới và thanh giới nếu có thân nghiệp hoặc ngữ nghiệp khởi từ loại tâm thiện thì thuộc thiện, nếu khởi từ tâm bất thiện thì thuộc bất thiện. Các trường hợp còn lại thuộc về vô ký.

Hỏi: Trong mười tám giới, những giới nào hệ thuộc Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới?

Tụng đáp: (Âm Hán):

Dục giới hệ thập bát

Sắc giới hệ thập tứ

Trừ hương vị nhị thức

Vô sắc hệ hậu tam.

Dịch nghĩa:

Mười tám thuộc Dục giới

Mười bốn thuộc Sắc giới

Trừ hương, vị hai thức

Ba thứ sau Vô sắc.

(Mười tám giới hệ thuộc Dục giới. Mười bốn giới hệ thuộc Sắc giới. Tức trừ hai cảnh hương vị và hai thức của chúng. Ba giới cuối hệ thuộc Vô sắc giới).

Luận: Hệ có nghĩa là hệ thuộc, tức bị trói buộc. Tất cả mười tám giới đều hệ thuộc Dục giới. Sắc giới chỉ có mười bốn loại, tức trừ hai cảnh hương vị và hai thức của chúng là tị thức và thiệt thức. Hương và vị không có ở Sắc giới vì chúng thuộc về đoạn thực. Phải xả bỏ tham muốn về đoạn thực mới có thể sinh vào sắc giới. Trừ hai thức tị và thiệt vì chúng không có đối tượng duyên.

Vấn nạn: Nếu vậy xúc giới lẽ ra không thể có ở Sắc giới vì cũng thuộc về đoạn thực?

Giải thích: Không phải vậy. Xúc giới ở Sắc giới không có tính chất đoạn thực.

Vấn nạn: Nếu thế thì hương vị cũng thuộc loại như vậy?

Giải thích: Không giống như vậy. Vì hương vị nếu tách khỏi thức ăn thì không có tác dụng gì cả, trong khi xúc lại có các tác dụng riêng là trì giữ sắc căn, y phục, cung điện v.v... Nếu tách rời khỏi sự tham muốn ăn uống thì hương vị trở thành vô dụng, cho nên xúc thì không phải không có.

Có luận sư thuộc Tỳ-bà-sa cho rằng trụ ở Sắc giới, tu tập bốn thiền rốt ráo có thể thấy được sắc pháp, nghe được âm thanh, đồng thời cảm thấy nhẹ nhàng an lạc vì có một loại xúc thù thắng làm tăng tích thân thể. Vì thế biết dù đã nhập vào thiền định nhưng vẫn có ba loại sắc, thanh, xúc ở trên đi kèm theo. Trong khi hương và vị thì khác vì không có ở cõi này.

Vấn nạn của Luận chủ: Nếu không có hương vị ở Sắc giới thì cũng không nên có tị căn và thiệt căn vì chúng không còn tác dụng (và lẽ ra chỉ có mười giới hệ thuộc Sắc giới)?

Giải thích: Không phải như vậy. Hai căn này vẫn có tác dụng là khởi ngôn thuyết và trang nghiêm thân.

Vấn nạn tiếp của Luận chủ: Nếu để trang nghiêm thân và khởi ngôn thuyết thì chỉ cần đến y xứ chứ cần gì đến hai căn này?

Giải thích: Giống như trong trường hợp nếu không có nam căn (cơ quan sinh dục nam) thì sẽ không có y xứ, trường hợp này cũng vậy. Nếu không có tị căn và thiệt căn thì y xứ của chúng cũng không có.

Vấn nạn: Trong trường hợp đầu thì có thể như vậy vì chỉ có y xứ cũng thành vô dụng. Nhưng đối với tị và thiệt thì y xứ vẫn có cho nên dù không có tác dụng của tị căn và thiệt căn cũng vẫn phải có y xứ.

Giải thích: Vẫn có trường hợp sinh ra mà không để làm gì cả vì thế vẫn có căn sinh. Như trong trường hợp hài nhi vì định nghiệp mà phải chết trong bào thai thì mặc dù căn sinh ra đã trở thành vô dụng nhưng không phải là không có nhân.

Hỏi: Căn sinh là do nhân nào?

Đáp: Là loại thẳng nghiệp do sự ưa thích đối với căn (căn ái) phát khởi làm nhân.

(Trình bày của Luận chủ: Nếu đã lìa bỏ sự ưa thích đối với cảnh (cảnh ái) thì đối với căn cũng như vậy (tức cũng phải lìa bỏ sự ưa thích đối với căn). Như vậy nếu đã lìa bỏ tham ái đối với cảnh thì không thể có hai căn ty thiệt, nếu không thì phải thừa nhận nam căn vẫn sinh (ở Sắc giới). Nếu cho nam căn không thể sinh vì quá xấu xí thì trong trường hợp “âm tàng ẩn mật” của Như Lai đâu có gì là xấu xí. Hơn nữa các căn sinh không cần phải có tác dụng mà chỉ cần có lực của nhân thì dù vô dụng cũng vẫn sinh. Đối với Sắc giới, nam căn tuy xấu xí nhưng giả như có nhân thì cũng vẫn sinh. Vì thế nếu không có nam căn thì cũng không nên có hai căn ty và thiệt.

Vấn nạn: Nếu nói như vậy tức trái với kinh. Kinh nói thân sinh ở Sắc giới không bị khiếm khuyết, không bị tổn giảm các căn.

Giải thích: Vì tùy theo các điều kiện ở đó để có các căn thích hợp cho nên kinh nói là không giảm. Như vậy chẳng có gì trái với kinh. Nếu không thừa nhận điều này thì nam căn cũng phải có ở đó.

Như vậy ở Sắc giới không phải không có hai căn ty thiệt mà chỉ không có hương vị vì sự ưa thích đối với sáu căn nương vào nội thân để sinh chứ không nương vào cảnh giới (của sáu căn này). Nhưng sự ưa thích đối với nam căn (nam căn ái) thì lại nương vào loại dâm xúc để sinh mà ở Sắc giới thì không có dâm xúc nên không có nam căn. Vì thế chủ trương ở sắc giới chỉ có mười bốn giới trong số mười tám giới là hợp lý.

Hệ thuộc Vô sắc giới chỉ có ba giới sau cùng là ý giới, pháp giới và ý thức giới.

Vì phải lìa bỏ sự tham muốn các sắc pháp mới có thể sinh vào Vô

sắc giới cho nên ở đó không có mười loại giới thuộc sắc. Và vì không có chỗ dựa (năm căn) và đối tượng duyên (năm cảnh) cho nên cũng không có năm thức mà chỉ có ba loại cuối hệ thuộc Vô sắc giới.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào là hữu lậu và giới nào là vô lậu?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ý pháp ý thức thông
Sở dư duy hữu lậu.*

Dịch nghĩa:

*Chung ý pháp ý thức
Giới khác thuộc hữu lậu.*

(Ý giới, pháp giới, ý thức giới có cả hai loại. Các giới khác chỉ là hữu lậu).

Luận: Ý giới và ý thức giới thuộc về đạo đế nên là giới vô lậu, các trường hợp khác là hữu lậu.

Pháp giới nếu thuộc về đạo đế và vô vi thì thuộc loại vô lậu, nếu không thì thuộc loại hữu lậu.

Mười lăm giới còn lại đều thuộc hữu lậu.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào có tâm và tứ, giới nào không có tâm mà chỉ có tứ, giới nào không có cả tâm lẫn tứ?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ngũ thức duy tâm tứ
Hậu tam, tam dư vô.*

Dịch nghĩa:

*Năm thức có tâm tứ
Ba sau ba khác không.*

(Năm thức luôn luôn có tâm và tứ. Ba giới cuối có cả ba trường hợp. Các giới khác đều không có).

Luận: Năm thức nhãn v.v... luôn luôn tương ứng với tâm và tứ vì các thức này có tính chất thô hiển, và chuyển động hướng về ngoại cảnh. Ở đây khi nói “duy” là hàm ý có tính chất nhất định.

Ba giới cuối là ý, pháp và ý thức vì về căn, cảnh cũng như thức thì chúng đều nằm ở cuối.

Ba giới này đều có cả ba trường hợp:

Ở Dục giới và sơ tinh lự thì ý giới, ý thức giới và một phần pháp giới tương ứng với tâm - ngoại trừ tâm và tứ - tất cả đều có cả tâm lẫn tứ.

Ở tinh lự trung gian thì ba loại giới trên không có tâm mà chỉ có

tứ.

Ở tĩnh lự thứ hai trở lên thượng địa cho đến tầng cuối cùng (Hữu đảnh) thì ba giới trên đều không có cả tâm lẫn tứ. Một phần pháp giới không tương ứng với tâm và tứ. Tĩnh lự trung gian không có tâm, chỉ có tứ. Cũng như vậy. Nghĩa là ở tất cả mọi thời tâm luôn luôn có tứ đi kèm, không có loại tâm thứ hai mà chỉ có loại tương ứng với tứ.

Tuy nhiên tứ ở Dục giới và sơ tĩnh lự không thuộc về ba trường hợp trên: Nó luôn luôn tương ứng với tâm và không bao giờ có tứ đi kèm vì không thể có một loại tứ thứ hai cùng thời.

Vì thế cho nên nói ở các địa có tâm và tứ có tất cả bốn loại pháp:

1. Các pháp tương ứng với tâm, ngoại trừ tâm và tứ, luôn luôn có tâm và tứ đi kèm.
2. Loại tâm không có tâm thì có tứ đi kèm.
3. Các pháp không tương ứng với tâm đều không có tâm và tứ.
4. Loại tứ không có tứ thì có tâm đi kèm.

Mười giới còn lại (sắc giới) đều không có tâm cũng như tứ vì không tương ứng với tâm.

Hỏi: Nếu năm thức trước (ngũ thức thân) luôn luôn có tâm và tứ kèm theo thì làm sao có thể nói là chúng không có phân biệt (vô phân biệt)?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thuyết ngũ vô phân biệt
Do kế đạc tùy niệm
Dĩ ý địa tán tuệ
Ý chư niệm vi thể.*

Dịch nghĩa:

*Năm thức không phân biệt
Do tính toán tùy niệm
Lấy ý địa tán tuệ
Các niệm ý làm thể.*

(Năm thức đều không có phân biệt. Hai loại kế đạc và tùy niệm có tán tuệ và các niệm thuộc ý địa làm thể).

Luận: Theo Tỳ-bà-sa (truyền thuyết) phân biệt có ba loại: Phân biệt tự tánh, phân biệt kế đạc, và phân biệt tùy niệm.

Năm thức trước có loại phân biệt thứ nhất nhưng không có hai loại kia. Đó là lý do tại sao người ta nói chúng không có phân biệt, cũng giống như con ngựa chỉ có một chân đã được gọi là ngựa không chân.

Về vấn đề phân biệt tự tánh được định nghĩa như là tâm sẽ được bàn đến sau trong chương nói về các tâm sở.

Hai loại phân biệt còn lại theo thứ tự có thể tánh là tán tuệ và các niệm thuộc ý địa.

Tán có nghĩa là không tập trung, không thuộc về định. Loại tán tuệ tương ứng với ý thức được gọi là phân biệt kế đặc. (so tính)

Các niệm tương ứng với ý thức, dù thuộc về định hay tán, đều là loại phân biệt tùy niệm.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào có đối tượng duyên, giới nào không có đối tượng duyên, giới nào không chấp thọ, giới nào có chấp thọ?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thất tâm, pháp giới bán
Hữu sở duyên dư vô
Tiền bát giới cập thanh
Vô chấp thọ dư nhị.*

Dịch nghĩa:

*Bảy tâm, phần pháp giới
Sở duyên, giới khác không
Tám giới, đầu và thanh
Không chấp, giới khác hai.*

(Bảy tâm giới và một phần pháp giới có đối tượng duyên. Các giới còn lại đều không

Tám giới đầu và thanh không chấp thọ. Các giới còn lại có cả hai loại).

Luận: Sáu thức, ý giới và các pháp tương ứng với tâm (tâm tương ứng pháp) của một phần pháp giới đều có đối tượng duyên vì luôn luôn nắm bắt cảnh. Mười sắc giới còn lại và các pháp không tương ứng với tâm (tâm bất tương ứng pháp) không có đối tượng duyên (vì không nắm bắt cảnh).

Trong mười tám giới, có chín giới không chấp thọ là bảy tâm giới, toàn bộ pháp giới, và thanh giới.

Chín giới còn lại thuộc về hai loại, có khi chấp thọ và có khi không chấp thọ: Năm căn nhãn v.v... ở hiện tại có chấp thọ, nếu ở quá khứ và vị lai thì không chấp thọ. Bốn cảnh sắc, hương, vị, xúc ở hiện tại và không rời căn thuộc loại có chấp thọ. Nếu trụ ở hiện tại mà không phải là một phần của căn, hoặc ở quá khứ và vị lai đều không có chấp thọ, như ở trong thân thì ngoài các loại có kết hợp với căn ra, tất cả các

loại còn lại như tóc, lông, móng, răng, phân, nước tiểu, nước mắt, nước mũi, nước miếng, máu v.v... và các thứ ngoài thân như sắc hương vị xúc thuộc địa, thủy, hỏa v.v... cho dù là ở hiện tại vẫn không thuộc loại có chấp thọ.

Hỏi: Hữu chấp thọ có ý nghĩa gì?

Đáp: Hữu chấp thọ là khi tâm và tâm sở cùng chấp trì và thấu giữ làm y xứ. Sắc căn - tức là các sắc pháp tạo thành năm căn nhãn v.v... - và loại sắc không thể tách rời các sắc căn này đều được tâm tâm sở thấu giữ và nạp thọ vì dù là làm tăng ích hay tổn giảm thì vẫn có một tác dụng hỗ tương giữa tâm tâm sở và các loại sắc pháp này. Loại sắc mà Đối pháp gọi là “được chấp thọ này”, thế gian còn gọi là giác xúc vì khi duyên với các pháp được tiếp xúc thì cảm nhận được lạc, khổ v.v... Trái với trường hợp trên gọi là không chấp thọ.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào thuộc đại chủng, giới nào thuộc sắc được tạo, giới nào tích tập, giới nào không tích tập?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Xúc giới trung hữu nhị
Dư cửu sắc sở tạo
Pháp nhất phần diệc nhiên
Thập sắc khả tích tập.*

Dịch nghĩa:

*Xúc giới có hai loại
Chín giới khác tạo sắc
Một phần pháp cũng thế
Mười giới hay tích tập.*

(Xúc giới có cả hai loại. Chín giới còn lại là sắc được tạo, một phần pháp giới cũng như vậy. Mười sắc giới có thể tích tập).

Luận: Xúc giới có cả hai loại: đại chủng và sắc được tạo. Đại chủng là bốn loại cứng, ướt v.v... Sắc được tạo là bảy loại là trơn, nhám v.v... dựa vào đại chủng mà được sinh nên gọi là “sở tạo” (sắc được tạo).

Chín sắc giới chỉ là sắc được tạo, tức năm sắc căn và bốn cảnh sắc, thanh v.v...

Một phần pháp giới là vô biểu sắc cũng thuộc loại sắc được tạo.

Bảy tâm giới và một phần pháp giới, tức loại trừ vô biểu sắc, đều không phải là đại chủng hay sắc được tạo.

Tôn giả Giác Thiên nói tất cả mười sắc xứ, tức năm căn và năm cảnh, đều là đại chủng.

Nói như vậy không đúng. Khế kinh chỉ nói bốn tính chất cứng, ướt v.v... là đại chủng. Bốn đại chủng này chỉ thuộc về xúc. Nhãn căn không thể nhận biết được các tính chất cứng, ướt v.v... và thân căn cũng không thể nhận biết được màu sắc, âm thanh v.v... Vì thế chủ trương trên không hợp lý.

Khế kinh lại nói: “Các Bí-sô nên biết nhãn là loại sắc tịnh do các đại chủng tạo thành ở nội xứ và là loại sắc vô kiến hữu đối, cho đến thân xứ cũng như vậy. Các Bí-sô nên biết sắc (màu và hình dạng) là loại sắc do các đại chủng tạo thành ở ngoại xứ và thuộc loại hữu kiến hữu đối. Thanh là loại sắc do đại chủng tạo thành ở ngoại xứ và thuộc loại vô kiến hữu đối. Hương xứ và vị xứ cũng giống như vậy. Xúc là bốn đại chủng và cũng là loại do bốn đại chủng tạo thành thuộc ngoại xứ và là loại vô kiến hữu đối”. Như vậy trong kinh chỉ nói xúc xứ thấu giữ bốn đại chủng. Điều này cho thấy rõ các sắc xứ khác không phải là đại chủng.

Hỏi: Nếu vậy tại sao Khế kinh nói bên trong con người đều thuộc tánh cứng, loại cứng v.v... ?

Đáp: Ở đây ý kinh muốn nói nhục đoàn (con người) không thể tách rời khỏi nhãn căn, chứ không phải nhục đoàn là một căn riêng.

Chất vấn: Nhưng kinh Nhập Thai lại nói con người thuộc về sáu giới (là các đại chủng địa, thủy, hỏa, phong, không và thức). Như vậy ở vào thời kỳ phôi thai, thân là đại chủng chứ không phải sắc được tạo.

Đáp: Không phải như vậy. Vì khi nói “con người thuộc về sáu giới”, kinh này có ý mô tả bản chất của con người (bản sự) chứ không nhằm đưa ra một định nghĩa rõ ràng. Kinh này lại nói con người là sáu y xứ của các tâm pháp được gọi là xúc (xúc xứ) tức có ý chỉ cho sáu căn. Hơn nữa, nếu cứ bám theo nghĩa hẹp của câu nói trên thì không thể có các tâm sở vì các tâm sở không thuộc về thức giới, thức giới chỉ là tâm.

Chất vấn: Nhưng người ta có thể cho tâm sở chính là tâm và như vậy vẫn thuộc về thức giới?

Đáp: Không thể như vậy được. Vì kinh có nói thọ và tưởng là các tâm sở chỗ dựa chỉ ở tâm, điều này có nghĩa là các pháp tương ứng với tâm đều lấy tâm làm chỗ dựa. Và kinh còn nói đến các loại tâm có tham, sân v.v... như vậy biết tham, vốn là một tâm sở, không thể là tâm.

Như vậy trên đây khi nói “các giới khác nhau: có loại là đại chủng, có loại là sắc được tạo” là rất hợp lý.

Trong mười tám giới có mười sắc giới là năm căn, năm cảnh có

khả năng tích tập vì chúng là các tập hợp của cực vi. Như vậy tám giới còn lại không có khả năng tích tập vì không phải là tập hợp các cực vi.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào có thể chặt, giới nào bị chặt, giới nào có thể đốt, giới nào bị đốt, giới nào có thể cân, giới nào được cân?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Vị duy ngoại tứ giới
Năng chước cập sở chước
Diệc sở thiếu năng xứng
Năng thiêu sở xứng tránh.*

Dịch nghĩa:

*Chỉ bốn giới bên ngoài
Năng chặt và bị chặt
Bị đốt có thể đốt
Chưa rõ thiêu, bị thiêu.*

(Chỉ có bốn giới ở ngoài là “có thể chặt” và “được chặt”. Cũng là “được đốt” và “có thể cân”. Về “có thể đốt” và “được cân” vẫn còn tranh luận).

Luận: Sắc, hương, vị, xúc có thể chặt khi được gọi tên là cái rìu v.v... và có thể bị chặt khi có tên là củi v.v...

Hỏi: Pháp có tên là “chặt” này là pháp gì?

Đáp: Sự liên tục sinh khởi của các sắc tụ như củi v.v... trong một chuỗi dài không bị gián đoạn, khi bị búa rìu chia cắt thành hai đoạn, thì vẫn tiếp tục sinh khởi. Trường hợp này được gọi là “có thể chặt”. Nhưng các sắc căn của thân thì không được gọi là “bị chặt” vì không thể chặt đứt thành hai phần để tiếp tục sinh khởi. Thân căn v.v... không thể trở thành hai phần vì khi một phần đã rời thân thì nhất định không có căn. Hơn nữa thân căn v.v... cũng không được gọi là “chặt” vì rất tịnh diệu, giống như ánh sáng của châu báu.

Giống như trường hợp “có thể chặt” và “bị chặt” đều thuộc về bốn giới ở ngoài, trường hợp “bị đốt” và “có thể cân” cũng như vậy. Tức chỉ có bốn giới ở ngoài mới được gọi là “bị đốt” và “có thể cân”. Các sắc căn của thân v.v... cũng không thể “bị đốt” và “có thể cân” vì vốn tịnh diệu giống như ánh sáng của châu báu. Thanh giới cũng không thể vì không tương tục.

Về trường hợp “có thể đốt” và “được cân” thì có nhiều tranh luận khác nhau. Có thuyết cho rằng các giới thuộc về “có thể đốt” và “được cân” cũng như trên, tức là bốn giới ở ngoài. Có thuyết lại cho rằng chỉ

có hỏa giới được gọi là “có thể đốt”, và chỉ có nặng mới được gọi là “được cân”.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào do dị thực sinh, giới nào được trưởng dưỡng, giới nào thuộc đẳng lưu, giới nào là thực, giới nào thuộc sát-na?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Nội ngũ hữu thực dưỡng
Thanh vô dị thực sanh
Bát vô ngại đẳng lưu
Diệc dị thực sanh tánh
Dư tam thật duy pháp
Sát-na duy hậu tam.*

Dịch nghĩa:

*Năm giới trong thực, trưởng
Thanh không dị thực sinh
Tám vô ngại (thuộc) đẳng lưu
Cũng dị thực sinh tánh
Pháp khác, chỉ pháp giới
Sát-na, ba giới cuối.*

(Năm giới ở trong thuộc dị thực và trưởng dưỡng. Thanh không phải dị thực sinh. Tám pháp vô ngại thuộc đẳng lưu. Và cũng là dị thực. Các pháp còn lại có cả ba loại. Về thật, chỉ có pháp giới. Về sát-na chỉ có ba giới cuối).

Luận: Năm giới ở trong là nhân v.v... do dị thực sinh và được trưởng dưỡng. Không phải là đẳng lưu vì ngoài dị thực sinh và trưởng dưỡng ra không có tính chất riêng biệt nào khác.

Dị thực sinh có nghĩa là do nhân dị thực sinh khởi, cũng giống như khi nói “xe bò” là hàm ý “xe được kéo do con bò”, tức đã bỏ bớt các chữ ở giữa để gọi tên như vậy.

Hoặc nghiệp từ khi mới tạo cho đến khi thành quả phải chuyển biến mới chín cho nên nói là dị thực, quả sinh từ sự chuyển biến này được gọi là dị thực sinh. Quả đạt được có loại khác với nhân nên có tên là dị thực.

Hoặc nói dị thực sinh là đã dựa vào nhân để giả lập tên gọi của quả, cũng giống như trường hợp dựa vào quả để giả lập tên gọi của nhân. Kinh từng nói “sáu xúc xứ chính là nghiệp đã tạo từ trước”.

Sở trưởng dưỡng là được các thắng duyên như ẩm thực, vật dụng, ngủ nghỉ, thiên định làm tăng ích.

Có thuyết cho rằng phạm hạnh cũng có khả năng trưởng dưỡng, nhưng thật ra phạm hạnh chỉ không làm tổn hại chứ không có tăng ích.

Sự tương tục của trưởng dưỡng có thể giữ gìn sự tương tục của dị thực, giống như thành quách bảo vệ nội thành.

Thanh là đẳng lưu, trưởng dưỡng nhưng không phải là dị thực sinh vì nó chuyển động tùy thuộc vào dục.

Vấn nạn: Nếu vậy lẽ ra Luận Thi Thiết không nên nói vì khéo léo tu tập xa lìa ngôn ngữ thô ác nên chiêu cảm được phạm âm của bậc Đại sĩ.

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Có thuyết cho thanh là giai đoạn thứ ba trong ba giai đoạn: Thứ nhất là nghiệp, thứ hai là các đại chủng sinh từ nghiệp, tức là dị thực của loại nghiệp này và thứ ba là duyên kích động phát ra thanh, sinh từ các đại chủng này.

Có thuyết lại cho thanh thuộc giai đoạn cuối cùng trong năm giai đoạn: Thứ nhất là nghiệp, thứ hai là các đại chủng dị thực, thứ ba là các đại chủng trưởng dưỡng, thứ tư là các đại chủng đẳng lưu, và thứ năm là thanh.

Như vậy thanh không phải là dị thực vì không sinh trực tiếp từ nghiệp.

Vấn nạn: Nếu vậy thân thọ cũng sinh từ các đại chủng do nghiệp sinh khởi lẽ ra không thể gọi là dị thực được. Và nếu thân thọ cũng giống thanh tức trái với luận Chánh lý.

Giải thích: Không phải như vậy. Thọ không được kích động phát ra sự mong muốn cảm thọ, trong khi thanh lại được kích động phát ra sự muốn nói. Nếu đã do sự tham muốn kích phát thì không thể là dị thực được.

Tám giới thuộc loại không ngại (vô ngại pháp), tức bảy tâm giới và pháp giới, vừa là đẳng lưu vừa là dị thực. Là đẳng lưu khi sinh từ nhân đồng loại và nhân biến hành nhân, là dị thực khi sinh từ nhân dị thực. Các pháp vô ngại không phải là trưởng dưỡng vì các giới không thuộc sắc không có sự tích tập.

Các pháp còn lại (Dư) là bốn cảnh sắc, hương, vị và xúc đều có cả ba loại dị thực, trưởng dưỡng và đẳng lưu.

Chỉ một giới duy nhất có tính chất “thật” là pháp giới: Pháp vô vi vì thường hằng nên nói là “thật”. Pháp vô vi lại thuộc về pháp giới cho nên pháp giới là giới độc nhất có tính chất thật.

Ý giới, pháp giới và ý thức giới được gọi là ba giới cuối cùng (hậu tam) vì được nói đến sau cùng trong mười tám giới. Chỉ có ba giới này

thuộc loại sát-na. Trong các pháp thuộc về sát-na có tên là khổ pháp trí nhãn - tức là sát-na khởi đầu vô lậu của con đường kiến đế - thì ba giới trên không sinh khởi từ nhân đồng loại tức không phải đẳng lưu giống như trong dòng tương tục tạo thành pháp hữu vi, không có một pháp vô lậu nào xuất hiện để làm nhân đồng loại cho quả là khổ pháp trí nhãn. Đây là lý do tại sao ba giới này được gọi là sát-na vì trong một sát-na, chúng không phát sinh từ một loại nhân như thế.

Trong các pháp nói trên thì tâm có loại nhãn này tương ứng là ý giới và ý thức giới, và các pháp cùng khởi với tâm này là pháp giới (gồm luật nghi vô lậu, thọ, tưởng, tư và các tâm sở khác, đắc và các tướng sinh trụ dị diệt).

Trên đây đã nói về các loại dị thực v.v..., vấn đề tiếp theo cần tìm hiểu là: Nếu đạt được sự thành tựu nhãn giới mà trước đây không thành tựu thì có thể thành tựu luôn nhãn thức không? Và nếu đạt được sự thành tựu nhãn thức mà trước đây không thành tựu thì có thể thành tựu luôn nhãn giới không?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Nhãn dĩ nhãn thức giới
Độc câu đắc phi đẳng.*

Dịch nghĩa:

*Giới nhãn và nhãn thức
Được một loại, hai loại.*

(Về hai giới nhãn căn và nhãn thức có thể đắc một loại, hai loại, không có loại nào cả v.v...).

Luận: Trường hợp chỉ được thành tựu nhãn giới mà không thành tựu được nhãn thức: 1. Sinh ở Dục giới và dần dần đạt được nhãn căn (vì trước khi nhãn căn xuất hiện thì đã thành tựu nhãn thức quá khứ và vị lai); 2. Chết ở Vô sắc giới và sinh vào các tầng thiên thứ hai, thứ ba và thứ tư (vì cho dù có nhãn căn nhưng nhãn thức vẫn không có ở tầng thiên định này.)

Trường hợp chỉ được thành tựu nhãn thức mà không thành tựu được nhãn giới: 1. Sinh vào cõi trời thuộc ba tầng thiên ở trên có thể hiện khởi loại nhãn thức thuộc sơ thiên nhưng không được thành tựu nhãn căn đã có trước đó; 2. Thoái đọa từ một trong ba tầng thiên ở trên và sinh vào các địa thấp hơn.

Trường hợp được thành tựu cả hai giới: thoái đọa từ Vô sắc giới và sinh trở lại Dục giới hoặc tầng thiên thứ nhất (Phạm thế).

Trường hợp không được thành tựu giới nào cả là loại trừ ba trường

hợp trên.

Chữ “đẳng” (vân vân) ở trên là hàm ý: Nếu thành tựu nhãn giới thì có thể thành tựu luôn nhãn thức không?

Có thể trả lời qua bốn trường hợp: 1. Sinh ở các tầng thiền thứ hai, thứ ba và thứ tư thì nhãn thức không khởi; 2. Sinh ở Dục giới (chứng tỏ có thành tựu nhãn thức, tức loại nhãn thức đạt được ở giai đoạn trung hữu) nhưng chưa đạt được, hoặc đạt được vì đã mất nhãn căn; 3. Sinh ở Dục giới, đã được nhãn căn và chưa mất, sinh ở tầng thiền thứ nhất (Phạm thế), sinh ở một trong ba tầng thiền ở trên và hiện khởi loại nhãn thức thuộc tầng thiền thứ nhất: cả ba loại này đều thành tựu căn và thức; 4. Sinh Vô sắc giới đều không thành tựu nhãn căn cũng như nhãn thức.

Sự đạt được và thành tựu được đối với nhãn giới và sắc giới, nhãn thức giới và sắc giới, nhĩ giới và thanh giới v.v... nên được tìm hiểu tùy theo các điều kiện thích hợp của từng trường hợp. Vì để bao hàm ý nghĩa những gì chưa được nói ra cho nên tụng văn mới nói chung là “đẳng”.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào thuộc bên trong, giới nào thuộc bên ngoài?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Nội thập nhị nhãn đẳng
Sắc đẳng lục vi ngoại.*

Dịch nghĩa:

*Trong mười hai giới nhãn v.v
Ngoài là sáu giới sắc v.v...*

(Bên trong là mười hai giới nhãn v.v... Sáu giới sắc v.v... là bên ngoài).

Luận: Mười hai giới gồm sáu căn và sáu thức được gọi là bên trong, bên ngoài là sáu cảnh sắc, thanh v.v... còn lại. Nơi nương tựa của ngã là bên trong, những gì còn lại của ngã là bên ngoài.

Hỏi: Thể của ngã vốn không, làm thế nào có thể nói là giới này bên trong giới kia bên ngoài được?

Đáp: Vì tâm thường được chấp là ngã cho nên mới giả gọi tâm là ngã. Như Khế kinh nói: “Vì khéo điều phục ngã nên trí giả được sinh thiên”. Đức Thế Tôn cũng đã nhiều lần nói đến sự điều phục tâm: “Nên khéo điều phục tâm. Tâm được điều phục sẽ mang đến an lạc”. Vì thế đã dựa vào tâm để giả gọi là ngã. Các căn và thức rất gần với tâm nên đã gọi tâm là ngã, và chúng còn là chỗ dựa của tâm nên mới nói là bên trong; trong khi sắc và các đối tượng duyên khác của thức vì không gần

với tâm nên được gọi là bên ngoài.

Hỏi: Nếu vậy, sáu thức không nên được gọi là bên trong vì chúng chỉ có thể làm chỗ dựa cho tâm sau khi đã diệt và lúc đó mới có các tính chất của ý giới hoặc ý căn?

Đáp: Khi các thức diệt và trở thành chỗ dựa (ý giới) của tâm thì cũng chính các thức này làm chỗ dựa chứ không phải pháp nào khác. Như vậy trước khi trở thành chỗ dựa, các thức này vốn không xa lạ với các tính chất của chỗ dựa. Vì thế các thức vẫn được gọi là bên trong dựa vào tính chất chỗ dựa ở vị lai của chúng. Nếu không phải như vậy thì ý giới chỉ có ở quá khứ và sáu thức chỉ có ở hiện tại và vị lai. Và như vậy sẽ trái với tông chỉ của tự tông vốn đã thừa nhận mười tám giới đều thông cả ba đời. Hơn nữa nếu các thức ở hiện tại và vị lai không có các tính chất của ý giới thì ý giới quá khứ cũng không nên được lập thành vì một pháp không thể thay đổi các tính chất của mình trong ba đời.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào thuộc đồng phần, giới nào thuộc bỉ đồng phần?

Tụng đáp: (Âm Hán):

Pháp đồng phần dư nhị

Tác bất tác tự nghiệp.

Dịch nghĩa:

Pháp đồng phần, hai khác

Tùy nghiệp tạo, không tạo.

(Pháp giới là đồng phần, các pháp khác có cả hai loại, điều này tùy thuộc có tạo tác hay không tạo tác riêng).

Luận: Chỉ có pháp giới được gọi là đồng phần. Nếu một cảnh nhất định làm đối tượng duyên cho một thức và thức này đối với cảnh là pháp đã sinh, đang sinh hoặc sẽ sinh thì cảnh nơi đối tượng duyên này được gọi là đồng phần. Không có một pháp nào mà đối với nó lại không có một ý thức vô biên đã sinh, đang sinh và sẽ sinh. Vì các Thánh giả đã quyết định khởi tâm quán sát tất cả các pháp đều là vô ngã và tâm này đã có tất cả các pháp - ngoại trừ tự thể và các pháp cùng khởi - làm đối tượng duyên. Tuy nhiên tâm này và các pháp câu khởi lại làm cảnh của đối tượng duyên cho một tâm khác ở sát-na tiếp theo. Tâm thuộc sát-na tiếp theo này duyên toàn bộ các pháp mà không bỏ sót bất cứ loại pháp nào cả. Như vậy tất cả các pháp đều được bao gồm trong cảnh của đối tượng duyên của hai sát-na tâm và pháp giới mới được gọi là luôn luôn đồng phần.

Mười bảy giới còn lại đều có cả hai loại đồng phần và bỉ đồng

phần.

Hỏi: Tại sao gọi là đồng phần, bỉ đồng phần?

Đáp: Được gọi là đồng phần khi có tạo tác riêng, và bỉ đồng phần khi không có tạo tác riêng. Có nghĩa là nếu nhãn giới đã thấy sắc, đang thấy sắc và sẽ thấy sắc thì được gọi là đồng phần. Đối với các giới khác cho đến ý giới cũng như vậy, tức mỗi giới đều có đối tượng duyên và tạo tác riêng nên đều được gọi là đồng phần.

Các luận sư Tỳ-bà-sa ở nước Ca-thấp-di-la nói nhãn giới chỉ làm bỉ đồng phần trong bốn trường hợp: 1. Nhãn giới đã diệt nên không thấy sắc; 2. Nhãn giới đang diệt nên không thấy sắc; 3. Nhãn giới sẽ diệt nên không thấy sắc; 4. Nhãn giới không sinh nên không thấy sắc.

Theo các luận sư Tây phương (Ấn Độ), loại nhãn giới không sinh có hai loại: 1. Có thức đi kèm, và; 2. Không có thức đi kèm. Đối với các giới nhĩ, tị, thiệt, thân cũng như vậy. Ý giới chỉ làm bỉ đồng phần khi không sinh vì khi sinh thì ý giới luôn luôn có cảnh của đối tượng duyên.

Sắc giới nếu đã được, đang được và sẽ được nhãn nhìn thấy thì gọi là sắc đồng phần, nếu không được nhìn thấy vì nhãn thức đã diệt, đang diệt, sẽ diệt hoặc không sinh thì sắc giới được gọi là bỉ đồng phần. Cho đến các giới thanh, hương, vị, xúc cũng như vậy, tức mỗi cảnh của đối tượng duyên này khi đối với căn của mình đều có tác dụng riêng.

Nên biết về hai loại đồng phần và bỉ đồng phần, nếu nhãn giới đã là đồng phần đối với một người thì đối với tất cả những người khác nó cũng là đồng phần, và nếu đã là bỉ đồng phần đối với một người thì đối với tất cả những người khác nó cũng là bỉ đồng phần. Đối với các giới nhĩ, tị, thiệt, thân và ý cũng như vậy.

Nhưng sắc giới thì lại khác. Đối với người nhìn thấy nó thì nó là đồng phần, nhưng đối với người không thấy nó thì nó là bỉ đồng phần. Vì sắc giới có điểm đặc biệt là nếu một người nhìn thấy thì nhiều người khác cũng có thể nhìn thấy, như mặt trăng, một vũ khúc, một cuộc đấu v.v..., trong khi nhãn giới thì khác. Không có trường hợp hai người cùng nhìn qua một nhãn căn. Như vậy, nhãn giới không có tính chất chung (bất cộng) và phải tùy thuộc vào người nhìn để có tính chất đồng phần hay bỉ đồng phần. Trái lại, sắc giới có tính chất chung và có thể gọi nó là đồng phần hay bỉ đồng phần tùy theo người nhìn. Nó là đồng phần đối với những người nhìn thấy nó, và là bỉ đồng phần đối với những người không nhìn thấy nó. Đối với thanh giới, hương giới, vị giới, xúc giới cũng giống như vậy.

Vấn nạn: Đối với thanh giới thì có thể nói là giống như sắc giới, nhưng đối với ba giới hương, vị và xúc thì phải đợi khi đến được căn mới có sự nhận biết và khi được người này nhận biết thì người khác lại không thể nhận biết. Vì không có tính chất chung cho nên chỉ có thể xếp ba giới này vào loại nhãn giới v.v... chứ không nên là giống như sắc v.v...

Giải thích: Nói như vậy cũng có lý tuy nhiên ba giới này vẫn có tính chất chung vì chúng vẫn có thể sinh khởi tị thức v.v... đối với người này cũng như những người khác trong lúc nhãn giới thì không thể như vậy. Vì thế vẫn xếp chúng vào loại sắc, thanh.

Về sáu thức, chúng có thể là đồng phần hoặc bỉ đồng phần tùy theo có sinh hay không sinh, cũng giống như ý giới.

Hỏi: Tại sao lại gọi là đồng phần, bỉ đồng phần?

Đáp: Phần có nghĩa là tác dụng hỗ tương giữa căn, cảnh và thức: căn là chỗ dựa của thức, cảnh là đối tượng duyên của thức, và thức thì nương vào căn (chủ thể nương dựa), hoặc còn có nghĩa là có tác dụng hay hoạt động riêng: tác dụng của căn là nhìn v.v..., tác dụng của cảnh là làm đối tượng duyên của thức, và tác dụng của thức là nhận biết, hoặc còn có nghĩa là cùng có sự tiếp xúc, tức là sự tiếp xúc giữa nhãn, sắc và nhãn thức. Như vậy các pháp được gọi là đồng phần vì chúng có loại phần này, tức căn cảnh và thức đều có tác dụng riêng, đều có tác dụng hỗ tương, và đều tiếp xúc với nhau.

Các pháp không phải là đồng phần tuy nhiên lại cùng loại với đồng phần thì được gọi là bỉ đồng phần, tức “cùng loại với pháp kia”, hoặc “cùng loại với đồng phần (đồng phần đồng phần)”.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào thuộc kiến đoạn, tức được đoạn trừ do sự nhìn thấy các sự thật (kiến đế), hay còn gọi là con đường của sự nhìn thấy (kiến đạo), hay sự nhìn thấy (kiến)? Giới nào thuộc tu đoạn, tức được đoạn trừ vì sự thiền định hoặc quán sát liên tục về các sự thật (tu đế), hay còn gọi là con đường của sự thiền định (tu đạo), hay sự thiền định (tu)? Giới nào không được đoạn trừ hoặc không thể đoạn trừ?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thập ngũ duy Tu đoạn
Hậu tam giới thông tam
Bất nhiễm phi lục sinh
Sắc định phi Kiến đoạn.*

Dịch nghĩa:

*Tu đoạn mười lăm giới
Ba giới cuối thông ba
Không nhiễm, chẳng ý sinh
Sắc không thuộc kiến đoạn.*

(Mười lăm giới thuộc tu đoạn).

Ba giới cuối cùng thuộc cả ba loại, là bất nhiễm, không sinh từ thức thứ sáu, và là sắc cho nên không thuộc kiến đoạn).

Luận: Có mười lăm giới thuộc tu đoạn là mười sắc giới và năm thức giới.

Ba giới sau cùng là ý, pháp và ý thức thì mỗi giới đều có cả ba loại:

1. Thuộc kiến đoạn là tám mươi tám tùy miên, các pháp câu khởi (gồm các pháp tương ứng hoặc bất tương ứng), các pháp đắc (của các pháp tùy miên và câu khởi ở trên), và các pháp tùy hành (của các pháp đắc nói trên).

2. Thuộc tu đoạn là các pháp hữu lậu khác, gồm (a) mười tùy miên và các pháp câu khởi, đắc v.v..., (b) các hành hữu lậu thiện, và vô phú vô ký, (c) vô biểu sắc cùng với các pháp tùy hành.

3. Không thuộc kiến đoạn hoặc tu đoạn là các pháp vô lậu (gồm các pháp vô vi và các pháp thuộc một phần của Đạo).

Vấn nạn của Kinh bộ: Vẫn còn hai pháp thuộc kiến đoạn là tính chất dị sinh và thân ngữ nghiệp chiêu cảm cõi ác. Tánh dị sinh vốn là pháp vô phú vô ký và thân ngữ nghiệp vốn là sắc nhưng lại được xếp vào loại tu đoạn, hơn nữa tính chất dị sinh và các nghiệp chiêu cảm cõi ác đều đi ngược lại kiến đạo vì thế theo chúng tôi chúng phải thuộc về kiến đoạn.

Giải thích của Luận chủ: Mặc dù có các tính chất như thế nhưng không thuộc về kiến đoạn vì chúng là pháp bất nhiễm và không phải là loại sắc do đệ lục thức sinh. Tánh dị sinh thuộc loại vô ký bất nhiễm ô và vẫn có thể tìm thấy ở những người đã lìa dục và đoạn thiện căn. Nếu tánh dị sinh thuộc về kiến đoạn lẽ ra chúng phải được tìm thấy ở giai đoạn của khổ pháp nhẫn (tức ở giai đoạn đầu tiên của kiến đạo). Ở đây nói “lục sinh” là chỉ cho sự sinh khởi từ ý xứ, nếu không sinh khởi từ ý xứ thì gọi là “phi lục sinh”, tức hàm ý chỉ sinh từ năm căn nhãn v.v... Nói “sắc” là chỉ cho tất cả các thân ngữ nghiệp. Từ các tính chất trên cho đến loại sắc này, tất cả đều không thuộc về kiến đoạn vì không phải phát khởi do mê mờ lý bốn đế.

Hỏi: Trong mười tám giới, giới nào là kiến, giới nào không phải

là kiến (phi kiến)?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Nhãn pháp giới nhất phần
Bát chủng thuyết danh kiến
Ngũ thức câu sanh tuệ
Phi Kiến sắc đồng phần
Phi bỉ năng y thức
Truyền thuyết bất năng quán
Bỉ chướng chư sắc cố.*

Dịch nghĩa:

*Nhãn, một phần pháp giới
Gồm tám loại gọi “kiến”
Năm thức cùng sinh tuệ
Chẳng phải kiến quyết định
Nhãn thấy sắc đồng phần
Chẳng phải kia nương thức
Tương truyền không năng quán
Kia chướng ngại các sắc.*

(Nhãn giới, và một phần pháp giới bao gồm tám loại được gọi là kiến. Tuệ cùng sinh với năm thức thân không phải là kiến vì không quyết đoán được. Chính nhãn căn thấy được sắc đồng phần chứ không phải nhãn thức là chủ thể nương dựa. vì tương truyền nhãn thức không thể thấy các sắc bị ngăn ngại).

Luận: Thuộc về kiến là toàn bộ nhãn giới và tám phần của pháp giới. Các pháp còn lại đều không phải kiến (phi kiến).

Hỏi: Tám phần của pháp giới là gì?

Đáp: Đó là năm loại kiến nhiễm ô như hữu thân kiến v.v..., chánh kiến của thế gian, chánh kiến của bậc Hữu học, và chánh kiến của bậc Vô học. Tám pháp này, vốn là một phần của pháp giới, đều thuộc về kiến. Các pháp còn lại đều thuộc về phi kiến.

Năm loại thân kiến v.v... sẽ được bàn đến ở phẩm Tùy miên. Chánh kiến thế gian là loại tuệ hữu lậu thiện tương ứng với ý thức. Chánh kiến hữu học là loại kiến vô lậu thuộc về các Thánh giả không phải là A-la-hán. Chánh kiến vô học là loại kiến vô lậu thuộc về A-la-hán. Giống như các sự vật được nhìn thấy vào ban ngày hoặc ban đêm, lúc trời có mây hoặc không mây mà có sáng tối khác nhau, thì các pháp được nhìn thấy vì các loại kiến nhiễm ô hay không nhiễm ô của thế gian, loại kiến của bậc hữu học, hay loại kiến của bậc vô học cũng có

sự rõ ràng hay mê mờ giống như vậy.

Hỏi: Tại sao chánh kiến thế gian chỉ là loại tuệ tương ứng với ý thức?

Đáp: Vì loại tuệ cùng sinh với năm thức thân không có khả năng quyết đoán được. Phải có sự thẩm lự trước khi quyết đoán được thì mới được gọi là kiến. Loại tuệ cùng sinh với năm thức trước không có khả năng này, không thể phân tích biện biệt vì thế không phải là kiến. Như vậy có thể căn cứ vào điều này để hiểu được những trường hợp không phải là kiến của các loại tuệ nhiệm hoặc vô nhiệm và các loại pháp khác.

Hỏi: Nếu nói như vậy thì nhãn căn vốn không có khả năng quyết đoán được tại sao được gọi là kiến?

Đáp: Vì có khả năng quán chiếu rõ ràng các sắc nên vẫn gọi là kiến.

Vấn nạn của các luận sư chủ trương thức kiến: Nếu nhãn căn có thể thấy được thì các căn khác khi có thức vận hành lẽ ra cũng có thể thấy được.

Giải thích: Không phải tất cả các loại nhãn căn đều có thể thấy được.

Vấn nạn tiếp: Như vậy thì loại nhãn căn nào thấy?

Giải thích: Loại nhãn đồng phần khi phối hợp được với thức thì mới có khả năng thấy.

Vấn nạn tiếp: Nếu vậy thì đó là cái thấy của thức là chủ thể nương dựa chứ không phải chỗ dựa của nhãn căn.

Giải thích: Không phải vậy. Nhãn thức nhất định không thể thấy.

Hỏi: Vì sao?

Đáp: Theo Tỳ-bà-sa (truyền thuyết) nhãn thức không thể quán sát các sắc bị chướng ngại. Có thể nhận thấy rất rõ đối với các sắc nhưng nếu bị bức tường ngăn che thì nhãn thức không thể nào thấy được. Nếu cho rằng do nhãn thức thấy thì nhãn thức vốn thuộc vô đối lẽ ra trong trường hợp này nhãn thức phải thấy được các sắc nằm sau bức tường.

Giải thích của chủ trương Thức kiến: Trong trường hợp này nhãn thức không thể sinh đối với các sắc bị ngăn che. Và nếu đã không sinh thì làm sao có thể thấy được.

Phần trình bày của Tỳ-bà-sa: Tại sao nhãn thức không thể sinh đối với các sắc này? Nếu thừa nhận cái thấy là do nhãn căn thì nhãn căn vốn thuộc loại hữu đối cho nên không có công năng nhìn thấy các sắc bị ngăn che, trong lúc đó thì thức cùng với căn (đối tượng nương dựa)

lại cùng vận hành đến với một cảnh cho nên có thể biết rõ đối với các sắc nói trên nhãn thức cũng không sinh khởi. Nếu các ông thừa nhận cái thấy là do nhãn thức thì vì sao nhãn thức không khởi?

Trả lời của Luận chủ dựa vào chủ trương Thức kiến: Có phải các ông cho nhãn căn thấy cảnh là nhờ kết hợp được với cảnh cũng giống như cách mà thân căn cảm nhận được xúc? Nếu chấp như vậy thì nhãn căn vốn thuộc hữu đối cho nên đúng là không thể thấy được các sắc bị ngăn ngại. Tuy nhiên các ông lại cho rằng nhãn căn có thể nhìn thấy từ xa và như vậy các ông không có quyền nói vì thuộc hữu đối nên nhãn căn không thể nhìn thấy các sắc bị ngăn ngại. Hơn nữa người ta vẫn có thể nhìn thấy các sắc bị ngăn ngại do pha lê, mây, thủy tinh và nước. Các ông sẽ giải thích như thế nào về những trường hợp này? Vì thế phải nói chính nhãn thức nhìn thấy, nhãn thức sinh khởi đối với các sắc bị ngăn ngại khi không có vật ngăn cản ánh sáng. Trong trường hợp ngược lại thì nhãn thức không sinh.

(Tỳ-bà-sa dẫn kinh để đặt vấn nạn) Kinh nói: “Thấy các sắc nhờ vào nhãn căn”. Như vậy chính căn thấy chứ không phải nhãn thức.

Giải thích: Kinh nói như vậy là hàm ý có thể nhìn thấy các sắc qua nhãn căn là chỗ dựa, bằng cánh nương vào nhãn căn. Đúng là kinh có nói: “Phân biệt các pháp nhờ vào ý căn”. Tuy nhiên ý căn vốn thuộc quá khứ làm sao có khả năng phân biệt được, vì thế chỉ có ý thức mới có thể phân biệt. Như vậy nếu kinh nói “nhờ vào ý căn” tức hàm ý “nương vào ý căn vì ý căn là chỗ dựa của ý thức”. Hoặc có thể hiểu kinh đã dựa vào đối tượng chỗ dựa (căn) để nói về tác động của chủ thể nương dựa (thức). Cũng giống như thế gian thường nói “nghe tiếng nói trên giường trên ghế” tức nhằm ám chỉ những người ở trên giường trên ghế.

Cách nói này cũng thường thấy ở trong kinh: “Các sắc đáng ưa và không đáng ưa được phân biệt do nhãn căn” vì thế không nên chấp nhãn căn có phân biệt.

Kinh còn nói: “Này Phạm chí, nhãn căn là cánh cửa của sự nhìn thấy các sắc”. Điều này chứng tỏ nhãn thức nhìn thấy qua cánh cửa của nhãn căn. Không nên chấp “cánh cửa” nhằm chỉ cho “sự nhìn thấy” vì thật phi lý nếu nói “nhãn căn là sự nhìn thấy của sự nhìn thấy các sắc”.

Vấn nạn của Tỳ-bà-sa: Nếu nhãn thức thấy thì cái gì phân biệt?

Giải thích: Có gì khác nhau giữa hai hành động thấy và phân biệt? Và ai nói một pháp không thể thấy và phân biệt cùng một lúc? Chẳng phải đã có một loại tuệ được thừa nhận là vừa nhìn thấy vừa

liễu biệt sao? Cũng giống như thế, một loại thức như nhãn thức cũng có thể vừa nhìn thấy vừa phân biệt. Ở đây chỉ có một hành động độc nhất nhưng được mô tả bằng hai từ khác nhau.

Vấn nạn của một chủ trương thức kiến khác: Nếu nhãn căn nhìn thấy tức nhãn căn là chủ thể của hành động nhìn thấy này và như vậy hành động này là của pháp nào?

Trả lời của chủ trương nhãn kiến: Vấn nạn trên không hợp lý. Giống như các ông đã cho rằng chính nhãn thức phân biệt và không thừa nhận bất cứ sự khác nhau nào giữa chủ thể phân biệt và hành động phân biệt thì chúng tôi cũng vậy. Chúng tôi cho rằng chính nhãn căn mới nhìn thấy mà không cần phải đưa ra bất cứ giải thích nào về sự khác nhau giữa chủ thể nhìn thấy và hành động nhìn thấy.

Một chủ trương khác nói chính nhãn thức nhìn thấy, nhưng vì nhãn căn là chỗ dựa của loại thức này cho nên người ta thường nói nhãn căn nhìn thấy. Cũng giống như khi nói “chuông kêu” chỉ vì chuông là chỗ dựa của thanh.

Vấn nạn của chủ trương nhãn kiến: Nếu như vậy thì người ta cũng phải nói nhãn căn phân biệt vì nhãn căn chính là chỗ dựa của nhãn thức?

Giải thích: Không phải như vậy. Thế gian đều thừa nhận kiến thuộc về nhãn thức vì khi nhãn thức sinh khởi tất cả đều nói thấy sắc chứ không nói phân biệt sắc. Tỳ-bà-sa cũng nói nếu được nhãn căn đạt đến và được nhãn thức nhận biết thì gọi là được nhìn thấy. Vì thế chỉ nói nhãn căn nhìn thấy - vì nhãn căn là chỗ dựa của nhãn thức nhìn thấy - chứ không nói là nhãn căn phân biệt - vì tác dụng của nhãn thức là tác dụng nhìn thấy chứ không phải phân biệt. Hơn nữa khi nói về sự phân biệt của một thức thì không phải người ta muốn ám chỉ sở dĩ thức có khả năng phân biệt mà vì thức là chỗ dựa của sự phân biệt - như trong trường hợp nhãn căn nhìn thấy vì nhãn căn là chỗ dựa của nhãn thức - như vậy, người ta chỉ thực sự muốn ám chỉ chính thức tự phân biệt, tự thân thức chính là sự phân biệt. Cũng giống như khi nói mặt trời tạo ra ban ngày.

Các luận sư thuộc Kinh bộ cho rằng tất cả những tranh luận trên đây đều là hý luận. Kinh đã dạy vì có các duyên là nhãn căn, sắc v.v... cho nên nhãn thức mới sinh. Trong đó không có căn nhìn thấy, không có sắc được nhìn thấy, không có hành động nhìn thấy, không có chủ thể nhìn thấy mà đó chỉ là một pháp của nhân và quả. Chỉ vì thuận theo thế tình nên đã giả nói là “con mắt nhìn thấy và thức phân biệt” nhưng bậc

trí giả đừng nên chấp trước điều này. Như Đức Thế Tôn nói: “Đừng cố chấp vào ngôn từ của từng địa phương, cũng đừng cưỡng cầu danh tướng của thế gian”.

Theo chủ trương của Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la thì nhãn căn nhìn thấy, nhĩ căn nghe, tị căn ngửi, thiệt căn nếm, thân căn tiếp xúc và ý căn phân biệt.

Hỏi: Nhìn thấy sắc là do một con mắt hay hai con mắt?

Đáp: Điều này không nhất định.

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Hoặc nhị nhãn câu thời
Kiến sắc phân minh cố.*

Dịch nghĩa:

*Hai mắt cùng một lúc
Thấy được sắc rõ hơn.*

(Hoặc cả hai mắt cùng một lúc vì có thể thấy sắc rõ hơn).

Luận: Các luận sư của A-tỳ-đạt-ma nói “Có khi cả hai mắt đều nhìn thấy vì nếu mở cả hai mắt thì nhìn thấy rõ hơn”. Hơn nữa nếu mở một mắt và khép hờ mắt kia thì sẽ thấy có hai mặt trăng. Nhưng tình trạng này sẽ không xảy ra nếu nhắm một mắt và khép hờ một mắt vì thế biết có khi cả hai mắt đều nhìn thấy. Không phải vì có hai chỗ dựa (nhãn căn) mà thức cũng bị phân thành hai, vì thức không phải là ngại sắc, không tích tập và không đình trụ ở một chỗ nào cả.

Hỏi: Nếu tông phái này cho nhãn căn, nhĩ căn, tị căn, thiệt căn, thân căn và ý căn đều có thể nhận biết cảnh, vậy khi một căn thủ cảnh, thì căn này đến với cảnh hay không đến với cảnh?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Nhãn nhĩ ý căn cảnh
Bất chí tam tương vi.*

Dịch nghĩa:

*Mắt, tai, ý, căn, cảnh
Không đến ba tương vi.*

(Nhãn căn, nhĩ căn, ý căn không đến với cảnh. Ba căn còn lại thì khác).

Luận: Ba căn nhãn, nhĩ và ý không đến với cảnh vì nhãn căn có thể thấy các sắc ở xa và không thể thấy thuốc bôi ở mắt. Nhĩ căn cũng có thể nghe tiếng ở xa. Ý căn vì không phải là sắc pháp nên không đến được với cảnh.

Nếu hai căn nhãn nhĩ đến được với cảnh thì những người tu định

không thể tu tập để có thiên nhãn thiên nhĩ, và cũng không thể có được tị căn thuộc về cõi trời.

Vấn nạn của Thắng luận: Nếu nhãn căn có thể nhìn thấy một cảnh mà không cần phải đạt đến cảnh đó, tại sao nó không thể thấy các sắc ở quá xa hoặc các sắc bị ngăn ngại?

Giải thích: Tại sao đá nam châm vốn hút được sắt lại không thể hút hết tất cả các vật bằng sắt? Nếu chấp thấy cảnh cần phải đạt đến cảnh thì cũng giống như vấn nạn này. Hơn nữa, giả sử như căn có đến với cảnh thì vẫn còn vấn nạn trên đây: Tại sao nhãn căn không nhìn thấy được thuốc bôi vào mắt, nhìn thấy được tất cả các cảnh mà căn đạt đến? và giống như trường hợp của tị căn v.v... vốn có thể nhận biết mùi hương mà nó đạt đến nhưng không thể nhận biết tất cả các mùi hương cùng hiện hữu với nó, trường hợp của nhãn căn cũng vậy, nhãn căn chỉ có thể nhìn thấy những vật ở xa nhưng không thể nhìn thấy tất cả các vật ở xa.

Có thuyết cho vì nghe được tiếng động ở trong tai nên biết nhĩ căn có thể nghe được các thanh mà nó đạt đến cũng như có thể nghe được các thanh ở xa.

Ba loại sắc căn còn lại là tị, thiệt và thân có thể nhận biết các cảnh mà chúng đạt đến.

Hỏi: Tại sao biết được tị căn chỉ nhận biết những mùi hương mà nó đạt đến?

Đáp: Vì nếu ngưng thở thì sẽ không ngửi thấy mùi hương.

Hỏi: Tại sao gọi là “đạt đến”?

Đáp: “Đạt đến” có nghĩa là sinh khởi không gián đoạn.

Hỏi: Các cực vi có xúc chạm nhau không?

Đáp: Theo các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la, cực vi không xúc chạm nhau. Vì nếu xúc chạm nhau thì các sự vật vốn được cấu tạo vì các cực vi khác nhau sẽ bị tạp loạn, nếu chỉ xúc chạm ở một điểm nào đó thì hóa ra cực vi có thành phần, trong khi cực vi vốn không có thành phần.

Hỏi: Nếu không xúc chạm nhau tại sao có thể phát ra tiếng?

Đáp: Là nhờ cực vi sinh khởi không gián đoạn. Nếu cực vi xúc chạm nhau thì khi tay chạm tay và đá chạm đá thể của chúng sẽ quện lẫn vào nhau và sẽ không có thanh được phát ra.

Hỏi: Nếu cực vi không xúc chạm nhau thì các tụ sắc khi va đập vào nhau lại không bị tan rã?

Đáp: Vì có phong giới gìn giữ không cho tan rã. Có loại phong giới làm tán hoại như ở thời kỳ thế giới bị hoại (kiếp hoại thời), có loại

phong giới làm cho kết tụ như ở thời kỳ tạo thành thế giới (kiếp thành thời).

(Vấn nạn của Tỳ-bà-sa) Nếu nói ba căn có thể đạt đến cảnh là nhờ cảnh sinh khởi không gián đoạn đối với căn, vậy thì “không gián đoạn” có nghĩa là gì?

Đáp: Có nghĩa là không có gì ngăn cách ở giữa. Hơn nữa các tập hợp sắc vì có thành phần cho nên vẫn có thể xúc chạm nhau. Chính Tỳ-bà-sa cũng đã thừa nhận điều này khi nói: “Các sự-vật-tiếp-xúc (xúc vật) sinh khởi nhờ có nhân là vật-tiếp-xúc hay nhờ có nhân là vật-không-tiếp-xúc? Đối với các sự-vật-không-tiếp-xúc cũng có thể hỏi như vậy. Và không thể có câu trả lời dứt khoát về vấn đề này. Có khi một vật-tiếp-xúc làm nhân sinh ra một vật-không-tiếp-xúc như trong trường hợp vật-tiếp-xúc đang hòa hợp này bị phân tán, có khi một vật-không-tiếp-xúc lại làm nhân sinh ra một vật-tiếp-xúc như trong trường hợp vật-không-tiếp-xúc đang phân tán này hội tụ được, có khi một vật-tiếp-xúc làm nhân sinh ra một vật-tiếp-xúc khác như trong trường hợp các tập hợp sắc hòa hợp lại với nhau, có khi một vật-không-tiếp-xúc làm nhân sinh ra một vật-không-tiếp-xúc khác như trong trường hợp các hạt bụi bay lơ lửng trong khoảng không của khung cửa sổ”.

Tôn giả Thế Hữu nói: “Nếu các cực vi có thể xúc chạm nhau thì chúng phải kéo dài trong hai sát-na” (tức sinh khởi ở sát-na thứ nhất và xúc chạm ở sát-na thứ hai).

Trình bày của Luận chủ: 1. Đại đức (Pháp Cứu?) nói tất cả các cực vi thực sự không xúc chạm nhau nhưng chỉ vì nằm sát nhau không bị gián cách nên giả nói là có xúc chạm. Lời nói trên đây thật chí lý. Vì nếu không phải như vậy thì giữa các cực vi phải có một khoảng không và như vậy cái gì nằm ở khoảng không này ngăn cản sự vận hành của các cực vi này để cho chúng là hữu đối. Vì thế phải thừa nhận tất cả các cực vi đều vô đối; 2. Các tập hợp sắc không gì khác hơn là các cực vi. Các cực vi này khi hòa hợp chính là vật-tiếp-xúc, cũng giống như khi chúng là sắc (biến ngại). Vì thế thật phi lý khi phủ nhận điều các cực vi có xúc chạm nhưng lại thừa nhận các tập hợp sắc có xúc chạm; 3. Nếu thừa nhận cực vi có phương phần thì cực vi chắc chắn phải có phương phần cho dù chúng có xúc chạm hay không xúc chạm. Nếu không chấp nhận điều này thì chúng tôi thấy không có lý do gì để cho cực vi phải có phương phần ngay cả nếu như cực vi có xúc chạm.

Hỏi: Nhân căn v.v... chỉ nắm bắt một cảnh có cùng kích cỡ với nó - vì nhờ nó chuyển động rất nhanh như khi nhìn thấy một ngọn núi, một

vòng lửa v.v... hay nó có thể nắm bắt một cảnh có cùng kích cỡ hoặc khác kích cỡ với nó?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ứng tri tị đẳng tam
Duy thủ đẳng lượng cảnh.*

Dịch nghĩa:

*Nên biết các căn tị v.v...
Chỉ nắm bắt hợp cảnh.*

(Các căn tị v.v... chỉ nắm bắt cảnh cùng kích cỡ).

Luận: Ba loại căn đến với cảnh là tị, thiệt và thân chỉ nắm bắt các cảnh cùng kích cỡ.

Số lượng cực vi của cảnh tương xứng với số lượng cực vi của căn để phát sinh thức. Đây là trường hợp của các căn ty, thiệt và thân. Nhưng nhãn căn và nhĩ căn thì khác. Có khi cảnh nhỏ hơn căn như khi nhìn thấy đầu một sợi tóc, có khi cảnh lớn hơn căn như khi vừa mới mở mắt đã thấy ngọn núi lớn, có khi cảnh bằng căn như khi nhìn thấy hạt nho. Đối với nhĩ căn cũng như vậy, như khi nghe tiếng muỗi kêu vo vo hoặc khi nghe tiếng sấm nổ. Đối với ý căn vì không phải là sắc nên không thể nói về sự khác nhau giữa các kích cỡ.

Hỏi: Các cực vi được bày bố khác nhau như thế nào ở các căn nhãn v.v...?

Đáp: Các cực vi của nhãn căn được bày bố trên mặt con người, bề mặt trông giống như hoa cây thi-la được bao phủ vì một màng mỏng trong suốt ngăn không cho cực vi phân tán. Có thuyết cho rằng cực vi chất chồng lên nhau giống như viên thuốc, trong suốt như pha lê và không chướng ngại nhau.

Các cực vi của nhĩ căn nằm ở trong lỗ tai, cuộn lại giống như lá cây phong.

Các cực vi của tị căn nằm ở bên trong lỗ mũi.

Ba căn đầu tiên này tạo thành hình như vòng hoa.

Các cực vi của thiệt căn nằm ở mặt phía trên của lưỡi, có hình bán nguyệt. Theo truyền thuyết ở giữa lưỡi có một khoảng không cỡ bằng đầu sợi lông và không có cực vi của thiệt căn ở trong đó.

Các cực vi của thân căn có hình lượng giống như thân.

Các cực vi của nữ căn có hình giống như cái trống.

Các cực vi của nam căn trông giống như ngón tay cái.

Các cực vi của nhãn căn có khi tất cả đều là đồng phần, có khi tất cả đều là bỉ đồng phần, có khi một phần là đồng phần và phần kia là bỉ

đồng phần. Các cực vi của nhĩ căn, tị căn và thiệt căn cũng giống như vậy. Về thân căn, không phải tất cả cực vi đều là đồng phần. Ngay cả khi bị lửa thiêu đốt ở trong hỏa ngục thì vẫn có vô số cực vi là bỉ đồng phần, vì theo truyền thuyết thân sẽ bị tán hoại nếu các cực vi của thân căn hoạt động cùng một lúc.

Không có trường hợp thức được phát sinh do một cực vi của căn hoặc một cực vi của cảnh. Phải có các tụ sắc làm đối tượng duyên mới có thể phát sinh năm thức thân. Vì lẽ đó cực vi được gọi là vô kiến vì không thể nhìn thấy được cực vi.

Hỏi: Năm thức đầu chỉ duyên cảnh ở hiện tại, thức thứ sáu có thể duyên cảnh thuộc ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai. Chỗ dựa của sáu thức này có giống như vậy không?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Hậu y duy quá khứ
Ngũ thức y hoặc câu.*

Dịch nghĩa:

*Thức sau nương quá khứ
Năm thức nương cùng thời.*

(Chỗ dựa của thức cuối cùng chỉ có quá khứ. Chỗ dựa của năm thức trước có thể cùng thời).

Luận: Chỗ dựa duy nhất của ý thức là ý căn, tức là loại thức vừa mới diệt.

Chỗ dựa của năm thức trước có thể cùng thời, tức hoặc có trước hoặc cùng thời với thức. Thật vậy, chỗ dựa của các thức này bao gồm hai loại: 1. Loại căn thuộc về thân, tức nhãn căn v.v..., thì cùng thời với thức; 2. Loại căn thuộc về ý thì trở thành quá khứ khi thức sinh khởi. Vì thế năm thức trước đều có hai chỗ dựa.

Hỏi: Chỗ dựa của nhãn thức có thể cùng lúc làm “nhân tương tục cùng loại” (đẳng vô gián duyên) của nhãn thức không?

Đáp: Có bốn trường hợp: 1. Nhãn căn sanh khởi đồng thời; 2. Các tâm sở, thọ v.v... vừa mới diệt chỉ là đẳng vô gián duyên; 3. Thức vừa mới diệt, hay còn gọi là ý căn, vừa làm chỗ dựa vừa làm đẳng vô gián duyên; 4. Các pháp khác không làm chỗ dựa cũng không làm đẳng vô gián duyên.

Đối với nhĩ thức, tị thức, thiệt thức và thân thức cũng giống như vậy.

Về ý thức thì nên trả lời thuận theo phần đầu của câu hỏi trên, tức chỗ dựa của ý thức luôn luôn làm đẳng vô gián duyên của thức này, tuy

nhiên nếu nói ngược lại thì không đúng vì có trường hợp đẳng vô gián duyên của ý thức không làm chỗ dựa cho thức này, như các tâm sở vừa mới diệt.

Hỏi: Nhãn thức khi khởi đều nương vào nhãn căn và cảnh, tại sao chỉ gọi nhãn căn là chỗ dựa của thức mà không có cảnh?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tùy căn, biến thức dị
Cố nhãn đẳng danh y.*

Dịch nghĩa:

*Theo căn thức chuyển biến
Nên nhãn v.v... gọi chỗ dựa.*

(Thức thay đổi tùy theo sự chuyển biến của căn vì thế nhãn căn v.v... được gọi là chỗ dựa).

Luận: “Nhãn đẳng” là chỉ cho sáu giới nhãn, nhĩ v.v... Chỗ dựa của thức chính là căn vì thức thay đổi tùy theo sự chuyển biến của căn. Tùy theo căn được tăng ích hay tổn hại mà thức được minh mẫn hay ám muội, trong khi sự chuyển biến của sắc, thành v.v... lại không làm thức thay đổi. Vì thế chính căn là chỗ dựa của thức chứ không phải cảnh.

Hỏi: Cảnh vốn được thức nhận biết, tại sao lại gọi cảnh theo tên của căn, như nhãn thức, nhĩ thức v.v... thay vì sắc thức, thanh thức v.v...?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Bỉ cập bất cộng nhân
Cố tùy căn thuyết thức.*

Dịch nghĩa:

*Kia và có tánh riêng
Nên tùy căn nói thức.*

(Vì làm chỗ dựa và có tính chất riêng biệt cho nên đã dựa vào căn để nói về thức).

Luận: “Kia” là chỉ cho các chỗ dựa là nhãn căn v.v... đã được nói đến ở trên. Căn chính là chỗ dựa nên đã dựa vào căn để nói về thức, “cập bất cộng” (và tính chất riêng biệt) hàm ý nhãn căn chỉ làm chỗ dựa cho nhãn thức, trong khi sắc lại có tính chất chung vì còn là cảnh chung của nhãn thức người khác và được nắm bắt do ý thức của mình cũng như người khác. Đối với nhĩ và thanh cho đến thân và xúc cũng như vậy.

Như vậy thức được gọi tên dựa theo căn chứ không phải cảnh vì căn là chỗ dựa và có tính chất riêng biệt, cũng giống như người ta thường

nói “tiếng của trống” chứ không phải “tiếng của dùi”, hay “mâm của lúa” chứ không phải “mâm của ruộng” v.v...

Hỏi: Một chúng sinh đang ở vào một tầng (địa) nào đó của thế giới như Dục giới, sơ thiên v.v... và khi nhãn kiến sắc thì thân, nhãn căn, sắc, và thức này có cùng thuộc về một địa không?

Đáp: Có khi cùng địa và có khi không cùng địa. Như trong trường hợp sinh ở dục giới và thấy sắc ở dục giới nhờ vào nhãn căn thuộc dục giới thì cả thân, nhãn căn, sắc và thức đều cùng thuộc dục giới. Nếu thấy sắc ở dục giới nhờ vào nhãn căn thuộc sơ thiên thì thân và sắc thuộc dục giới nhưng căn và thức thuộc sơ thiên. Nếu thấy sắc ở sơ thiên nhờ vào căn thuộc sơ thiên thì chỉ có thân thuộc dục giới trong khi căn, sắc và thức đều thuộc sơ thiên. Nếu thấy sắc ở sơ thiên nhờ vào nhãn căn thuộc đệ nhị thiên thì thân và sắc đều thuộc dục giới nhưng căn thì thuộc đệ nhị thiên và thức thì thuộc sơ thiên. Nếu thấy sắc ở đệ nhị thiên nhờ vào nhãn căn thuộc đệ nhị thiên thì thân thuộc dục giới, căn và sắc thuộc đệ nhị thiên, và thức thì thuộc sơ thiên. Điều này cũng xảy ra đối với trường hợp thân sinh ở dục giới thấy sắc ở đệ tam thiên hoặc đệ bốn thiên hoặc một tầng thiên thấp (hạ địa) hơn nhờ vào nhãn căn thuộc đệ tam hoặc đệ bốn thiên.

Trong trường hợp sinh ở sơ thiên và thấy các sắc ở sơ thiên nhờ vào nhãn căn cũng thuộc sơ thiên thì thân, căn, sắc và thức đều thuộc sơ thiên, nếu thấy sắc thuộc hạ địa nhờ vào nhãn căn thuộc sơ thiên thì thân, căn và thức đều thuộc sơ thiên. Nếu thấy sắc ở sơ thiên nhờ vào nhãn căn thuộc đệ nhị thiên thì thân, sắc, thức đều thuộc sơ thiên và căn thuộc đệ nhị thiên. Nếu thấy sắc ở dục giới nhờ vào nhãn căn thuộc đệ nhị thiên thì thân và thức thuộc sơ thiên nhưng sắc thì thuộc Dục giới và căn thì thuộc đệ nhị thiên. Nếu thấy sắc ở đệ nhị thiên nhờ vào nhãn căn cũng thuộc đệ nhị thiên thì thân và thức thuộc sơ thiên nhưng căn và sắc thì thuộc đệ nhị thiên. Điều này cũng xảy ra đối với trường hợp thân sinh ở ở sơ thiên thấy sắc ở thuộc đệ tam thiên hoặc đệ tứ thiên hoặc ở hạ địa nhờ vào nhãn căn thuộc đệ tam hoặc đệ tứ thiên.

Điều này cũng xảy ra đối với các trường hợp thân sinh ở đệ nhị thiên hoặc đệ tam thiên hoặc đệ tứ thiên và thấy sắc ở địa của mình (tự địa) hoặc ở một địa khác nhờ vào nhãn căn thuộc tự địa hoặc một địa khác, và sẽ được phân tích theo các qui tắc sau: Tụng: (Âm Hán):

Nhãn bất hạ ư thân

Sắc thức phi thượng nhãn

Sắc ư thức nhất thiết

*Nhị ư thân diệc nhiên
 Như nhĩ nhĩ diệc nhiên
 Thứ tam giai tự địa
 Thân thức tự hạ địa
 Ý bất định ưng tri.*

Dịch nghĩa:

*Nhãn không ở dưới thân
 Sắc, thức không trên nhãn
 Với thức, sắc tương ứng
 Sắc, thức, thân cũng vậy
 Nhãn giới giống nhĩ giới
 Ba giới có tự địa
 Thân thức có hai địa
 Ý thì không nhất định.*

Nhãn căn không thấp hơn thân. Sắc và thức không cao hơn nhãn. Đối với thức, sắc có thể bằng, cao hơn hoặc thấp hơn. Cả hai đối với thân cũng như vậy. Nhĩ giới cũng giống như nhãn giới. Ba giới tiếp theo chỉ có tự địa. Thân và thức có tự địa và hạ địa. Ý thì không nhất định).

Luận:

1. Thân, nhãn căn, và sắc có thể thuộc về cả năm địa, tức Dục giới và bốn tầng thiên.

2. Nhãn căn không ở vào địa thấp hơn thân, sắc không cao hơn căn, thức cũng không cao hơn căn, sắc, trong sự tương quan với thức, và sắc cũng như thức, trong sự tương quan với thân, thì thuộc về tất cả các loại.

3. Nhãn thức chỉ thuộc hai địa là Dục giới và sơ thiên.

4. Từ đó biết nhãn căn của một người có thể ở cùng địa với thân của người đó, tức là địa mà người đó đang ở, hoặc có thể thuộc một địa cao hơn (thượng địa) nhưng không bao giờ thuộc hạ địa.

5. Sắc và thức, trong tương quan với căn, đều thuộc về tự địa hoặc hạ địa nhưng không bao giờ thuộc thượng địa, vì một sắc ở thượng địa không bao giờ được nhãn căn thuộc hạ địa nhìn thấy, và một nhãn thức thuộc thượng địa không thể sinh khởi từ một căn thuộc hạ địa.

6. Sắc, trong tương quan với nhãn thức, thì có thể ở cùng địa, hoặc thượng địa, hoặc hạ địa.

7. Sắc và nhãn thức, trong tương quan với thân, thì cũng giống như sắc khi tương quan với thức, tức có thể ở cùng địa, ở thượng địa, hoặc hạ địa.

Đối với nhĩ căn cũng như vậy. Nhĩ căn không thấp hơn thân, thanh không cao hơn nhĩ căn, nhĩ thức cũng như vậy, thanh, trong tương quan với thức, và thanh cũng như thức, trong tương quan với thân, có thể thuộc về cả ba loại.

Đối với ba căn ty, thiết và thân thì hoàn toàn tùy thuộc vào các địa riêng biệt của chúng. Ba căn này cùng với thân, sắc và thức chỉ có ở tự địa, tức thuộc về địa mà thân đã sinh ra.

Thân thức có thể thuộc về tự địa hoặc hạ địa. Thân, thân căn và xúc luôn luôn thuộc cùng địa mà thân đã sinh vào đó. Tuy nhiên thân thức có thể thuộc về tự địa trong trường hợp sinh ở Dục giới hoặc sơ thiên, và cũng có thể thuộc về hạ địa (sơ thiên) trong trường hợp sinh ở đệ nhị thiên hoặc cao hơn.

Về ý căn thì không nhất định. Có khi ý căn ở cùng địa với thân, pháp, và ý thức, có khi ý căn lại thuộc về địa cao hơn hoặc thấp hơn. Thân chỉ thuộc về năm địa ở đầu (Dục giới và bốn tầng thiên) nhưng ý căn, pháp giới và ý thức trong các trường hợp như đang nhập định hoặc khi thọ sinh thì không thuộc địa nào nhất định - tùy theo từng trường hợp mà có khi ở cùng địa có khi ở khác địa. Vấn đề này sẽ được đề cập trong chương thứ tám nói về định vì thế ở đây chưa bàn đến để khỏi rườm rà. Sau này rồi cũng phải trình bày thật chi tiết cho nên ở đây không cần phải mất công mà chẳng có ích lợi gì nhiều.

Hỏi: Trong mười tám giới và sáu thức thì giới nào được thức phân biệt, giới nào thường, giới nào vô thường, giới nào có căn, giới nào không có căn?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ngũ ngoại nhị sở thức
Thường pháp giới vô vi
Pháp nhất phần thị căn
Tinh nội giới thập nhị.*

Dịch nghĩa:

*Năm giới ngoài, thức thân.
Pháp vô vi là thường.
Một phần pháp là căn.
Mười hai giới cũng vậy.
(Năm giới ở ngoài được hai thức phân biệt
Vô vi thuộc pháp giới là thường
Một phần pháp giới là căn
Và mười hai giới ở trong cũng như vậy).*

Luận: Sắc, thanh, hương, vị, và xúc theo thứ tự này được nhận biết do nhãn thức, nhĩ thức, tị thức, thiệt thức, và thân thức, đồng thời tất cả năm giới này đều được ý thức phân biệt. Như vậy mỗi một trong năm giới ở ngoài này đều được phân biệt do hai loại thức.

Mười ba giới còn lại vì không thuộc cảnh nơi đối tượng duyên của năm thức thân nên chỉ có ý thức phân biệt.

Không có giới nào hoàn toàn thường hằng. Chỉ có các pháp vô vi thuộc về pháp giới là thường hằng vì thế một phần pháp giới là thường hằng.

Mười hai giới ở trong và một phần pháp giới có căn.

Kinh có nói đến hai mươi hai căn khác nhau là nhãn căn, nhĩ căn, tị căn, thiệt căn, thân căn, ý căn, nam căn, nữ căn, mạng căn, lạc căn, khổ căn, hỷ căn, ưu căn, xả căn, tín căn, cần căn, niệm căn, định căn, tuệ căn, vị tri đương tri căn, dĩ tri căn, và cụ tri căn.

Các luận sư thuộc A-tỳ-đạt-ma không theo thứ tự sắp đặt của kinh đối với sáu xứ là nhãn căn, nhĩ căn, tị căn, thiệt căn, thân căn và ý căn. Họ đặt ý căn không phải nằm sau thân căn mà là sau mạng căn vì ý căn cũng giống như các căn thuộc thọ có một đối tượng duyên và không phải chỉ có cảnh như năm căn thuộc thức thân.

Trong số hai mươi hai căn, có mười một căn: Tức mạng căn, năm căn thuộc thọ, năm căn tín cần niệm định tuệ - và một phần của ba căn cuối tạo thành một phần của pháp giới.

Mười hai giới ở trong là: 1. Năm căn thuộc thức thân tạo thành năm giới và năm căn giống như tên gọi của chúng; 2. Ý căn là căn thứ sáu tạo thành bảy giới, và; 3. Một phần của ba căn ở cuối.

Năm giới còn lại là sắc, thanh v.v... và một phần pháp giới không phải là căn.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 3

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (PHẦN 1)

Trong chương nói về giới trước đây đã có liệt kê các căn, như vậy căn có nghĩa là gì?

Ngũ căn có nghĩa là năng lực tối thượng. Loại pháp có được năng lực tối thượng này có tên là căn. Như vậy ý nghĩa tổng quát của căn là tăng thượng.

Hỏi: Ý nghĩa tăng thượng của các căn là ở những sự việc nào?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Truyền thuyết ngũ ư tứ
Tứ căn ư nhị chủng
Ngũ bát nhiệm tịnh trung
Các biệt vi tăng thượng.*

Dịch nghĩa:

*Năm căn có bốn sự
Bốn căn mỗi hai loại
Năm, tám căn nhiệm tịnh
Mỗi thứ có tăng thượng.*

(Theo truyền thuyết, năm căn nhãn v.v... có bốn sự. Mỗi một trong bốn căn v.v... đều có hai loại. Năm căn như thọ v.v..., tám căn như tín v.v... đối với các pháp nhiệm tịnh đều có riêng ý nghĩa tăng thượng).

Luận: Mỗi một trong năm căn nhãn v.v... có ý nghĩa tăng thượng vì: 1. Sự trang nghiêm của thân; 2. Sự bảo dưỡng thân; 3. Sự sinh khởi thức và các tâm sở tương ứng với thức; 4. Sự hoạt động riêng biệt.

Các căn nhãn nhĩ có ý nghĩa tăng thượng vì: 1. Làm trang nghiêm thân, nếu không có hai căn này sẽ bị đui điếc, xấu xí; 2. Bảo dưỡng thân, tức nhờ thấy và nghe mà tránh được những điều nguy hiểm; 3. Phát sinh nhãn thức, nhĩ thức và các tâm sở pháp tương ứng; 4. Hoạt

động riêng biệt, như khả năng nhìn thấy chỉ thuộc về nhãn căn, khả năng nghe tiếng chỉ thuộc về nhĩ căn.

Các căn ty, thiết và thân có ý nghĩa tăng thượng vì: 1. Làm trang nghiêm thân; 2. Bảo dưỡng thân nhờ hấp thụ các thức ăn cứng (đoạn thực); 3. Sinh khởi ba thức; 4. Hoạt động riêng biệt, (như ngửi mùi, nếm vị và xúc chạm).

Bốn căn nam, nữ, mạng và ý có ý nghĩa tăng thượng đối với hai việc.

Nam và nữ căn: 1. Giúp phân loại chúng sinh, tức vì có hai căn nên chúng sinh được xếp thành hai loại nam nữ khác nhau; 2. Giúp phân biệt chúng sinh, tức nhờ có hai căn nên mới có sự khác biệt giữa hai giới tánh về hình dáng, giọng nói, phong cách sinh hoạt.

Có luận sư không chấp nhận giải thích trên. Họ cho hai căn nam nữ chỉ cho thấy sự khác biệt giữa những chúng sinh ở Sắc giới không có các căn nam nữ và sự phân loại về giới tánh dựa vào sự khác biệt này. Vì thế nếu hai căn nam nữ có được ý nghĩa tăng thượng đối với hai việc thì hai việc đó là sự nhiễm ô và sự thanh tịnh. Thật vậy ba loại hoạn quan và lưỡng tính đều nằm ngoài: 1. Các pháp tạp nhiễm như không đắc luật nghi, tạo vô gián nghiệp, đoạn thiện căn, và cũng nằm ngoài; 2. Các pháp thanh tịnh như đắc luật nghi, đắc quả, lìa nhiễm.

Mạng căn có ý nghĩa tăng thượng vì: 1. Làm cho chúng đồng phần được tương tục, tức tạo ra một hiện hữu, và; 2. Duy trì chúng đồng phần này, tức sự kéo dài của một hiện hữu từ khi sinh ra cho đến khi chết.

Ý căn có ý nghĩa tăng thượng vì: 1. Làm cho đời sống kế tiếp được tương tục, như kinh có nói: “Bấy giờ Kiện-đạt-phước, tức một chúng sinh đang ở vào giai đoạn trung hữu, có một trong hai tâm là ái hoặc sân...”, và; 2. Có khả năng tự tại: tất cả các pháp đều phải tùy thuộc vào ý, như kinh nói: “Tâm có khả năng dẫn đường cho thế gian, bao gồm thế gian, tất cả các pháp đều phải tùy phục một tâm này”.

Năm căn như thọ là lạc, khổ, hỷ, ưu, xả và tám căn như tín, cần, niệm, định, tuệ, vị tri đương tri, dĩ tri, cụ tri đều có ý nghĩa tăng thượng đối với các pháp nhiễm và tịnh.

Các căn lạc v.v... có ý nghĩa tăng thượng đối với pháp nhiễm vì thường bị các pháp tùy miên như tham v.v... đeo bám tăng trưởng. Tám căn như tín v.v... có ý nghĩa tăng thượng đối với pháp tịnh vì tất cả các pháp thanh tịnh đều dựa vào chúng để sinh khởi và tăng trưởng.

Có luận sư cho các thọ cũng có ý nghĩa tăng thượng đối với pháp tịnh, như kinh có nói: “Nhờ lạc nên tâm định, nhờ khổ nên có tín, nhờ

hỷ, ưu, xả nên có xuất ly”. Đây là giải thích của Tỳ-bà-sa.

Các luận sư lại nói: 1. Sự tăng thượng của các căn nhãn v.v... không phải là bảo dưỡng thân mà đó là khả năng của các thức nhãn v.v..., vì nhờ có phân biệt nên mới tránh được nguy hiểm và thọ dụng các loại thức ăn cứng, và; 2. Sự hoạt động riêng biệt như thấy sắc v.v... là thuộc về nhãn thức chứ không phải nhãn căn. Vì thế những giải thích trước đây về ý nghĩa tăng thượng của các căn nhãn v.v... đều không hợp lý.

Hỏi: Nếu vậy, ý nghĩa tăng thượng của các căn là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Liễu tự cảnh tăng thượng
Tông lập ư lục căn
Tòng thân lập nhị căn
Nữ nam tánh tăng thượng
Ư đồng trụ tạp nhiễm
Thanh tịnh tăng thượng cố
Ứng tri mạng ngũ thọ
Tính đẳng lập vi căn
Vị đương tri dĩ tri
Cụ tri căn diệc nhĩ
Ư đắc hậu hậu đạo
Niết bàn đẳng tăng thượng.*

Dịch nghĩa:

*Liễu biệt cảnh tăng thượng
Tông lập ở sáu căn
Từ thân lập hai căn
Tánh nam, nữ tăng thượng
Vớ đồng trụ tạp nhiễm
Pháp thanh tịnh tăng thượng
Nên biết mạng, năm thọ
Tín v.v... lập làm nên căn
Vị đương, dĩ tri căn
Cụ tri căn cũng vậy
Vĩ đắc đạo kế tiếp
Như Niết-bàn v.v... tăng thượng.*

(Vì tăng thượng đối với sự liễu biệt cảnh cho nên cả sáu căn đều được lập thành. Từ thân lập thành hai căn. Vì tăng thượng đối với nữ tánh và nam tánh, đối với sự đình trụ của đồng phần, pháp nhiễm, và

pháp tịnh vì có tăng thượng, nên biết mạng năm thọ, và tín v.v... đều được lập làm căn. Các căn vị tri đương tri, dĩ tri và cụ tri cũng như vậy. Vì đối với việc đạt các đạo quả kế tiếp như Niết-bàn v.v... đều có tăng thượng).

Luận: Liễu biệt tự cảnh chính là sáu thức thân. Năm căn nhãn v.v... có tác dụng tăng thượng đối với loại thức có khả năng liễu biệt các cảnh nơi đối tượng duyên riêng của mình và ý căn có tác dụng tăng thượng đối với loại thức có khả năng liễu biệt tất cả các cảnh, vì thế nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân và ý đều được gọi là căn.

Hỏi: Các cảnh sắc v.v... cũng có ý nghĩa tăng thượng đối với các thức liễu biệt lẽ ra cũng nên gọi là căn chăng?

Đáp: Cảnh không có tác dụng tăng thượng vì tăng thượng có nghĩa là năng lực thù thắng. Nhãn căn được gọi là tăng thượng vì có năng lực tự tại trong việc phát khởi loại thức liễu biệt sắc và là nhân cho tất cả các thức liễu biệt sắc, trong khi mỗi cảnh chỉ hỗ trợ cho việc phát khởi một thức độc nhất. Hơn nữa, nhãn thức có được rõ ràng hay mơ hồ, mạnh hay yếu là tùy thuộc vào năng lực của nhãn căn trong khi sắc lại không có khả năng này. Đối với các căn và các cảnh khác cũng như vậy.

Từ thân căn lại lập thành hai căn nam và nữ vì chúng có tác dụng tăng thượng đối với nữ tánh và nam tánh. Hai căn này không khác với thân căn vì chúng vẫn nhận biết xúc. Tuy nhiên có một phần của thân căn có tên là nam căn hoặc nữ căn là vì phần này có tác dụng tăng thượng đối với tính chất nam hay nữ. Nữ tánh bao hàm hình dáng, âm thanh, cử chỉ, chí hướng thuộc riêng về nữ giới, đối với nam giới cũng như vậy. Sự khác biệt giữa hai giới là nhờ vào hai phần này của thân nên biết hai phần này có tác dụng tăng thượng đối với hai tánh và vì thế được lập thành căn.

Vì có tác dụng tăng thượng đối với sự đình trú của chúng đồng phần, đối với các pháp nhiệm và đối với các pháp tịnh mà mạng căn, năm căn như thọ và năm căn như tín v.v... đã được lập thành căn.

Mạng căn có tác dụng tăng thượng đối với sự kéo dài đời sống từ khi sinh cho đến khi chết, tuy nhiên các luận sư Tỳ-bà-sa lại cho không phải là sự kéo dài đời sống mà là sự nối kết đời sống này với một đời sống khác và sự nối kết này hoàn toàn tùy thuộc vào ý.

Năm căn như lạc v.v... có tác dụng tăng thượng đối với các pháp nhiệm, như kinh nói: “Tham nương vào lạc thọ mà tăng trưởng, sân nương vào khổ thọ mà tăng trưởng, vô minh nương vào bất lạc bất khổ

mà tăng trưởng”. (Về điểm này các luận sư thuộc Kinh bộ đều đồng ý với Tỳ-bà-sa.)

Năm căn như tín v.v... có tác dụng tăng thượng đối với các pháp tịnh vì nhờ có thế lực của chúng mà hàng phục được các phiền não và dẫn dắt được Thánh đạo. Ở đây nói “ưng tri” là hàm ý hành giả nên thừa nhận mỗi một pháp được bàn đến ở trên đều có khả năng được lập thành căn.

Ba căn vô lậu vị tri đương tri, dĩ tri và cụ tri đều có tác dụng tăng thượng đối với việc được các quả cao hơn như Niết-bàn v.v... cho nên cũng giống như vậy. Nói “cũng giống như vậy” là hàm ý cả ba căn này đều được lập thành.

Vị tri đương tri căn có tác dụng tăng thượng đối với việc đạt được đạo quả là dĩ tri căn.

Dĩ tri căn có tác dụng tăng thượng đối với việc đạt được đạo quả là cụ tri căn.

Cụ tri căn có tác dụng tăng thượng đối với việc đạt được đạo quả là Niết-bàn vì không có trường hợp tâm chưa giải thoát mà lại có thể nhập Niết-bàn.

Chữ “đẳng” (vân vân) của tụng văn hàm ý có thêm một giải thích khác:

Vị tri đương tri căn có tác dụng tăng thượng đối với sự hủy diệt của các phiền não được đoạn trừ ở kiến đạo.

Dĩ tri căn có tác dụng tăng thượng đối với sự hủy diệt của các phiền não được đoạn trừ ở tu đạo.

Cụ tri căn có tác dụng tăng thượng đối với hiện pháp lạc trụ, nhờ nó mới có khả năng lãnh thọ hỷ và lạc của sự giải thoát các phiền não.

Vấn nạn của Số luận: Tại sao chỉ lập hai mươi hai căn? Nếu vì có tác dụng tăng thượng nên được lập làm căn thì vô minh và các chi khác thuộc mười hai nhân duyên cũng nên lập làm căn vì các nhân vô minh v.v... có tác dụng tăng thượng đối với các quả là hành v.v..., ngoài ra tiếng nói, tay, chân, nơi đại tiểu tiện đều có tác dụng tăng thượng đối với lời nói, sự cầm nắm, sự bước đi, sự bài tiết, sự vui thích cũng nên được lập thành căn.

Đáp: Không có chỗ dành cho vô minh v.v... trong số hai mươi hai căn mà Đức Thế Tôn đã thuyết giảng. Khi kể ra các căn, Đức Thế Tôn đã căn cứ vào các tính chất như sau:

Tụng đáp: (Âm Hán):

Tâm sở y thứ biệt

*Thử trụ thử tạp nhiễm
Thử tư lương thử tịnh
Do thử lượng lập căn.*

Dịch nghĩa:

*Chỗ nương tâm phân biệt
Trụ này tạp nhiễm này
Tư lương này tịnh này
Do vậy nên lập căn.*

(Làm chỗ dựa cho tâm, giúp phân biệt nam nữ, giúp đình trụ, làm cho tạp nhiễm, làm hành trang tu tập, làm cho thanh tịnh vì các tính chất trên nên được lập làm căn).

Luận: Chỗ dựa của tâm là sáu căn của thức, từ nhãn căn cho đến ý căn. Chúng là sáu xứ ở bên trong, là những thành phần căn bản của một chúng sinh.

Các tính chất khác biệt của chúng sinh này là do nữ hoặc nam căn.

Chúng sinh này có đình trụ trong một thời gian là do mạng căn.

Chúng sinh này bị nhiễm ô là vì năm thọ căn.

Chúng sinh này có thể chuẩn bị cho sự tu tập giải thoát là nhờ có năm căn như tín v.v...

Chúng sinh này được thanh tịnh là nhờ ba căn vô lậu.

Các pháp này có tính chất tăng thượng đối với sự tạo thành, sự phân loại v.v... của chúng sinh nên được gọi là căn. Các pháp khác như tiếng nói v.v... không có tính chất này nên không lập thành căn.

Có luận sư đã đưa một giải thích khác về tính chất của căn như sau:

Tụng: (Âm Hán):

*Hoặc lưu chuyển sở y
Cập sinh trụ thọ dụng
Kiến lập tiền thập tứ
Hoàn diệt hậu diệt nhiên.*

Dịch nghĩa:

*Hoặc chỗ dựa lưu chuyển,
Giúp sinh, trụ thọ dụng
Trước lập mười bốn căn
Hoàn diệt sau cũng vậy.*

(Hoặc vì làm chỗ dựa cho lưu chuyển, vì giúp sinh khởi, đình trụ, và thọ dụng nên lập thành mười bốn căn ở đầu. Về sau đối với hoàn

diệt cũng như vậy).

Luận: Chữ “hoặc” ở đây là chỉ cho ý kiến của các luận sư khác:

Sáu căn nhãn v.v... (lục xứ) là chỗ dựa của lưu chuyển (luân hồi). Sáu xứ sinh khởi là nhờ có nữ hoặc nam căn, đình trụ được là nhờ có mạng căn, lãnh thọ được là nhờ có năm thọ. Như vậy đã dựa vào các ý nghĩa trên để lập thành mười bốn căn thuộc giai đoạn lưu chuyển.

Ở giai đoạn hoàn diệt (Niết-bàn) cũng dựa vào bốn ý nghĩa này để lập thành tám căn: Năm căn như tín v.v... là chỗ dựa của Niết-bàn, Niết-bàn sinh khởi nhờ có loại căn vô lậu thứ nhất, đình trụ nhờ có loại căn vô lậu thứ hai, và thọ dụng là nhờ có loại căn vô lậu thứ ba vì nhờ có loại căn này mới có thể thọ hỷ và lạc của giải thoát. Như vậy số lượng và thứ tự của các căn vẫn giống như đã được kinh lập thành.

Về tiếng nói, tay, chân, nơi đại tiểu tiện, bộ phận sinh dục đều không phải là căn.

Tiếng nói không có tác dụng tăng thượng đối với lời nói vì lời nói hình thành được là nhờ sự học tập. Tay và chân không có tác dụng tăng thượng đối với sự cầm nắm và đi lại vì sự cầm nắm và đi lại chỉ là sự sinh khởi của tay và chân ở sát-na kế tiếp trong một vị trí khác với một hình dạng khác, hơn nữa không có tay chân vẫn có thể cầm nắm và đi lại như trong trường hợp các loại bò sát. Các nơi đại tiểu tiện không có tác dụng tăng thượng đối với sự bài tiết vì những vật nào nặng thì luôn luôn rơi xuống trong khoảng không, hơn nữa chính sức gió (phong giới) đẩy các chất thải này ra ngoài. Các bộ phận sinh dục cũng không có tác dụng tăng thượng đối với sự vui thích vì sự vui thích phát sinh là do nữ căn hoặc nam căn.

Nếu cho tay, chân v.v... là căn thì cổ họng, răng, mí mắt, các khớp xương cũng phải được lập làm căn vì chúng cũng có tác dụng nuốt, nhai, mở đóng, co duỗi các đốt xương, hoặc tất cả các nhân có tác động đến quả đều phải được lập làm căn. Tuy nhiên căn chỉ được lập thành khi có tác dụng tăng thượng.

Trên đây đã giải thích về các căn nhãn v.v... và hai căn nam nữ. Mạng căn sẽ được trình bày trong phần nói về các pháp tâm bất tương ưng vì nó cũng là một trong số các pháp này. Năm căn như tín v.v... là các tâm sở cho nên sẽ được đề cập cùng với các tâm sở. Năm căn như thọ và ba căn vô lậu sẽ được trình bày tiếp theo đây vì chúng không còn được nói đến ở nơi nào khác.

Tụng: (Âm Hán):

Thân bất duyệt danh khổ

*Tức thử duyệt danh lạc
 Cập tam định tâm duyệt
 Dư xử thử danh hỷ
 Tâm bất duyệt danh ưu
 Trung xả nhị vô biệt
 Kiếm Tu, Vô học đạo
 Y cửu lập tam căn.*

Dịch nghĩa:

*Thân không vui gọi “khổ”
 Nếu vui thì gọi “lạc”
 Ở ba tâm định vui
 Xử khác đây gọi “hỷ”
 Tâm không vui gọi “ưu”
 “Xả” trong không phân biệt
 Đạo kiến, tu vô học
 Nương chín lập ba căn.*

(Thân không vui gọi là khổ. Nếu vui thì gọi là lạc. Ở đệ tam định, tâm vui cũng gọi như vậy. Ở các chỗ khác, tâm vui gọi là hỷ. Tâm không vui gọi là ưu. Xả nằm ở giữa vì không phân biệt khổ hay vui. Ở kiến đạo, tu đạo, và vô học đạo dựa vào chín căn để lập ba căn).

Luận: “Thân” là thân thọ vì nương vào thân để khởi và tương ứng với năm thức nhãn v.v..., “bất duyệt” (không vui thích ý) là làm tổn não. Loại thọ tương ứng với năm thức thân và làm tổn não được gọi là khổ căn.

“Duyệt” (vui thích ý) là làm thoải mái, dễ chịu. Loại thân thọ làm cho vui thích được gọi là Lạc căn.

Ở đệ tam thiền, loại thọ tương ứng với tâm và làm cho vui thích ý cũng được gọi là lạc căn. Nói “thọ tương ứng với tâm” (tâm thọ) là hàm ý ở đệ tam thiền không có thân thọ vì không có năm thức thân cho nên thọ chỉ tương ứng với tâm (ý thức), khi tâm cảm thấy thoải mái dễ chịu thì gọi loại tâm thọ này là Lạc căn.

Ở ba địa dưới (Dục giới, sơ thiền và đệ nhị thiền) loại thọ này được gọi là Hỷ căn.

Ở các địa bên trên đệ tam thiền đều không có loại thọ này.

Ở đệ tam thiền, loại tâm thọ này vốn an tịnh vì hành giả khi nhập định đã lìa bỏ hỷ tham vì thế chỉ có lạc mà không có hỷ. Trong khi ở các địa dưới loại tâm thọ này vốn thô động vì hành giả chưa lìa bỏ hỷ tham cho nên chỉ gọi là Hỷ.

Loại tâm thọ (thọ tương ứng với ý thức) thường làm tổn não được gọi là Ưu căn.

Chữ “trung” (ở giữa) có nghĩa là “không phải vui thích cũng không phải không vui thích”, tức chỉ cho loại thọ không khổ không lạc (bất khổ bất lạc). Ở đây, loại thọ nằm ở giữa (trung thọ) này được gọi là Xả căn.

Hỏi: Như vậy Xả căn thuộc về thân thọ hay tâm thọ?

Đáp: Thuộc về cả hai.

Hỏi: Tại sao vừa thuộc thân vừa thuộc tâm mà chỉ có một căn?

Đáp: Vì dù thuộc thân hay tâm, xả thọ đều không có sự phân biệt. Các tâm thọ khổ, lạc sinh khởi là do sự phân biệt về “khả ái”, “không khả ái” v.v... Còn các thân thọ sinh khởi là do cảnh ở ngoài. Các bậc A-la-hán cũng như vậy, tức không còn phân biệt về khả ái, bất khả ái v.v... nhưng vẫn còn có các thân thọ sinh khởi do cảnh ở ngoài. Vì thế đã dựa vào hai loại thân và tâm thọ khác nhau để lập thành các căn khổ lạc.

Xả căn thì khác, sinh khởi một cách tự nhiên giống như tất cả các loại thân thọ khác nhưng lại sinh khởi ở một người không có bất cứ khái niệm phân biệt nào cả vì thế chỉ lập thành một căn cho cả hai loại thân và tâm.

Hơn nữa các loại thọ khổ lạc khi ở thân và khi ở tâm đều làm tổn não hoặc làm vui thích theo cách riêng của mỗi loại, vì thế mà phải lập riêng thành hai loại thuộc thân và tâm khác nhau. Trong khi xả căn dù ở thân hay tâm đều không có tính chất phân biệt, không làm tổn não cũng không làm vui thích. Vì tính chất không khác nhau này mà ở thân và tâm chỉ lập chung thành một căn.

Chín căn ý, lạc, hỷ, xả, tín, cần, niệm, định và tuệ lập thành vị tri đương tri căn ở giai đoạn kiến đạo, lập thành dĩ tri căn ở giai đoạn tu đạo, và lập thành cụ tri căn ở vô học đạo.

Hỏi: Vì sao ba loại căn ở trên được gọi tên như vậy?

Đáp: Khi hành giả ở kiến đạo nỗ lực tìm hiểu những điều chưa hiểu được là bốn đế thì suy nghĩ: “Ta sẽ hiểu được”. Vì thế loại căn này có tên là vị tri đương tri căn. Khi ở vào giai đoạn tu đạo, (con đường của sự thiền quán (về bốn đế)), hành giả không có gì mới để tìm hiểu và là người “đã biết”. Tuy nhiên để đoạn trừ các phiền não còn lại, hành giả phải thường xuyên quán sát bốn đế đã được liễu tri, vì thế loại căn này có tên là dĩ tri căn. Khi ở đạo vô học, hành giả biết được là mình đã biết. Hành giả biết được bốn đế đã được liễu tri. Vì có được “cái biết là mình đã biết” này mà hành giả được gọi là người cụ tri, (người biết mình đã

biết) và loại căn này được gọi là cụ tri căn. Hoặc vì hành giả thường thực hành “cái biết lý bốn đế đã được liễu tri” này lâu ngày thành tánh (thói quen) nên nói là cụ tri. Thật vậy khi hành giả đạt được tận trí và vô sinh trí thì tự biết được như thật: “Tất cả những gì về khổ ta đã biết hết, không còn gì để biết về nó nữa”. “Tất cả những gì về tập ta đã biết hết, không còn...”.

Trên đây đã giải thích tất cả các tính chất riêng biệt của các căn, tiếp theo là phần nói về các nội dung khác nhau của chúng. Trong hai mươi hai loại căn này, căn nào thuộc hữu lậu và căn nào thuộc vô lậu?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Duy vô lậu hậu tam
Hữu sắc mạng ưu khổ
Đương tri duy hữu lậu
Thông nhị dư cửu căn.*

Dịch nghĩa:

*Ba căn cuối vô lậu
Sắc, mạng, ưu, khổ căn
Nên biết là hữu lậu
Chín căn thông cả hai.*

(Chỉ có ba căn cuối cùng là vô lậu. Các sắc căn, mạng căn, ưu căn, khổ căn chỉ là hữu lậu. Chín căn còn lại thuộc cả hai loại).

Luận: Ba căn cuối cùng thuộc vô lậu. Vô lậu (không có khuyết điểm) có nghĩa là vô cấu (không có vết bẩn) vì cấu và lậu tuy gọi tên khác nhau nhưng có nghĩa giống nhau.

Bảy sắc căn (gồm nhãn căn, nhĩ căn, tị căn, thiệt căn, thân căn, nữ căn, và nam căn vì đều thuộc về sắc uẩn), mạng căn, khổ căn, và ưu căn đều thuộc hữu lậu.

Ý căn, lạc căn, hỷ căn, xả căn, và năm căn như tín v.v... có thể vô lậu hoặc hữu lậu.

Có luận sư cho năm căn như tín v.v... chỉ thuộc vô lậu vì Đức Thế Tôn có nói: “Những người nào, ở vào mức độ nào đó, hoàn toàn không có năm căn như tín v.v... thì ta gọi người đó là người ở ngoài, thuộc về hàng dị sinh”. Như vậy nếu đạt được năm căn như tín v.v... ở một mức độ nào đó thì đó là bậc A-la-hán và thuộc về vô lậu.

Trích dẫn trên đây không thể dùng làm luận chứng cho năm căn như tín v.v... là vô lậu. Đức Thế Tôn nói như vậy là để chỉ cho những người không có năm căn như tín v.v... vô lậu, vì trước đây Đức Thế Tôn đã dựa vào năm căn như tín v.v... vô lậu để lập thành các hàng Thánh

giả khác nhau. Như vậy Đức Thế tôn đã ám chỉ năm loại như tín v.v... dành riêng cho hàng Thánh giả, tức phải thuộc về vô lậu, và những ai thiếu các căn vô lậu này hiển nhiên phải thuộc về dị sinh. Hoặc có thể là bản kinh này đã nói một cách tổng quát về năm loại tín v.v... vì có hai loại dị sinh: loại ở ngoài và loại ở trong. Loại ở ngoài (ngoại dị sinh) đã đoạn thiện căn nhưng loại ở trong (nội dị sinh) thì không đoạn thiện căn. Chính vì muốn ám chỉ hạng ngoại dị sinh mà Đức Thế Tôn đã nói: “Ta gọi người đó là người ở ngoài, thuộc về hàng dị sinh”. Hơn nữa kinh có nói trước khi chuyển Pháp luân có những người ở tại thế gian, hoặc sinh ra hoặc lớn lên, đều có các căn cao, thấp, trung bình khác nhau. Vì thế biết năm căn như tín v.v... cũng thuộc về hữu lậu.

Cuối cùng Đức Thế Tôn còn nói: “Nếu ta không biết được như thật nguồn gốc, sự thoái thất, sự lợi ích, sự bất lợi, sự xuất ly của năm căn như tín v.v... thì ta không thể cởi bỏ, ra khỏi, tách rời, giải thoát thế gian của người, trời, ma, Phạm v.v..., ta sẽ không thể chứng đắc Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng...”. Như vậy có thể thấy đoạn kinh ở trên không chỉ bàn riêng đến các pháp vô lậu vì các pháp vô lậu vốn không có các tính chất như “lợi ích”, “bất lợi”, “xuất ly” v.v... Vì thế năm căn như tín v.v... đều thuộc về vô lậu và hữu lậu.

Hỏi: Trong hai mươi hai căn, căn nào dị thực, căn nào không phải dị thực?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Mạng duy thị dị thực
Ưu cập hậu bát phi
Sắc ý dư tứ thọ
Nhất nhất giai thông nhị.*

Dịch nghĩa:

*Mạng căn luôn luôn thuộc dị thực
Ưu, tám căn sau không
Sắc, ý căn, bốn thọ
Thông suốt cả hai loại.*

(Mạng căn luôn luôn thuộc về dị thực. Ưu căn và tám căn cuối không phải dị thực. Sắc căn ý căn và bốn thọ còn lại đều thuộc cả hai loại).

Luận: Mạng căn chỉ thuộc về dị thực.

Hỏi: Khi một Bí-sô A-la-hán ổn định hoặc kéo dài các năng lực sinh tồn (thọ hành) của mình thì năng lực này chính là mạng căn. Như vậy loại mạng căn này là dị thực của loại nghiệp nào?

Đáp: Bản luận viết: “Một Bí-sô ổn định thọ hành như thế nào? Khi một vị A-la-hán thành tựu thân thông, đắc tâm tự tại và đem các vật dụng cần thiết cho cuộc sống, y phục, bình bát v.v... bố thí cho tăng chúng hay cho chỉ một người, sau đó phát nguyện nhập đệ tứ biên tế tĩnh lự. Khi xuất định vị này suy nghĩ rồi nói: “Nguyện cho loại nghiệp có khả năng chiêu cảm một quả dị thực có tính chất hưởng thụ (phú dị thực quả) này có thể chuyển biến mà chiêu cảm một quả dị thực về sự sống (thọ dị thực quả)! Bây giờ, loại nghiệp (bố thí và thiền định) lẽ ra phải chiêu cảm quả phú dị thực của vị này liền chuyển biến mà chiêu cảm quả thọ dị thực”.

Các luận sư khác lại cho thọ mạng kéo dài của một vị A-la-hán là quả dị thực của một nghiệp xa xưa. Họ nói sự lưu lại của một quả thọ dị thực lẽ ra đã chín ở kiếp trước nhưng bị gián đoạn vì chết trước định kỳ, nay nhờ có định lực của đệ tứ biên tế tĩnh lự dẫn dắt cho nên vẫn có thể thọ dụng trở lại.

Bản luận lại viết tiếp: “Các Bí-sô xả bỏ các thọ hành như thế nào? Một vị A-la-hán thành tựu thân thông, đắc tâm tự tại, bố thí các thứ như trên cho tăng chúng v.v..., sau đó phát nguyện nhập đệ tứ biên tế tĩnh lự. Khi xuất định vị này suy nghĩ rồi nói: “Nguyện cho loại nghiệp có khả năng chiêu cảm quả thọ dị thực có thể chuyển biến mà chiêu cảm một quả phú dị thực”. Bây giờ, loại nghiệp lẽ ra phải chiêu cảm quả thọ dị thực của vị này đã chuyển biến mà chiêu cảm một quả phú dị thực”.

Tôn giả Diệu Âm nói: “Nhờ năng lực của đệ tứ biên tế tĩnh lự dẫn dắt mà các đại chủng thuộc Sắc giới có thể hiện khởi trong thân của vị A-la-hán, tuy nhiên các đại chủng này có thể thuận hoặc nghịch với thọ hành vì thế một vị A-la-hán mới có thể kéo dài hoặc xả bỏ đời sống.

Đúng như giải thích trên của Kinh bộ, nhờ vào sự tự tại của định mà một A-la-hán có thể làm ngừng lại sự phát khởi kéo dài trong một thời gian của các đại chủng tạo thành căn, một sự phát khởi do nghiệp đời trước tạo ra, và rồi lại tạo ra một sự phát khởi mới từ định. Vì thế mạng căn, trong trường hợp thọ mạng được kéo dài của một vị A-la-hán không phải là dị thực. Tất cả các trường hợp khác đều là dị thực.

Từ vấn đề trên đây lại phát sinh một vấn đề khác: Tại sao A-la-hán kéo dài thọ hành? Vì muốn làm lợi ích cho người khác, vì muốn cho chánh pháp trụ thế lâu dài hơn, vì quán sát đời sống của mình sắp diệt, vì quán sát người khác không thể đảm đương hai mục đích trên.

Tại sao A-la-hán xả bỏ thọ hành? Vì quán sát thấy sự có mặt của mình ở thế gian không đem lại nhiều lợi lạc cho người khác, hoặc vì

bị bệnh tật bức khổ thân. Như có bài tụng nói: “Đã khéo tựu thành các phạm hạnh, đã khéo tu tập các Thánh đạo, hoan hỷ khi thọ mạng chấm dứt, giống như xả bỏ được bệnh tật”.

Hỏi: Dựa vào chỗ nào để kéo dài hoặc xả bỏ thọ hành? và những ai có thể làm việc này?

Đáp: Trong ba châu, nam giới và nữ giới cũng như A-la-hán thuộc bất thời giải thoát đã đắc biên tế tính lự đều có thể kéo dài hoặc xả bỏ thọ hành vì đã có tự tại định và không còn phiền não.

Hỏi: Kinh nói Đức Thế Tôn sau khi kéo dài nhiều mạng hành đã xả bỏ nhiều thọ hành, như vậy mạng hành và thọ hành khác nhau như thế nào?

Đáp: Có luận sư nói không khác nhau. Bản luận viết: “Mạng căn là gì? Đó là các thọ trong ba cõi”.

Có luận sư nói thọ hành là quả của các nghiệp thuộc tiền kiếp, và mạng hành là quả của các nghiệp hiện tại.

Có luận sư cho thọ hành giúp cho chúng đồng phần đình trụ lâu dài nhưng mạng hành chỉ giúp chúng đồng phần tạm thời đình trụ.

Ở đây nói “nhiều” (đa) là hàm ý kéo dài hoặc xả bỏ mạng hành và thọ hành trong nhiều niệm chứ không phải chỉ một sát-na. (Vì chỉ nhờ vào sự tương tục trong nhiều sát-na, A-la-hán mới có thể làm lợi lạc cho người khác, hơn nữa chỉ một sát-na không thể là nhân của sự đình trụ.)

Có luận sư cho kinh nói “nhiều” là hàm ý bác bỏ chủ trương mạng và thọ là một thật thể kéo dài qua nhiều sát-na.

Có luận sư cho nói “nhiều” là hàm ý bác bỏ chủ trương có một thật thể gọi là mạng, thọ. Thật ra mạng và thọ chỉ được giả lập dựa vào các hành. Nếu không phải vậy, lẽ ra kinh không nên dùng đến chữ “mạng hành” mà phải nói là “Đức Thế Tôn kéo dài các mạng, xả bỏ các thọ”.

Hỏi: Tại sao Đức Thế Tôn xả bỏ nhiều thọ hành mà kéo dài nhiều mạng hành?

Trả lời của Luận chủ: Để chứng tỏ đã được tự tại đối với sự chết nên xả bỏ nhiều thọ hành, và để chứng tỏ đã được tự tại đối với sự sống nên kéo dài các mạng hành. Đức Thế Tôn kéo dài mạng hành chỉ trong ba tháng, không nhiều hơn cũng không ít hơn, vì sau ba tháng thì việc giáo hóa (hóa sự) của Đức Thế Tôn đã xong, nhưng nếu ít hơn thì việc hoằng pháp lợi sinh sẽ không được rớt ráo.

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Hoặc vì để thực hiện những điều Phật đã

nói trước đây: “Tất cả Bí-sô đã khéo tu tập tứ thần túc có thể tùy ý kéo dài một kiếp hay nhiều hơn một kiếp”.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói Đức Thế Tôn xả bỏ và kéo dài là để chứng tỏ đã chế phục được hai loại uẩn ma và tử ma. Trước đây khi ngồi nơi cội cây Bồ-đề, Đức Thế Tôn đã hàng phục hai loại Thiên ma và phiền não ma.

Ưu căn và tám căn cuối cùng là tín v.v... đều không phải dị thực vì chúng thuộc hữu ký.

Mười hai căn còn lại là bảy sắc căn nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân, nam, nữ, cộng thêm ý căn và bốn thọ còn lại, tức trừ ưu căn, tất cả đều có thể là dị thực hoặc không.

Bảy sắc căn nếu thuộc trưởng dưỡng thì không phải dị thực, ngoài ra đều là dị thực.

Ý căn và bốn căn thọ không phải là dị thực nếu chúng thuộc về thiện hoặc nhiễm vì dị thực đều là vô ký, hoặc nếu chúng là vô ký nhưng tùy theo từng loại riêng biệt lại thuộc về đường oai nghi, hoặc công xảo xứ, hoặc năng biến hóa. Các trường hợp khác đều là dị thực.

Tám căn cuối là tín v.v... đều là thiện nên không phải là dị thực.

Luận chủ: Làm sao có thể khẳng định ưu căn không phải là dị thực khi kinh nói: “Có một loại nghiệp đưa đến quả là hỷ thọ (thuận hỷ thọ nghiệp), có một loại nghiệp đưa đến quả là ưu thọ (thuận ưu thọ nghiệp), có một loại nghiệp đưa đến quả là xả thọ (thuận xả thọ nghiệp).”

Tỳ-bà-sa: Khi nói thuận ưu thọ nghiệp không có nghĩa là “loại nghiệp phải được kinh qua, phải đưa đến quả là ưu thọ” mà chỉ hàm nghĩa “một loại nghiệp có ưu thọ tương ứng với nó”, như khi kinh nói về trường hợp của xúc là “thuận lạc thọ”: như vậy lạc không phải là quả dị thực của xúc. Rõ ràng loại xúc “thuận lạc thọ” này là loại xúc có lạc thọ tương ứng với nó. Vì thế loại nghiệp “thuận ưu thọ” chỉ là loại nghiệp có ưu thọ tương ứng với nó (chứ không phải là loại nghiệp đưa đến quả là ưu thọ).

Luận chủ: Nếu đã giải thích về thuận ưu thọ nghiệp theo cách trên, thì đối với thuận hỷ thọ nghiệp và thuận xả thọ nghiệp cũng phải được giải thích như vậy. Và kết quả thuận hỷ thọ nghiệp chỉ là một loại “nghiệp có hỷ thọ tương ứng” chứ không phải là loại “nghiệp đưa đến quả là hỷ thọ” và điều này có nghĩa hỷ thọ không phải là dị thực.

Tỳ-bà-sa: Không có gì sai khi giải thích thuận hỷ thọ nghiệp là loại nghiệp “đưa đến quả hỷ thọ” hay “có hỷ thọ tương ứng với nó”.

Tuy nhiên cách giải thích thứ hai về chữ “thuận” thì có giá trị hơn đối với trường hợp của “thuận ưu thọ nghiệp” vì nó nhằm chỉ cho một loại nghiệp có ưu thọ tương ứng.

Luận chủ: Dù có giải thích kinh theo cách trên thì vẫn chưa có thể giải được vấn nạn này: Vì nguyên nhân nào, ưu thọ không phải là dị thực?

Tỳ-bà-sa: Ưu thọ sinh khởi là do phân biệt, tức khi nghĩ về những điều đáng lo sợ, và khi ưu thọ chấm dứt cũng như vậy, tức khi nghĩ về những điều được hy vọng. Vì thế ưu thọ không thể thuộc về dị thực.

Luận chủ: Nếu vậy hỷ thọ cũng không phải là dị thực vì cũng sinh khởi và chấm dứt giống như ưu thọ.

Tỳ-bà-sa: Nếu cho ưu căn là dị thực thì khi một người tạo nghiệp vô gián và sau đó sinh ưu thì loại nghiệp này lẽ ra phải gọi là “quả dĩ thực” (quả đã chín). Tuy nhiên điều này không thể chấp nhận được.

Luận chủ: Vẫn có thể đưa ra một vấn nạn như thế đối với trường hợp của hỷ căn. Nếu các ông cho hỷ căn là dị thực thì khi một người tạo được một nghiệp phước thù thắng và sau đó sinh hỷ thì loại nghiệp này lẽ ra cũng phải gọi là “quả dĩ thực”.

Tỳ-bà-sa: Những người đã lìa dục thì không có ưu căn vì thế những căn mà họ có chỉ là dị thực, như nhãn căn v.v... Như vậy ưu căn không phải là dị thực.

Luận chủ: Nếu vậy những người đã lìa dục làm thế nào để có được hỷ căn vốn là dị thực? Chắc chắn những người này đều có hỷ căn sinh khởi từ định. Tuy nhiên vì hỷ căn này thuộc thiện cho nên không phải là dị thực. Vì thế những người đã lìa dục không có tất cả các căn thuộc về dị thực.

Sự thực là những người đã lìa dục vẫn có hỷ căn cho dù hỷ căn này có thể là dị thực hay không phải dị thực. Trong khi ưu căn thì không bao giờ sinh khởi ở những người này. Vì thế mà Tỳ-bà-sa đã kết luận ưu căn không phải là dị thực.

Tám căn nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân, mạng, nữ và nam nếu sinh vào con đường lành (cõi thiện) là quả dị thực của nghiệp thiện, nếu sinh vào con đường ác (ác thú) là quả dị thực của nghiệp ác.

Ý căn ở vào cõi thiện cũng như cõi ác đều là quả dị thực của nghiệp thiện và nghiệp ác.

Lạc căn, hỷ căn và xả căn là quả dị thực của nghiệp thiện.

Khổ căn ở vào cõi thiện cũng như cõi ác đều là quả dị thực của nghiệp ác.

Các sắc căn ở cõi thiện là quả dị thực của nghiệp thiện. Đối với những người lưỡng tính (nhị hình nhân) ở cõi thiện thì nữ căn hoặc nam căn là quả dị thực của nghiệp thiện, nhưng tính chất lưỡng tính là do nghiệp ác chiêu cảm.

Hỏi: Trong hai mươi hai căn, căn nào có dị thực, căn nào không có dị thực?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ưu định hữu dị thực
Tiền bát hậu tam vô
Ý dư thọ tín đẳng
Nhất nhất giai thông nhị.*

Dịch nghĩa:

*Ưu căn thường dị thực
Tám trước, ba sau không
Ý và thọ tín căn v.v...
Đều thông cả hai loại.*

(Ưu căn luôn luôn có dị thực. Tám căn đầu, ba căn cuối không có. Ý căn, bốn căn thọ còn lại, năm căn như tín v.v... đều có cả hai loại).

Luận: Như nội dung đã được tranh luận ở trên, ưu căn luôn luôn là dị thực. Tụng văn nói “định” là vì tính chất “luôn luôn” này, đồng thời ưu căn được nói đến trước tiên là vì hai ý nghĩa sau: 1. Ưu căn không bao giờ thuộc về vô ký vì sinh khởi từ một loại phân biệt rất cường mãnh (cường tử) (như các phân biệt về khả ái, khả ố v.v...), và; 2. Ưu căn không bao giờ thuộc về vô lậu vì không bao giờ sinh khởi ở thiền định (tức chỉ có ở tán địa).

Tám căn đầu (gồm năm căn nhãn v.v..., mạng căn, nữ căn và nam căn) không bao giờ thuộc về dị thực vì đều là vô ký. Ba căn cuối (gồm vị tri đương tri, dĩ tri và cụ tri) không bao giờ thuộc về dị thực vì đều là vô lậu.

Mười căn còn lại đều có cả hai loại:

Ý căn và ba căn lạc, hỷ và xả đều có dị thực nếu thuộc bất thiện hoặc hữu lậu thiện, nếu thuộc vô ký hoặc vô lậu thì không có dị thực.

Khổ căn có dị thực nếu thuộc thiện hoặc bất thiện, nếu thuộc vô ký thì không có dị thực.

Năm căn như tín v.v... có hoặc không có dị thực tùy theo chúng là hữu lậu hay vô lậu.

Hỏi: Trong hai mươi hai căn, có bao nhiêu căn thuộc thiện, bất thiện, và vô ký?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Duy thiện hậu bát căn
Ưu thông thiện bất thiện
Ý dư thọ tam chủng
Tiền bát duy vô ký.*

Dịch nghĩa:

*Tám căn sau thuộc thiện
Ưu căn thiện, bất thiện
Ý, thọ khác thuộc ba
Tám căn trước vô ký.*

(Tám căn cuối luôn luôn thuộc thiện. Ưu căn thuộc thiện hoặc bất thiện. Ý và các thọ còn lại thuộc cả ba loại. Tám căn đầu luôn luôn vô ký).

Luận: Tám căn cuối là tín v.v... chỉ thuộc thiện. (Tám căn này tuy nằm ở sau nhưng vì dựa theo thứ tự câu hỏi nên được trình bày trước.)

Ưu căn hoặc thuộc về thiện hoặc bất thiện.

Ý căn và bốn căn thọ là lạc, khổ, hỷ, xả có thể thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Tám căn đầu là nhãn v.v... đều vô ký.

Hỏi: Trong hai mươi hai giới, có bao nhiêu căn hệ thuộc Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Dục, Sắc, Vô sắc giới
Như thứ trừ hậu tam
Kiêm nữ nam ưu khổ
Tinh trừ sắc hỷ lạc.*

Dịch nghĩa:

*Cõi Dục, Sắc, Vô sắc
Trừ ra ba căn sau
Căn nữ, nam, ưu, khổ
Và trừ sắc hỷ lạc.*

(Ở Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới theo thứ tự trên (ở Dục giới) trừ ba căn cuối. Ở Sắc giới trừ các căn nữ, nam, ưu, khổ. Ở Vô sắc giới trừ các sắc căn, hỷ và lạc).

Luận: Ở Dục giới có tất cả các căn, ngoại trừ ba căn cuối vốn thuộc bất nhiễm, tức vô lậu. Ba căn này không hệ thuộc ba giới Dục, Sắc và Vô sắc và đã vượt qua các giới này.

Ở Sắc giới có mười lăm căn, tức trừ ba căn ở trên và bốn căn nam,

nữ, khổ, ưu. Tất cả mười lăm căn này rất thường thấy ở hai tầng thiên đầu tiên. Sở dĩ không có hai căn nam nữ là vì các chúng sinh ở Sắc giới đã lia bỏ dâm dục và vì hai căn này làm cho thân tướng xấu xí.

Hỏi: Tại sao kinh nói: “Không có trường hợp nữ thân làm Phạm thiên, mà chỉ có nam thân”?.

Đáp: Chúng sinh ở Sắc giới đều là nam thân nhưng không có nam căn. Họ chỉ có các tính chất thường thấy ở nam giới của Dục giới như thân hình, giọng nói v.v...

Khổ căn không có ở Sắc giới vì: 1. Sự tịnh diệu của thân cho nên không có khổ thọ sinh khởi do sự đối kháng; 2. Không có các nghiệp bất thiện chiêu cảm cho nên không có khổ thọ sinh khởi từ dị thực (dị thực sinh).

Ưu căn không có ở Sắc giới vì: 1. Tâm của các chúng sinh ở Sắc giới luôn luôn nằm sâu trong định, và; 2. Không có các nhân làm náo hại.

Ở Vô sắc giới có tám căn là ý căn, mạng căn, xả căn, và năm căn như tín v.v..., tức trừ ba căn vô lậu, năm sắc căn nhãn v.v..., lạc căn và hỷ căn.

Hỏi: Trong hai mươi hai căn, căn nào thuộc kiến đạo đoạn, thuộc tu đạo đoạn, hoặc thuộc phi đoạn?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ý tam thọ thông tam
Ưu kiến Tu sở đoạn
Cửu duy Tu sở đoạn
Ngũ tu phi tam phi.*

Dịch nghĩa:

*Ý ba thọ thông ba
Ưu thuộc Kiến, Tu đoạn
Chín căn chỉ Tu đoạn
Năm tu, phi, ba phi.*

(Ý và ba thọ có cả ba loại. Ưu thuộc Kiến và Tu đoạn. Chín căn chỉ thuộc Tu đoạn. Năm căn thuộc Tu đoạn, phi đoạn. Ba căn thuộc phi đoạn).

Luận: Ý căn, lạc căn, hỷ căn và xả căn thuộc về cả ba loại.

Ưu căn thuộc cả Kiến đoạn và Tu đoạn vì không bao giờ là pháp vô lậu.

Chín căn nhãn, nhĩ, tị, thiệt, thân, nam, nữ, mạng và khổ chỉ thuộc Tu đoạn vì: 1. Tám căn đầu không phải là pháp nhiễm ô; 2. Căn thứ

chín không phải là “lục sinh”, và; 3. Tất cả đều là hữu lậu.

Năm căn như tín v.v... vì: 1. Không phải pháp nhiễm nên thuộc về kiến đoạn, và; 2. Có thể là vô lậu nên không thuộc các pháp bị đoạn (phi đoạn).

Ba căn cuối thuộc phi đoạn vì: 1. Chúng là pháp vô lậu; 2. Và vì các pháp không có khuyết điểm (vô quá pháp) thì không bị đoạn trừ.

Hỏi: Có bao nhiêu căn thuộc dị thực được chúng sinh ở các giới đạt được đầu tiên?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

*Dục thai, noãn, thấp sinh
Sơ đắc nhị dị thực
Hóa sinh lục thập bát
Sắc lục thượng duy mạng.*

Dịch nghĩa :

*Thai, noãn, thấp Dục giới
Trước được hai dị thực
Hóa được sáu, bảy, tám
Sắc sáu, Vô sắc mạng.*

(Thai sinh, noãn sinh và thấp sinh ở Dục giới đầu tiên đạt được hai căn dị thực. Hóa sinh đạt được sáu, bảy, hoặc tám. Sắc giới đạt được sáu. Vô sắc giới chỉ đắc được mạng căn).

Luận: Ở Dục giới các chúng sinh sinh từ thai, trứng, hoặc nơi ẩm thấp vào giai đoạn mới thọ sinh đạt được hai căn dị thực là thân căn và mạng căn. Các căn khác sẽ từ từ đạt được.

Hỏi: Tại sao không kể đến ý căn và xả căn?

Đáp: Vì lúc mới thọ sinh hai căn này đều thuộc nhiễm ô cho nên không phải là dị thực.

Các chúng sinh thuộc về hóa sinh đạt được sáu, bảy hoặc tám căn. Loại không có nam căn hoặc nữ căn (vô tánh), tức sinh vào thời kỳ đầu tiên của vũ trụ, đạt được sáu căn là năm căn nhãn v.v... và mạng căn, nếu là loại có nữ hoặc nam căn thì đạt được bảy căn, nếu là loại lưỡng tính thì đạt được tám căn.

Hỏi: Một chúng sinh thuộc về lưỡng tính có thể hóa sinh không?

Đáp: Ở các cõi ác (ác thú) có thể có loại hóa sinh lưỡng tính.

Trên đây đã nói về Dục giới, tiếp theo là phần nói về Sắc giới và Vô sắc giới.

Được gọi là Dục giới vì ở giới này dục có vai trò chủ chốt, bao hàm các tính chất thuộc về tham dục và các sự vật được thọ hưởng.

Được gọi là Sắc giới vì ở giới này các sắc pháp đóng vai trò chủ chốt. Kinh cũng đã từng nói như thế: “Giải thoát tịch tĩnh vượt ra ngoài sắc, Vô sắc v.v...”.

Ở Sắc giới các chúng sinh lúc đầu cũng đạt được sáu căn dị thực, giống như loại hóa sinh vô tánh của Dục giới.

Văn tụng nói “thượng” (cao) là chỉ cho Vô sắc giới. Thật ra không phải giới này nằm cao hơn Sắc giới, nhưng vẫn được gọi như vậy là vì các tầng thiên định ở giới này thù thắng hơn: phải tu tập các tầng thiên ở Sắc giới trước rồi sau đó mới đến các tầng thiên Vô-sắc-giới, và vì giới này có khả năng tồn tại lâu dài hơn.

Ở Vô sắc giới các chúng sinh lúc đầu đạt được một căn dị thực là mạng căn.

Hỏi: Có bao nhiêu căn dị thực bị diệt ở các giới vào lúc chết?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

*Chánh tử diệt chư căn
Vô sắc tam sắc bát
Dục đốn thập cửu bát
Tiệm tử thiện tăng ngũ.*

Dịch nghĩa :

*Khi chết các căn diệt
Vô sắc ba, Sắc tám
Dục nhanh: mười, chín, tám*

Chậm: bốn. Thiện tăng năm.

(Các căn bị diệt khi chết: Vô sắc giới có ba, Sắc giới có tám, dục giới nếu nhanh thì có mười, chín, tám, nếu chậm có bốn. Nếu thuộc tâm thiện cộng thêm năm).

Luận: Ở Vô-sắc-giới, chúng sinh vào lúc lâm chung có ba căn bị diệt sau cùng là mạng căn, ý căn và xả căn.

Ở Sắc giới có thêm năm căn nhãn v.v... Tất cả chúng sinh thuộc loại hóa sinh đều sinh và diệt cùng với tất cả các căn.

Ở Dục giới nếu chết nhanh thì có tám căn, chín căn hoặc mười căn bị diệt sau cùng tùy theo người chết thuộc loại vô tánh, hữu tánh hay lưỡng tính. Loại vô tánh có tám căn bị diệt sau cùng là các căn đã nói ở trên, loại hữu tánh có chín căn vì cộng thêm một căn nam hoặc nữ, loại lưỡng tính có mười căn vì cộng thêm hai căn nam và nữ vào số tám căn ở trên. Nếu chết chậm thì có bốn căn bị diệt sau cùng là thân căn, mạng căn, ý căn và xả căn. Tất cả bốn căn này đều diệt cùng một lúc.

Tất cả các trường hợp trên đây đều chỉ cho các tâm nhiễm ô hoặc

vô phú vô ký vào lúc mạng chung. Nếu tâm này thuộc thiện thì trong số các căn bị diệt sau cùng ở cả ba giới phải cộng thêm năm căn như tín v.v...

Cần nghiên cứu kỹ thể và dụng của tất cả các căn được bàn đến trong phẩm Phân biệt căn này. Như vậy trong số hai mươi hai căn, những căn nào đạt được quả vị Sa-môn?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Cửu đắc biên nhị quả
Thất bát cửu trung nhị
Thập nhất A-la-hán
Y nhất dung hữu thuyết.*

Dịch nghĩa :

*Chín được hai quả bên
Bảy, tám, chín hai giữa
Mười một được La-hán
Nương chứng quả nói vậy.*

(Chín căn đạt được hai quả ở biên. Bảy căn, tám căn, hoặc chín căn được hai quả giữa. Mười một căn được quả A-la-hán. Có thể căn cứ vào một người đắc quả để nói như vậy).

Luận: “Biên” (ở hai đầu) là chỉ cho hai quả Dự lưu và A-la-hán vì trong số các quả Sa-môn thì đây là hai quả nằm ở đầu và cuối. “Trung” (ở giữa) là chỉ cho hai quả Nhất lai và Bát hoàn vì hai quả này nằm giữa quả đầu và quả cuối.

Quả Dự lưu đạt được nhờ có chín căn là ý, xả, năm căn như tín v.v..., vị tri đương tri, và dĩ tri.

Vị tri đương tri lập thành đạo vô gián, dĩ tri lập thành đạo giải thoát. Nhờ có hai căn này nên mới đạt được quả Dự lưu. Vị tri đương tri căn là dẫn nhân, tức có khả năng dẫn đến việc đạt được sự lìa bỏ các trói buộc (đặc Ly hệ), và dĩ tri căn là y nhân, tức có khả năng làm nơi nương tựa và trì giữ của việc đạt được này.

Quả A-la-hán cũng đạt được nhờ có chín căn là ý, một căn thọ thuộc hỷ, lạc, hoặc xả, năm căn như tín v.v..., dĩ tri, và cụ tri. Trong trường hợp này dĩ tri căn lập thành đạo vô gián và cụ tri căn lập thành đạo giải thoát.

Quả Nhất lai có thể đạt được trong hai trường hợp: 1. Thứ đệ chứng là hành giả trước khi đắc quả Nhất lai đã đạt được quả Dự lưu; 2. Siêu việt chứng là hành giả trước khi bước vào đạo vô lậu, tức là giai đoạn liễu tri bốn đế, đã nương vào đạo thế gian hữu lậu mà cởi bỏ được

sáu phẩm thiền nào đầu tiên thuộc Dục giới, vì thế khi đạt đến kiến đạo thì Thánh giả này đạt được quả Nhất lai mà không cần phải đắc quả Dự lưu trước đó.

Hành giả thuộc thứ đệ chứng, tức đang ở vào hàng Dự lưu, có thể đắc quả Nhất lai bằng đạo thế gian - tức không có tu tập thiền quán về bốn đế - nhờ vào bảy căn là ý, xả và năm căn như tín v.v..., hoặc có thể đạt được quả Nhất lai bằng đạo vô lậu, hay còn gọi là đạo xuất thế, nhờ vào tám căn là dĩ tri căn và bảy căn ở trên.

Hành giả thuộc siêu việt chứng, tức đang ở vào hàng dị sinh, có thể đắc quả Nhất lai nhờ vào chín căn, tức ngoài bảy căn ở trên phải có thêm hai căn là vị tri đương tri và dĩ tri, cũng giống như trường hợp đắc quả Dự lưu.

Quả Bất hoàn có thể đạt được qua hai trường hợp: 1. Thứ đệ chứng là hành giả đã đạt được các quả trước đó; 2. Hoặc Siêu việt chứng là hành giả không nhập vào đạo vô lậu nhưng đã xả bỏ chín phẩm phiền não thuộc Dục giới hoặc các phiền não thuộc thượng địa.

Hành giả thuộc trường hợp thứ đệ chứng đạt được quả Bất hoàn bằng đạo thế gian hoặc đạo vô lậu nhờ vào bảy căn hoặc tám căn, giống như trường hợp thứ đệ chứng đạt được quả Nhất lai ở trên.

Hành giả thuộc siêu việt chứng đắc quả Bất hoàn bằng sự liễu tri bốn đế (kiến đạo) nhờ vào chín căn, giống như trường hợp siêu việt chứng đắc quả Nhất lai ở trên.

Các định nghĩa tổng quát trên đây cần được giải thích chi tiết hơn:

1. Hành giả thuộc siêu việt chứng đắc quả Bất hoàn bằng “sự liễu tri bốn đế”. Để có được sự liễu tri này, hành giả phải nhập định thuộc tầng thiền thứ ba, hoặc phải nhập định thuộc tầng thiền thứ nhất hoặc thứ hai (căn bản địa), hoặc phải nhập định vị chí hoặc định trung gian hoặc tầng thiền thứ tư: tùy theo từng trường hợp mà các căn thọ của hành giả có thể là lạc, hỷ hoặc xả.

Trái lại một hành giả thuộc siêu việt chứng luôn luôn đắc quả Nhất lai với xả căn.

2. Hành giả thuộc thứ đệ chứng, vốn phải tiếp tục tu tập để đắc quả Bất hoàn ở định vị chí, nếu có năm căn như tín v.v... mãn lợi thì ở đạo giải thoát thứ chín có thể xuất định vị chí để nhập tầng thiền thứ nhất hoặc thứ hai (căn bản địa).

Khi hành giả lìa bỏ các phiền não bằng đạo thế gian thì đạt được quả nhờ vào tám căn chứ không phải bảy căn: thật vậy, định vị chí ở

đạo vô gián thứ chín có xả căn, và tầng thiền thứ nhất hoặc thứ hai, ở đạo giải thoát thứ chín, lại có hỷ thọ. Vì thế việc đạt được lìa trôi buộc xuất phát từ xả căn và hỷ căn, cũng giống như sự đạt được lìa trôi buộc trong trường hợp của Dự lưu phát xuất từ vị tri căn và dĩ tri căn.

Khi hành giả lìa bỏ các phiền não bằng đạo xuất thế, tức bằng sự tu tập thiền quán về bốn đế (tu đạo), thì phải thêm vào căn thứ chín là dĩ tri căn, vì đạo vô gián và đạo giải thoát đều là dĩ tri căn.

Hỏi: Bản luận viết: “Đắc quả A-la-hán phải có bao nhiêu căn? Mười một căn”. Như vậy tại sao ở đây nói chỉ có chín căn?

Đáp: Thật ra đắc quả A-la-hán chỉ do chín căn. Nhưng Bản luận nói do mười một là vì đã dựa vào bản thân người đạt được quả này chứ không phải dựa vào sự chứng đắc. Một Thánh giả có thể bị thoái thất quả vị A-la-hán nhiều lần và có thể đạt được trở lại qua nhiều tầng thiền định khác nhau, khi thì có lạc căn (như ở tầng thiền thứ ba), khi thì có hỷ căn (như ở tầng thiền thứ nhất và thứ hai), khi thì có hỷ căn (như ở định vị chí v.v...), tuy nhiên cả ba căn này không bao giờ hiện khởi cùng một lúc.

Hỏi: Trong trường hợp đạt được quả Bất hoàn, tại sao Bản luận không nói như vậy?

Đáp: Vì không có trường hợp Thánh giả thoái thất quả Bất hoàn và chứng đắc trở lại nhờ vào lạc căn. Hơn nữa, Thánh giả thuộc siêu việt chứng vốn là người đã lìa bỏ tất cả phiền não thuộc Dục giới cho nên khi đã đạt được quả Bất hoàn thì không thể thoái thất quả vị này. Sự lìa bỏ của Thánh giả đạt được là nhờ vào hai đạo, sinh khởi nhờ đạo thế gian và được hỗ trợ do đạo xuất thế nên rất kiên cố.

Hỏi: Những người đã thành tựu một căn nào đó thì nhất định sẽ thành tựu được bao nhiêu căn khác?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

*Thành tựu mạng, ý, xả
Các định thành tựu tam
Nhược định thành tựu tứ
Thành nhĩn đẳng cập hỷ
Các định thành ngũ căn
Nhược thành tựu khổ căn
Bỉ định thành tựu thất
Nhược thành nữ nam ưu
Tín đẳng các thành bát
Nhị vô lậu thập nhất*

Sơ vô lậu thập tam

Dịch nghĩa :

*Thành tựu mạng, ý, xả,
nhất định thành tựu ba
Nếu thành tựu thân, lạc
Nhất định thành tựu bốn
Thành tựu nhãn v.v và hỷ
Nhất định thành năm căn
Nếu thành tựu khổ căn
Nhất định thành tựu bảy
Nếu nam, nữ, ưu thành
Tín v.v thành tám
Hai vô lậu, mười một
Vô lậu đầu, mười ba.*

(Nếu thành tựu mạng, ý, hoặc xả, nhất định thành tựu cả ba. Nếu thành tựu lạc hoặc thân, nhất định thành tựu bốn. Nếu thành tựu một trong năm căn nhãn v.v..., hoặc hỷ, nhất định thành tựu năm. Nếu thành tựu khổ căn, nhất định thành tựu bảy. Nếu thành tựu nữ, nam, ưu, hoặc một trong năm căn như tín v.v... nhất định thành tựu tám. Nếu thành tựu hai căn vô lậu, nhất định thành tựu mười một căn. Nếu thành tựu căn vô lậu thứ nhất, nhất định thành tựu mười ba căn).

Luận: Trong ba căn mạng ý và xả, nếu thành tựu được một căn thì sẽ thành tựu luôn hai căn kia. Nếu thiếu một trong ba căn thì hai căn kia cũng không có.

Sự thành tựu các căn khác không có tính cách nhất định. Những người nào thành tựu ba căn này có thể thành tựu hoặc không thành tựu các căn khác:

1. Sinh Vô sắc giới không thành tựu các căn nhãn, nhĩ, tị và thiệt. Sinh Dục giới có thể không thành tựu những căn này khi chưa đạt được (như ở thời kỳ đầu của thai nhi) hoặc đã bị mất (như bị mù lòa v.v..., chết dần).

2. Sinh Vô sắc giới không thành tựu thân căn.

3. Sinh Vô sắc giới hoặc Sắc giới không thành tựu nữ căn. Sinh Dục giới có thể không có loại căn này khi chưa đạt được hoặc đã bị mất. Về nam căn cũng như vậy.

4. Di sinh ở tầng thiền thứ tư, ở các cõi Vô sắc không thành tựu lạc căn.

5. Di sinh ở tầng thiền thứ tư, tầng thiền thứ ba, ở các cõi Vô sắc

không thành tựu hỷ căn.

6. Chúng sinh ở Sắc giới hoặc Vô sắc giới không thành tựu khổ căn.

7. Những người đã lia dục đều không thành tựu ưu căn.

8. Những người đã đoạn thiện căn không thành tựu năm căn như tín v.v...

9. Tất cả dị sinh và Thánh giả đang ở một quả vị nào đó không thành tựu căn vô lậu thứ nhất (vị tri đương tri căn).

10. Dị sinh, Thánh giả ở kiến đạo và A-la-hán không thành tựu căn vô lậu kế tiếp (dĩ tri căn).

11. Dị sinh và hàng hữu học không thành tựu căn vô lậu cuối (cụ tri căn).

Từ sự liệt kê trên đây có thể lập thành sự thành tựu ở tất cả các trường hợp khác.

Nếu thành tựu lạc căn thì sẽ thành tựu luôn mạng căn, ý căn và xả căn. Nếu thành tựu thân căn thì cũng thành tựu luôn ba căn này.

Nếu thành tựu một trong các căn nhãn v.v... thì nhất định thành tựu luôn mạng căn, ý căn, xả căn và thân căn, (tức nếu thành tựu nhĩ căn thì nhất định cũng thành tựu các căn như vậy.)

Nếu thành tựu hỷ căn thì nhất định thành tựu luôn mạng căn, ý căn, xả căn và lạc căn.

Hỏi: Sinh vào tầng thiền thứ hai và chưa đạt được tầng thiền thứ ba thì thành tựu loại lạc căn nào?

Đáp: Thành tựu loại lạc căn nhiễm ô của tầng thiền thứ ba.

Nếu thành tựu khổ căn thì nhất định đang thuộc về Dục giới và thành tựu luôn mạng căn, ý căn, thân căn, lạc căn, hỷ căn và xả căn, tức trừ đi ưu căn trong trường hợp lia dục.

Nếu thành tựu nữ căn, hoặc nam căn, hoặc ưu căn thì nhất định thành tựu luôn các căn như đã được nói trong phần thành tựu khổ căn (tức thêm bảy căn là mạng, ý, thân, lạc, khổ, hỷ, xả vì chúng sinh này nhất định đang thuộc về Dục giới.)

Nếu thành tựu một trong năm căn như tín v.v... thì nhất định thành tựu luôn mạng căn, ý căn, xả căn, và bốn căn còn lại của năm căn như tín v.v...

Nếu thành tựu dĩ tri căn hoặc cụ tri căn thì nhất định thành tựu luôn mạng căn, ý căn, lạc căn, hỷ căn, xả căn và năm căn như tín v.v...

Nếu thành tựu vị tri đương tri căn thì nhất định thành tựu mạng căn, ý căn, thân căn, bốn căn thuộc thọ là khổ lạc hỷ xả, và năm căn

như tín v.v... (Chỉ ở Dục giới mới có kiến đạo vì thế người nào thành tựu loại căn này vẫn đang còn ở Dục giới và nhất định thành tựu luôn mười hai căn nói trên. Không nhất định phải thành tựu ưu căn hoặc các căn nhân v.v... vì vẫn có thể có trường hợp lia dục hoặc mù lừa v.v...)

Hỏi: Trong trường hợp có ít căn nhất thì sẽ thành tựu những căn nào?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

*Cực thiếu bát vô hỷ
Thành thọ thân mạng ý
Ngu sinh Vô sắc giới
Thành thiện mạng ý xả.*

Dịch nghĩa :

*Bất thiện có tám căn
Năm thọ thân, mạng, ý
Người ngu ở Vô sắc
Được thiện mạng, ý, xả.*

(Người không có thiện thành tựu ít nhất là tám căn. Đó là năm căn như thọ, thân căn, mạng căn và ý căn. Người ngu ở Vô sắc giới cũng như vậy, thành tựu năm thiện căn, mạng căn, ý căn và xả căn).

Luận: Những người được gọi là “không có thiện” là những người đã đoạn thiện căn và nhất định đang ở Dục giới chứ không thể lia dục. Vì thế chỉ thành tựu năm căn như thọ, mạng căn, ý căn và xả căn.

Tụng văn nói “thọ” có nghĩa là năng thọ, tức chỉ cho người lãnh nạp hoặc còn có nghĩa là các thọ lạc v.v...

Người ngu sinh ở Vô sắc giới cũng thành tựu tám căn là xả căn, mạng căn, ý căn và năm căn như tín v.v...

Người “ngu” là chỉ cho hàng dị sinh vì họ chưa thấy được các đế. Thiện căn là năm căn như tín v.v... vì hoàn toàn thuộc thiện.

Hỏi: Nếu vậy lẽ ra phải có cả ba căn vô lậu?

Đáp: Không thể được, vì ở đây tất cả chỉ thành tựu được tám căn và người thành tựu lại là người ngu ở Vô sắc giới.

Hỏi: Trong trường hợp có nhiều căn nhất thì sẽ thành tựu những căn nào?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

*Cực đa thành lập cửu
Nhị hình trừ tam tịnh
Thánh giả vị ly dục
Trừ nhị tịnh nhất hình.*

Dịch nghĩa :

*Được nhiều mười chín căn
Hai hình trừ ba tịnh
Bậc Thánh chưa lìa dục
Trừ hai tịnh, một hình.*

(Thành tựu nhiều nhất là mười chín căn. Đối với loại lưỡng tính, trừ đi ba căn vô lậu. Đối với Thánh giả chưa lìa dục thì trừ hai căn vô lậu và một căn nam hoặc nữ).

Luận: Chúng sinh lưỡng tính nhất định thuộc về Dục giới, không thuộc loại lìa dục, và có thể thành tựu các thiện căn cũng như tất cả các căn nhãn v.v... Nhưng vì thuộc dị sinh nên ba căn vô lậu không thể có ở hạng người này.

Ở đây các căn vô lậu được văn tụng gọi là “tịnh” vì đã xa rời các pháp nhiễm và không có các tính chất của cảnh nơi đối tượng duyên.

Thánh giả chưa lìa dục, tức đang còn thuộc hàng hữu học chứ không phải là A-la-hán, cũng thành tựu được mười chín căn. Tức phải trừ đi nam căn hoặc nữ căn và cụ tri căn trong tất cả mọi trường hợp, trừ thêm dĩ tri căn khi Thánh giả Hữu học đang còn ở kiến đạo, và vị tri căn khi đang ở vào Tu đạo. Do vì phân biệt giới căn chứ chẳng phải căn sai biệt nên mới nói rộng có hai mươi hai căn cảnh.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 4

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (PHẦN 2)

Tất cả các pháp hữu vi đều có những tính chất không giống nhau và sự sinh khởi của chúng cũng thế. Có phải chúng luôn luôn cùng nhau sinh khởi không? Luôn luôn cùng nhau sinh khởi.

Các pháp hữu vi chia làm năm loại: sắc pháp, tâm pháp, tâm sở, là các pháp tương ứng với tâm, tâm bất tương ứng hành, là các hành không tương ứng với tâm, vô vi. Các pháp vô vi vì không sinh nên ở đây không bàn đến.

Trước hết hãy nói về sự sinh khởi cùng lúc của các sắc pháp.
Tụng:

(Âm Hán):

*Dục vi tu vô thanh
Vô căn hữu bát sự
Hữu thân căn cửu sự
Thập sự hữu dư căn.*

Dịch nghĩa:

*Vi tụ dục không thanh
Không căn có tám sự
Với thân căn làm chín
Và căn khác mười sự.*

(Vi tụ Dục giới nếu không có thanh, không có căn, thì có tám sự. Nếu có thân căn thì có chín sự. Có mười sự nếu có các căn khác).

Luận: Thành phần vi tế nhất của các tập hợp sắc (sắc tụ) được gọi là vi tụ (cực vi tụ) vì trong các sắc tụ không còn bất cứ cái gì có thể nhỏ hơn các vi tụ này nữa. (Ở đây cực vi không được hiểu theo ý nghĩa riêng của nó như là một thật pháp ở đơn vị nguyên tử.)

Ở Dục giới, loại vi tụ này nếu không có thanh, không có căn, thì có chứa tám thật pháp và không thể thiếu bất kỳ pháp nào trong số này. Tám thật pháp này là bốn đại chủng, và bốn sắc được tạo là sắc, hương, vị và xúc.

Nếu vi tụ không có thanh nhưng có thân căn thì có chứa chín thật pháp, tức thân căn là thật pháp thứ chín.

Nếu vi tụ không có thanh nhưng có một căn mới nào đó ngoài thân căn này thì có chứa mười thật pháp, tức loại căn mới này (như nhãn căn v.v...) là thật pháp thứ mười, vì các căn nhãn, nhĩ, tị, thiệt không sinh khởi ngoài thân và tạo thành các xứ riêng biệt.

Trong các vị tụ được nói đến trên đây nếu có thanh thì số thật pháp theo thứ tự trên sẽ lên đến chín, mười, mười một, vì thanh vốn sinh khởi từ các đại chủng nên không thể tồn tại độc lập ngoài các căn.

Hỏi: Nếu bốn đại chủng không bao giờ tách rời nhau mà luôn luôn sinh khởi cùng một lúc thì trong một sắc tụ làm sao có thể nhận biết riêng một trong bốn tính chất cứng, ướt, nóng, động mà không phải nhận biết tất cả bốn tính chất?

Đáp: Trong một sắc tụ, địa chủng khác nào có thể dụng mạnh hơn thì được nhận biết, cũng giống như khi cầm một bó các mầm cây lẫn lộn với mũi kim thì sẽ nhận biết mũi kim trước, hoặc khi ăn bánh có trộn muối thì sẽ nhận biết vị mặn trước.

Hỏi: Làm sao có thể biết được một sắc tụ có chứa các địa chủng không nhận biết được ở trong đó?

Đáp: Tất cả các đại chủng đều được biểu hiện qua các tác dụng riêng của chúng như trì giữ, kết dính, làm chín, và làm tăng trưởng.

Có luận sư cho rằng các sắc tụ có chứa bốn đại chủng vì khi gặp một nhân duyên nào đó thì đại chủng cứng v.v... có thể trở thành chất lỏng v.v... Đại chủng lửa có ở trong nước vì khi nước quá lạnh thì có tính chất ấm sinh khởi. Tuy không rời nhau nhưng tác dụng của lạnh vẫn có thể tăng, cũng giống như tác dụng của thọ và thanh có mạnh yếu khác nhau.

Có luận sư lại cho rằng các đại chủng khác mà không nhận biết được ở trong một sắc tụ vẫn đang tồn tại ở trạng thái của các chủng tử chưa có “thể dụng”. Như Đức Thế Tôn nói: “Trong mảnh gỗ này có rất nhiều giới hoặc khoáng chất”. Ở đây Đức Thế Tôn có ý nói mảnh gỗ có chứa các chủng tử, các năng lực tiềm tàng của nhiều giới.

Kinh bộ còn đưa ra vấn nạn: “Làm thế nào biết được sự hiện hữu của màu sắc (hiển sắc) ở trong gió?”

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Đây là vấn đề thuộc về niềm tin chứ không thể suy luận được. Hoặc có thể biết được trong gió có màu sắc là vì nhờ xúc chạm với gió hoặc mùi hương, vì mùi hương không bao giờ tách rời với màu sắc.

Trước đây có nói mùi và vị không có ở Sắc giới. Như vậy các vi tụ ở Sắc giới phải giảm bớt số lượng các thật pháp. Tức sẽ có sáu, bảy hoặc tám thật pháp, và khi có thanh thì sẽ có bảy, tám, hoặc chín. Điều này không cần phải giải thích chi tiết vì so sánh với trường hợp trên có thể biết.

Hỏi: Tỳ-bà-sa nói một vi tụ ở Dục giới có chứa ít nhất là tám thật pháp. Vậy thì các thật pháp này vì có “thể tánh” riêng hay vì có các xứ riêng mà được gọi tên như vậy? Nếu dựa vào “thể tánh” để nói “tám có sáu, chín hoặc mười thật pháp” thì số lượng các thật pháp sẽ quá ít. Vì nếu cho một vi tụ có chứa bốn sắc được tạo là sắc, hương, vị, xúc thì theo chúng tôi vi tụ này sẽ không chỉ có màu sắc mà còn có cả hình dạng vì trong đó vẫn có nhiều cực vi cùng hội tụ. Hơn nữa vi tụ này còn chứa cả sắc xúc được tạo, vì thế theo chúng tôi vi tụ này sẽ nặng hoặc nhẹ, nhám hoặc trơn, và cũng có thể có lạnh, đói, khát. Như vậy vi tụ này sẽ có các thật pháp là nặng, nhẹ, nhám trơn, lạnh, đói, khát, và nếu vậy con số được đưa ra ở trên chứng tỏ quá ít. Trái lại nếu các con số mà Tỳ-bà-sa đưa ra ở trên là dựa vào các xứ riêng biệt của các thật pháp thì lại quá nhiều vì các đại chủng tạo thành một phần của xúc xứ. Và như vậy chỉ nên nói là vi tụ chỉ có chứa bốn thật pháp là sắc, hương, vị và xúc.

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Giải thích ở trên của chúng tôi vẫn đúng. Trong trường hợp này, số “thật pháp” nhằm chỉ cho các thật pháp dựa trên thể tánh được nói riêng và cả các xứ. Trong số tám thật pháp của vi tụ có: 1. Bốn thật chất được nói riêng này - tức là bốn đại chủng làm chỗ dựa và phát sinh các sắc được tạo, và cũng có; 2. Bốn xứ - tức bốn sắc được tạo được bốn đại chủng trì giữ là sắc, hương, vị và xúc.

Hỏi: Trả lời trên không hợp lý vì mỗi một sắc được tạo đều được duy trì vì một nhóm bốn đại chủng, và như vậy một vi tụ sẽ phải có đến hai mươi thật pháp (gồm bốn đại chủng của vi tụ và mười sáu đại chủng thuộc bốn sắc được tạo của vi tụ).

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Không phải như vậy. Chúng tôi đã căn cứ vào thể tánh của các đại chủng là cứng v.v... cho nên thể của bốn đại chủng của vi tụ cũng chính là thể của mười sáu đại chủng trì giữ các sắc được tạo là sắc, hương, vị và xúc.

Kết luận của Luận chủ: Thế nhưng tại sao Tỳ-bà-sa lại sử dụng văn từ một cách mơ hồ như vậy và lại dùng chung một chữ “thật pháp” để chỉ cho hai trường hợp khác nhau? Mặc dù ngôn ngữ phát xuất là do tư ý nhưng cũng cần phải cân nhắc kỹ lưỡng ý nghĩa của chúng trước khi dùng.

Trên đây đã bàn về loại pháp hữu vi thứ nhất là sắc pháp, tiếp theo là phần nói về loại thứ hai: tâm pháp. Tụng:

(Âm Hán):

*Tâm, tâm sở tất câu
Chư hành tướng hoặc đắc*

Dịch nghĩa:

*Tâm, tâm sở cùng khởi
Các hành tướng hoặc “đắc”.*

(Tâm và tâm sở nhất định cùng sinh khởi, cũng cùng sinh khởi với các hành tướng, hoặc đắc).

Luận: Tâm và tâm sở không thể sinh khởi tách rời nhau, nếu thiếu pháp này thì pháp kia cũng không thể khởi.

“Hành” chính là tất cả các pháp hữu vi, bao gồm toàn bộ sắc pháp, tâm pháp, tâm sở hữu pháp, tâm bất tương ưng hành pháp. Tất cả các pháp hữu vi này khi sinh khởi đều có bốn tính chất của hành (hành tướng, hữu vi tướng) là sinh, trụ, dị, diệt kèm theo. Ý nghĩa của hai chữ “tất câu” (nhất định cùng sinh) ở hàng tụng thứ nhất cũng được bao hàm trong hàng tụng thứ hai.

Thỉnh thoảng cũng cùng sinh khởi với đắc.

Trong số các pháp hữu vi, những pháp nào hợp nhất với loài hữu tình, thì nhất định cùng sinh khởi với loại đắc tương ưng với các pháp này. Trong các trường hợp khác thì không có đắc, vì thế tụng văn mới nói là “hoặc”.

Hỏi: Các tâm sở pháp là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tâm sở tả hữu ngũ
Đại địa pháp đẳng dị*

Dịch nghĩa:

*Tâm sở có năm loại
Pháp đại địa v.v... khác nhau.*

(Tâm sở có năm loại khác nhau: Pháp đại địa v.v...).

Luận: Tâm sở pháp có năm loại: 1. Pháp đại địa, đi kèm theo tất cả các tâm; 2. Pháp đại thiện địa, đi kèm theo tất cả các tâm thiện; 3.

Đại phiến não địa pháp, đi kèm theo tất cả các tâm nhiễm; 4. Đại bất thiện địa pháp, đi kèm theo tất cả các tâm ác; 5. Tiểu phiến não địa pháp có địa là các tiểu phiến não.

Địa có nghĩa là “nơi xuất phát” (hành xứ). Nơi xuất phát của một pháp chính là địa của pháp này. Nếu là địa của một đại pháp - tức là một pháp có khả năng hiện hữu ở khắp nơi - thì được gọi là đại địa. Như vậy pháp đại địa là pháp thuộc về đại địa, có nghĩa là pháp này thường xuyên hiện hữu trong tất cả các tâm.

Các pháp đại địa là gì? Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Thọ, tưởng, tư, xúc, dục
Tuệ niệm dữ tác ý
Thắng giải Tam-ma-địa
Biến ư nhất thiết tâm.*

Dịch nghĩa:

*Thọ, tưởng, tư, xúc, dục
Tuệ, niệm, và tác ý
Thắng giải, tam-ma-địa
Có ở tất cả tâm.*

(Thọ, tưởng, tư, xúc, dục, tuệ, niệm và tác ý
Thắng giải, Tam-ma-địa có ở tất cả các tâm).

Luận: Theo truyền thuyết, mười pháp trên đây hiện hữu trong tất cả các sát-na của tâm.

Thọ là ba loại lãnh nạp thuộc về lạc, khổ và không khổ không lạc.

Tưởng là nắm bắt các tính chất sai biệt (như nam, nữ v.v...) của cảnh nơi đối tượng duyên.

Tư là khả năng thúc đẩy tâm tạo tác.

Xúc là sự tiếp xúc phát sinh từ sự hòa hợp của căn, cảnh và thức. Nói cách khác, xúc là loại pháp có khả năng giúp cho căn, cảnh và thức hòa hợp khi tiếp xúc với nhau.

Dục là sự mong muốn tạo tác.

Tuệ (được tụng văn Phạm ngữ đề cập dưới danh từ mati) là khả năng phân biệt các pháp. (Giả hạnh)

Niệm là sự ghi nhớ rõ ràng các duyên, là pháp có khả năng giúp cho tâm không quên các cảnh sở duyên, có thể nói là nhờ có niệm cho nên tâm mới ôm ấp cảnh nơi đối tượng duyên.

Tác ý là sự dấy khởi (cảnh giác) của tâm, nói cách khác, tác ý là

“uốn cong”, “đặt để” tâm hướng đến cảnh nơi đối tượng duyên.

Thắng giải là sự thừa nhận cảnh nơi đối tượng duyên.

Tam-ma-địa là sự hợp nhất của tâm đối với cảnh, nói cách khác Tam-ma-địa là pháp có khả năng khiến cho một dòng tâm tương tục đình trụ ở cảnh.

Hỏi: Làm thế nào biết được mười tâm sở trên đây, vốn có thể tánh khác biệt nhau, có thể hiện hữu trong cùng một tâm độc nhất?

Đáp: Các tính chất khác biệt nhau của tâm và tâm sở thật sự rất vi tế. Phân biệt được mỗi một tâm sở vận hành trong sự tương tục của chúng đã là chuyện khó huống hồ là phân biệt tất cả các tâm sở cùng vận hành trong một sát-na. Sự khác nhau về mùi vị của các loài được thảo có sắc vốn có thể nhận biết qua các sắc căn còn khó phân biệt huống hồ là sự khác biệt của các pháp Vô sắc vốn chỉ có thể phân biệt qua ý thức.

Trên đây đã nói về mười pháp đại địa, tiếp theo là phần nói về pháp đại thiện địa.

Nơi xuất phát của các pháp thiện có khả năng hiện khởi ở khắp nơi (đại pháp thiện địa) được gọi là đại thiện địa. Các tâm sở có khả năng làm cho “nơi xuất phát” này hưng khởi được gọi là pháp đại thiện địa, tức là các pháp được tìm thấy trong tất cả các tâm thiện.

Hỏi: Những pháp nào được gọi là pháp đại thiện địa?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tín cập bất phóng dật
Khinh an, xả, tầm quý
Nhị căn cập bất hại
Cần duy biến thiện tâm*

Dịch nghĩa:

*Tín và bất phóng dật
Khinh an, xả, hổ thẹn
Hai căn và bất hại
Cần chỉ ở tâm thiện.*

(Tín, bất phóng dật, khinh an, xả, tầm quý, hai căn thiện, bất hại, cần, luôn luôn ở các tâm thiện).

Luận: Các pháp này luôn luôn được tìm thấy ở các tâm thiện.

Tín là làm cho tâm trở nên trong sạch.

Có thuyết cho tín là sự tin theo thuyết nghiệp quả, Tam bảo và bốn đế.

Bất phóng dật có nghĩa là tu tập, tức sở hữu và tô bồi các pháp

thiện.

Hỏi: Sự sở hữu và tô bồi pháp thiện không là gì khác hơn các pháp thiện được sở hữu và tô bồi này. Như vậy làm sao có thể lập bất phóng dật thành một tâm sở riêng biệt?

Đáp: Bất phóng dật là chuyên chú vào pháp thiện. Nhưng ở đây khi nói “tu tập” là có ý tị dụ, thật ra, bất phóng dật chỉ là nhân của sự tu tập.

Có thuyết cho bất phóng dật là khả năng phòng giữ tâm.

Kinh an là pháp có khả năng giúp cho tâm được mãn lợi, nhẹ nhàng, khéo léo

Vấn nạn của Kinh bộ: Chẳng lẽ kinh không nói đến sự kinh an của thân sao?

Đáp: Kinh có đề cập đến thân kinh an khi nói về thân thọ. Thể của tất cả các thọ đều thuộc về tâm, tuy nhiên khi kinh nói “thân thọ” là có ý chỉ cho các thọ có năm sắc căn làm chỗ dựa và tương ứng với năm thức thân. Đối với kinh an của các tâm dựa vào năm sắc căn cũng vậy, tức kinh an của năm thức thân được gọi tên là thân kinh an.

Giải thích của Kinh bộ: Nếu giải thích như vậy, làm sao thân thọ có thể được lập làm một trong các giác chi? Cả năm thức thân đều thuộc về dục giới vì chúng không tĩnh định, có nghĩa là chúng không bao giờ sinh khởi ở trạng thái định, trong khi các giác chi vốn tĩnh định. Vì thế, theo chúng tôi, thân kinh an được nói đến trong kinh chính là sự mãn lợi hay khéo léo của thân.

Vấn nạn của Hữu bộ: Nếu giải thích như vậy, làm thế nào thân kinh an có thể trở thành một giác chi? Vì sự mãn lợi của thân vốn thuộc hữu lậu.

Giải thích của Kinh bộ: Nhưng vì thân kinh an thuận hợp với tâm kinh an mà tâm kinh an lại là một giác chi, vì lẽ đó, thân kinh an vẫn được gọi là giác chi. Cách nói này vẫn thường áp dụng ở trong kinh. Tị dụ như kinh nói hỷ và pháp gây ra hỷ (thuận hỷ pháp) lập thành giác chi có tên là hỷ, sân và nhân duyên của sân lập thành chướng ngại thuộc pháp ác (sân hận cái), chánh kiến, chánh tư duy, chánh cần lập thành tuệ uẩn: mặc dù tư duy, vốn lấy sự suy lý làm thể, và cần, vốn lấy tinh tấn làm thể, đều không phải là tuệ nhưng vì thuận hợp với tuệ cho nên vẫn được gọi là tuệ. Thân kinh an vì cũng là một điều kiện của tâm kinh an vì thế vẫn được kể là một trong các giác chi giống như tâm kinh an.

Xả là sự bình đẳng của tâm, tức là pháp có khả năng giúp cho tâm

giữ được sự bình đẳng mà không bị tác ý dấy khởi (cảnh giác).

Vấn nạn của Kinh bộ: Nếu tất cả các tâm đều tương ứng với tác ý vốn có tính chất “dấy khởi” (cảnh giác) thì làm sao các tâm thiện có thể tương ứng với xả vốn có tính chất “không dấy khởi”?

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Trước đây đã có nói tính chất vi tế của các tâm và tâm sở rất khó biện biệt.

Kinh bộ: Đó không phải là vấn đề chúng tôi muốn đặt ra vì dù khó đến đâu nhưng nếu chịu khó thẩm tra suy lường thì cũng có thể biết được. Điều nan giải ở đây là tại sao cùng một tâm lại có thể tương ứng với các tâm sở vốn tương phản nhau như có cảnh giác, không có cảnh giác, có lạc, không có lạc.

Tỳ-bà-sa: Có tính chất cảnh giác đối với sự vật này nhưng vẫn có tính chất không cảnh giác đối với sự vật kia, vì thế không hề có sự tương phản khi cả hai tính chất cùng hiện hữu.

Kinh bộ: Nếu vậy, các tâm sở tương ứng sẽ không cùng duyên một cảnh, và điều này sẽ đi ngược lại định nghĩa của các ông về các pháp tương ứng. Theo chúng tôi, các pháp tương phản nhau như tác ý và xả trong trường hợp này hoặc tầm và tứ trong trường hợp khác đều không thể hiện khởi cùng lúc mà phải nối tiếp nhau.

Về hai loại hổ và thẹn sẽ được giải thích ở phần sau.

Hai thiện căn là vô tham và vô sân. Về thiện căn thứ ba là vô si vì có tánh là phân biệt (tuệ) nên được xếp vào các pháp đại địa.

Vô hại là không làm tổn não.

Cần là sự chịu đựng, sự dũng mãnh của tâm.

Các tâm sở trên đây đều tương ứng với tất cả các tâm thiện.

Nơi xuất phát của các pháp đại phiền não được gọi là đại phiền não địa. Các tâm sở thuộc về địa này, tức hiện khởi trong tất cả các tâm nhiễm đều là các đại phiền não địa pháp.

Hỏi: Những pháp nào được gọi là đại phiền não địa pháp?

Tụng đáp: (Âm Hán):

Si, dật, đãi, bất tín

Hôn trạo hằng duy nhiễm.

Dịch nghĩa:

Si, dật, đãi, bất tín

Hôn, trạo thuộc pháp nhiễm.

(Si, dật, đãi, bất tín hôn, trạo luôn luôn thuộc về pháp nhiễm).

Luận: Si là ngu si, tức là vô minh, vô trí, vô hiểu.

Dật là phóng dật, tức trái với bất phóng dật: không sở hữu và tô

bồi các pháp thiện.

Đãi là biếng nhác, tức trái với cần.

Bất tín là tâm không trong sạch, tức trái với tín.

Hôn là hôn trầm là trái với khinh an. Luận Đối pháp viết: “Hôn trầm là gì? Là tính chất nặng nề của thân, tính chất nặng nề của tâm, tính chất bất lực của thân, tính chất bất lực của tâm. Tính chất hôn trầm của thân và tính chất hôn trầm của tâm được gọi là hôn trầm”.

Hỏi: Như vậy hôn trầm là một tâm sở, làm sao có thể có loại thân hôn trầm?

Đáp: Cũng giống như trường hợp của thân thọ.

Trạo là trạo cử, làm cho tâm không được định tĩnh.

Chỉ có sáu pháp trên đây được gọi là đại phiền não địa pháp.

Hỏi: Tuy nhiên Bản luận A-tỳ-đạt-ma lại nói có tất cả mười đại phiền não địa pháp, đồng thời loại bỏ hôn trầm trong số mười pháp này.

Mười pháp đó là gì? Là bất tín, biếng nhác, thất niệm, tâm tán loạn, vô minh, bất chánh tri, tác ý phi lý, tà thắng giải, trạo cử, và phóng dật.

Đáp: Thiên ái, người chỉ đeo bám vào ngôn từ mà quên mất ý chỉ!

Hỏi: Ý chỉ nào vậy?

Đáp: Năm trong số các pháp được A-tỳ-đạt-ma đề cập đến là thất niệm, tâm loạn, bất chánh tri, tác ý phi lý, và tà thắng giải đã được kể đến trong các pháp đại địa lễ ra không nên lập làm đại phiền não địa pháp một lần nữa. Thiện căn vô si cũng không nên được lập làm đại phiền não địa pháp vì vốn có thể tánh là tuệ thì vô si phải thuộc về pháp đại địa. Thất niệm không phải là pháp nào khác so với niệm nhiễm ô. Tâm loạn chính là đẳng trì nhiễm ô. Bất chánh tri là tuệ nhiễm ô. Tác ý phi lý là tác ý nhiễm ô, và tà thắng giải chính là thắng giải nhiễm ô. Đó là lý do tại sao Bản luận A-tỳ-đạt-ma đã liệt kê mười đại phiền não địa pháp bằng cách chuyển các pháp đại địa sang các pháp ở trạng thái nhiễm ô.

Hỏi: Một pháp đại địa có thể cũng là một đại phiền não địa pháp không?

Đáp: Có bốn trường hợp: 1. Thọ, tưởng, tư, xúc và dục chỉ làm pháp đại địa; 2. Bất tín, biếng nhác, vô minh, trạo cử, và phóng dật chỉ làm đại phiền não địa pháp; 3. Niệm, đẳng trì, tuệ, tác ý và thắng giải thuộc về cả hai loại; 4. Tất cả các pháp khác (pháp đại thiện địa v.v...)

không thuộc hai loại trên.

Có luận sư cho rằng tâm loạn không phải là tà đẳng trì vì thế đã lập thành bốn trường hợp theo cách khác, tức thêm vào tâm loạn trong trường hợp thứ hai và rút đẳng trì ra khỏi trường hợp thứ ba.

Hỏi: Nếu A-tỳ-đạt-ma vì thừa nhận hôn trầm tương ứng với tất cả các pháp nhiệm mà loại bỏ ra khỏi các đại phiền não địa pháp thì đó là lỗi của chúng tôi hay của các luận sư A-tỳ-đạt-ma?

Trả lời của các luận sư A-tỳ-đạt-ma: Lẽ ra cũng phải kể đến hôn trầm trong số các đại phiền não địa pháp nhưng đã không nói đến vì hôn trầm thuận hợp với đẳng trì. Một người mắc bệnh hôn trầm (hôn trầm hành), tức bị trì độn, có thể phát định nhanh hơn một người mắc bệnh trạo cử (trạo cử hành).

Hỏi: Nhưng có người nào mắc bệnh hôn trầm mà lại không bị trạo cử? Và có người nào mắc bệnh trạo cử mà lại không bị hôn trầm? Chưa từng thấy hai căn bệnh này lại không đi đôi với nhau bao giờ.

Đáp: Đúng là hôn trầm và trạo cử đi đôi với nhau. Nhưng ở đây chữ “hành” (bệnh căn) là chỉ cho sự thái quá. Người nào bị hôn trầm quá nặng thì gọi là “trì độn” cho dù người này cũng có thể đang bị trạo cử.

Chúng tôi cũng biết được điều này giống như các ông, tuy nhiên vì dựa vào thế để sắp xếp các pháp thành từng loại khác nhau cho nên phải thừa nhận sáu pháp này là các đại phiền não địa pháp vì chỉ có chúng mới cùng sinh khởi với tất cả các pháp nhiệm.

Trên đây đã nói về các đại phiền não địa pháp, tiếp theo là phần nói về đại bất thiện địa pháp.

Nơi xuất phát của các pháp đại bất thiện được gọi là đại bất thiện địa. Các tâm sở thuộc về địa này được gọi là đại bất thiện địa pháp vì chúng thường xuyên sinh khởi ở các tâm bất thiện.

Hỏi: Những pháp nào được gọi là đại bất thiện địa pháp?

Tụng đáp: (Âm Hán):

Duy biến bất thiện tâm

Vô tâm cập vô quý.

Dịch nghĩa:

Luôn ở tâm bất thiện

Không hổ và không thẹn.

(Luôn luôn ở khắp các tâm bất thiện

Chính là không hổ và không thẹn).

Luận: Chỉ có hai tâm sở thường xuyên hiện khởi ở tất cả các tâm

bất thiện là không hổ và không thẹn vì thế chỉ có hai pháp này mang tên loại địa pháp này. Về các tính chất của chúng sẽ được giải thích ở phần sau.

Nơi phát xuất các pháp tiểu phiền não được gọi là tiểu phiền não pháp địa. Nếu có pháp nào thuộc về địa này thì được gọi là tiểu phiền não địa pháp, tức chỉ cùng khởi với một phần trong số các tâm nhiễm ô.

Hỏi: Những pháp nào có tên là tiểu phiền não địa pháp?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Phẫn, phú, xan, tật, não
Hại, hận, siểm, cuống, kiêu
Như thị loại danh vi
Tiểu phiền não địa pháp.*

Dịch nghĩa:

*Phẫn, phú, não, tật, xan
Hại, hận, siểm, cuống, kiêu
Loại như vậy gọi là
Địa pháp tiểu phiền não.*

(Phẫn, phú, xan, tật, não, hại, hận, siểm, cuống, kiêu

Loại này được gọi là tiểu phiền não địa pháp).

Luận: Các tâm sở trên có tên gọi như vậy vì chúng có địa là tiểu phiền não. Ở đây “tiểu phiền não” là chỉ cho vô minh, loại vô minh ở trạng thái đơn độc, tức không tương ứng với tham dục v.v... Các tâm sở này chỉ tương ứng với vô minh, loại vô minh chỉ thuộc về ý thức và được đoạn trừ ở tu đạo. Vì lẽ đó các tâm sở này chỉ có tên là tiểu phiền não địa pháp. Chúng sẽ được bàn đến trong chương nói về các pháp tùy miên.

Trên đây đã nói về năm loại tâm sở. Ngoài ra còn có các tâm sở thuộc loại bất định, có khi tương ứng với một tâm thiện, có khi tương ứng với một tâm bất thiện hoặc vô ký. Đó là ác tác, thù miên, tầm, tứ v.v...

Hỏi: Có bao nhiêu tâm sở cùng khởi với mỗi loại tâm thiện, bất thiện, vô ký?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Dục hữu tâm tứ cố
Ư thiện tâm phẩm trung
Nhị thập nhị tâm sở
Hữu thời tăng ác tác*

Ư bất thiện, bất cộng
 Kiến câu duy nhị thập
 Tứ phiền não phần đẳng
 Ác tác nhị thập nhất
 Hữu phú hữu thập bát
 Vô phú hứa thập nhị
 Thùy miên biến bất vi
 Nhược hữu giai tăng nhất.

Dịch nghĩa:

Dục giới có tâm, tứ
 Ở trong phẩm tâm thiện
 Hai mươi hai tâm sở
 Có khi tăng làm ác
 Ở bất thiện, bất cộng
 Kiến khởi chỉ hai mươi
 Bốn phiền não và phần v.v...
 Ác tác hai mươi một
 Tâm hữu phú mười tám
 Vô phú có mười hai
 Thùy miên khắp, bất vi
 Nếu có đều tăng một.

(Ở Dục giới vì có tâm tứ nên đối với loại tâm thiện có hai mươi hai tâm sở. Có khi lại tăng thêm ác tác. Ở tâm bất thiện bất cộng hoặc có kiến cùng khởi, thì chỉ có hai mươi. Nếu có bốn phiền não, phần v.v... hoặc ác tác thì có hai mươi một. Tâm vô ký hữu phú có mười tám. Tâm vô ký vô phú có mười hai. Thùy miên có ở tất cả các loại tâm mà không tương vi nếu có loại tâm sở này thì đều tăng thêm một).

Luận: Ở Dục giới có tất cả năm loại tâm: 1. Tâm thiện lập thành một loại; 2-3. Tâm bất thiện lập thành hai loại tùy theo từng trường hợp: chỉ tương ứng với một mình vô minh (bất cộng vô minh) hay tương ứng với các phiền não khác như tham v.v...; 4-5. Tâm vô ký, có nghĩa là không sinh quả dị thực, lập thành hai loại tùy theo từng trường hợp: Nhiễm ô (hữu phú vô ký) - tức tương ứng với hữu thân kiến và biên chấp kiến, hoặc không nhiễm ô (vô phú vô ký) - tức là tâm dị thực.

Tâm ở Dục giới luôn luôn tương ứng với tầm và tứ. Tâm này, khi thiện, có đến hai mươi hai tâm sở là mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, và hai pháp bất định là tầm và tứ. Khi tâm thiện duyên ác tác thì số lượng tâm sở lên đến hai mươi ba.

Hỏi: Ác tác có nghĩa là gì?

Đáp: Theo nghĩa đen thì ác tác là thể của những gì thuộc về điều ác, nhưng ở đây khi nói ác tác là có ý chỉ cho loại tâm sở có đối tượng duyên là ác tác được hiểu theo nghĩa trên, tức chỉ cho sự truy hối có liên quan đến điều ác đã tạo tác. Cũng giống như trường hợp gọi môn giải thoát là không vì pháp này có đối tượng duyên là không hoặc vô ngã, gọi vô tham là bất tịnh vì pháp này có đối tượng duyên là các pháp bất tịnh. Và cũng giống như thế gian thường dựa vào pháp chỗ dựa để đặt tên cho pháp năng y như khi nói tất cả các thôn ấp, xứ sở đều đến tập hội, tức đã dựa vào nơi chốn để chỉ cho những người đang sống ở các nơi đó. Ác tác chính là chỗ dựa của sự truy hối nhưng vì dựa vào chỗ dựa để đặt tên nên đã gọi sự truy hối này là ác tác. Đây là trường hợp quả mang tên của nhân, như kinh có nói: “Sáu xúc xứ chính là nghiệp tạo tác ở đời trước”.

Hỏi: Khi duyên một sự việc chưa được tạo tác làm sao có thể gọi đó là ác tác?

Đáp: Đối với một việc chưa làm vẫn có thể gọi là ác tác, như khi truy hối và nói “Thật đáng tiếc là trước đây ta đã không làm việc đó”.

Hỏi: Những trường hợp nào ác tác được gọi là thiện?

Đáp: Ác tác được gọi là thiện khi liên quan đến một điều thiện đã bị bỏ lỡ hoặc một điều ác đã lỡ làm, và ác tác được gọi là bất thiện khi liên quan đến một điều ác đã bị bỏ lỡ hoặc một điều thiện đã lỡ làm. Cả hai loại ác tác này đều dựa vào cả hai trường hợp trên để khởi.

Loại tâm bất thiện bất cộng hoặc tương ứng với kiến thì có hai mươi tâm sở, khi tương ứng với một trong bốn phiền não, hoặc với phần v.v... thì có hai mươi một tâm sở.

Tâm bất cộng là tâm chỉ tương ứng với vô minh mà không tương ứng với các phiền não khác như tham v.v...

Tâm bất thiện tương ứng với kiến là loại tâm tương ứng với tà kiến, kiến thủ, hoặc giới cấm thủ, nếu tương ứng với hữu thân kiến và biên chấp kiến thì không phải bất thiện mà là hữu phú vô ký.

Trong cả hai trường hợp này, tâm bất thiện có mười đại địa, sáu đại phiền não địa pháp, hai đại bất thiện địa pháp, và hai tâm sở bất định là tầm, tứ. Kiến không được kể riêng thành một số vì kiến chỉ là một loại tuệ và tuệ vốn đã thuộc về pháp đại địa.

Khi tương ứng với bốn loại phiền não tham, sân, mạn, nghi thì tâm bất thiện có hai mươi một tâm sở là hai mươi tâm sở kể trên cộng thêm tham hoặc sân v.v...

Khi tương ứng với phần v.v... thì đây là một trong số các tùy phiền não đã được kể đến ở trên.

Tâm vô ký có mười tám tâm sở nếu thuộc về hữu phú và chỉ có mười hai nếu thuộc về vô phú.

Ở Dục giới tâm vô ký, là loại tâm không sinh quả dị thực, khi tương ứng với hữu thân kiến và biên chấp kiến thì thuộc về hữu phú: tức bị ngăn che do các phiền não - và có mười tám tâm sở là mười pháp đại địa, sáu đại phiền não địa pháp và hai tâm sở bất định là tầm, tứ.

Nếu thuộc về vô phú thì tâm vô ký chỉ có mười hai tâm sở là mười pháp đại địa, tầm và tứ.

Các luận sư ngoại quốc cho ác tác cũng có thể thuộc về vô ký, chẳng hạn như ác tác trong khi nằm mộng. Như vậy tâm vô ký vô phú tương ứng với ác tác vô ký sẽ có mười ba tâm sở.

Thùy miên không tương vi với tất cả các loại tâm kể trên. Bất kỳ loại tâm nào nếu có thùy miên đều tăng thêm một số.

Thùy miên có thể là thiện, bất thiện hoặc vô ký. Như vậy loại tâm có thùy miên tương ứng sẽ có hai mươi ba tâm sở thay vì là hai mươi hai trước đó, hoặc hai mươi bốn tâm sở thay vì là hai mươi ba trước đó, điều này tùy thuộc tâm này là thiện và không có ác tác, hay là thiện và có ác tác.

Trên đây đã nói về số lượng các tâm sở tương ứng với các loại tâm ở Dục giới. Tiếp theo là phần nói về các giới ở trên. Tụng:

(Âm Hán):

*Sơ định trừ bất thiện
Cập ác tác thùy miên
Trung định hữu trừ tầm
Thượng kiểm trừ tứ đẳng.*

Dịch nghĩa:

*Sơ định trừ bất thiện
Và ác tác, thùy miên.
Trung gian định trừ tầm.
Ở định trên trừ tứ v.v...*

(Ở sơ định trừ bất thiện. Ác tác và thùy miên. Ở trung gian định trừ thêm tầm. Ở các định trên trừ tứ v.v...).

Luận: Ở tầng thiền thứ nhất không có tâm sở bất thiện, ác tác và thùy miên, ngoài ra tất cả đều có đủ.

Ở tầng thiền thứ nhất không có tâm sở bất thiện là: 1. Sân; 2. Tất cả các phiền não thuộc nhóm phần v.v... ngoại trừ siểm, cuồng và kiêu;

3. Không hổ và không thẹn; 4. Ác tác; 5. Thù miên. Các tâm sở khác thuộc Dục giới đều có ở tầng thiên thứ nhất.

Ở tầng thiên trung gian lại trừ thêm tâm.

Ở tầng thiên thứ hai trở lên cho đến Vô sắc giới lại trừ thêm tứ, siểm và cưỡng. (Kiêu luôn luôn có ở cả ba giới.)

Câu hỏi của Tỳ-bà-sa: Kinh nói: Siểm và cưỡng sinh khởi cho đến cõi Phạm thiên, nhưng ở những cõi trời cao hơn nơi mà chúng sinh không sống chung với nhau thì không có hai loại tâm sở này. Đại phạm vương khi đang ngồi giữa chúng thiên thì bị Bí-sô Mã Thắng hỏi “Bốn đại chủng diệt tận ở giai đoạn nào?”. Đại Phạm Vương không thể trả lời câu hỏi này nhưng đã nói dối “Ta là Phạm Vương, là Đại Phạm Vương, là chúa tể, là bậc tạo tác, ban phát, nuôi dưỡng, là người cha của tất cả”. Sau đó Phạm Vương tìm cách bảo Mã Thắng rời khỏi thiên chúng và khuyên Bí-sô hãy quay về chỗ của thầy mình để hỏi.

Trên đây đã nói về số lượng các tâm sở tương ứng với tất cả các loại tâm ở cả ba giới. Tiếp theo sẽ nói về sự khác nhau của một phần nhỏ các tâm sở đã được giải thích ở trên.

Hỏi: Không hổ, không thẹn khác nhau như thế nào? Ái và kính khác nhau như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Vô tâm, quý bất trọng
Ư tội bất kiến bố
Ái kính vị tín tâm
Duy ư Dục sắc hữu.*

Dịch nghĩa:

*Không hổ thẹn không trọng
Với tội không thấy sợ
Ái, kính là tín, hổ
Chỉ ở cõi Dục, Sắc.*

(Không hổ, không thẹn là không kính trọng, không thấy sợ trước tội lỗi. Ái, kính là tín, hổ. Chỉ có ở Dục và Sắc giới).

Luận: Không hổ là không có sự kính trọng, có nghĩa là không có sự tôn sùng, phục tùng đối với các công đức của mình và người khác cũng như đối với bậc hữu đức. Không hổ là loại tâm sở tương phản với kính.

Không thẹn là pháp làm cho người ta không thấy được các kết quả không đáng ưa (phi ái quả) của tội lỗi.

Tội lỗi là điều mà những thiện tri thức (thiện sĩ) ghét bỏ.

Các “kết quả không đáng ưa” được tụng văn gọi là “sự sợ hãi” (bố) vì các quả này tạo ra sự sợ hãi.

Tình trạng của một người đang mang tội nhưng lại không thấy các kết quả như thế, tức là pháp phát sinh ra tình trạng này chính là không thẹn.

Vấn nạn: Câu nói “không thấy các kết quả không đáng ưa” (bất kiến bố) có nghĩa là “thấy chẳng có kết quả nào đáng gọi là không đáng ưa” (kiến nhi bất bố) hay có nghĩa là “không thấy có các kết quả không đáng ưa” (bất kiến bỉ bố)? Trong hai cách giải thích trên không có cách nào hợp lý cả, vì cách giải thích thứ nhất cho thấy có một loại tuệ nhiễm ô, tức là một cái biết không chính xác, và cách giải thích thứ hai cho thấy chỉ có vô minh.

Giải thích: Câu nói “không thấy các kết quả không đáng ưa” không có nghĩa là “thấy” (tuệ nhiễm), cũng không có nghĩa là “không thấy” (vô minh) mà nó chỉ nhằm chỉ cho một trong các pháp tùy phiền não có nhân là tà kiến và vô minh và được gọi là không thẹn.

Có luận sư cho rằng không thấy hổ thẹn về tội lỗi khi đối diện với chính mình là không hổ và không thấy hổ thẹn về tội lỗi khi phải đối diện với người khác là không thẹn.

Hỏi: Nếu vậy thì cả hai trường hợp không thấy hổ thẹn về tội lỗi này không thể nào xảy ra cùng một lúc được?

Đáp: Không phải chúng tôi muốn nói là cả hai sự không thấy hổ thẹn này phải xảy ra trong cùng một lúc. Nếu một người không thấy hổ thẹn về tội lỗi khi đối diện với chính mình thì đó là không hổ, xuất phát từ tham dục, và nếu không thấy hổ thẹn về tội lỗi khi đối diện với người khác thì đó là không thẹn, xuất phát từ si.

Hổ và thẹn là hai pháp trái ngược với hai pháp bất thiện trên đây. Nếu hiểu ngược lại cách giải thích thứ nhất ở trên thì hổ chính là sự kính trọng, tôn sùng, phục tùng và thẹn là sự sợ hãi trước các kết quả của tội lỗi, nếu theo cách giải thích thứ hai thì hổ là sự hổ thẹn về tội lỗi đối với bản thân mình và thẹn là sự hổ thẹn đối với người khác.

Trên đây là phần nói về sự khác biệt giữa không hổ và không thẹn, tiếp theo là phần trình bày các sự khác biệt giữa ái và kính.

Ái, tức yêu thương, lấy tín làm thể. Ái có hai loại là nhiễm ô và không nhiễm ô.

Loại ái nhiễm ô chính là tham, như yêu thương vợ, con v.v... Loại ái không nhiễm ô là tín, như yêu thương thầy dạy, người hiền đức v.v...

Có trường hợp tín không phải là ái, như sự tin tưởng đối với khổ đế và tập đế.

Có trường hợp ái không phải là tín, như loại ái nhiễm ô.

Có trường hợp tín chính là ái, như sự tin tưởng đối với diệt đế và đạo đế.

Các tâm sở khác, các pháp không tương ứng với tâm v.v... không phải là tín cũng không phải là ái.

Có thuyết cho tín là sự tin tưởng đối với các đức hạnh: từ sự tin tưởng này đã phát sinh ái. Vì thế ái không phải là tín mà là quả của tín.

Kính, tức kính trọng, lấy hổ làm thể. Như đã giải thích ở trên, hổ là sự kính trọng, tôn sùng v.v...

Có trường hợp hổ không phải là kính, như loại hổ có liên quan đến khổ đế và tập đế.

Loại hổ có liên quan đến diệt đế và đạo đế cũng là kính.

Có thuyết cho rằng kính là sự tôn sùng, từ kính phát sinh sự hổ thẹn gọi là hổ. Như vậy kính là nhân của hổ chứ không phải hổ.

Về ái và kính có thể phân tích qua bốn trường hợp:

1. Ái không phải là kính, như đối với vợ con, đồng đạo v.v...
2. Kính không phải là ái, như đối với thầy của người khác, người có đạo đức v.v...
3. Kính chính là ái, như đối với thầy mình, cha mẹ mình v.v...
4. Không phải kính cũng không phải ái, như đối với những người khác.

Cả hai loại này đều có ở Dục giới và Sắc giới nhưng không có ở Vô sắc giới.

Hỏi: Chẳng phải ở trên vừa mới nói ái là tín và kính là hổ sao? Và nếu như vậy thì ái và kính phải có ở cả Vô sắc giới vì tín và hổ đều là các pháp đại thiện địa.

Đáp: Ái và kính đều có hai loại: một loại liên quan đến pháp và một loại liên quan đến người. Loại thứ nhất có ở cả ba giới, nhưng ở đây đang nói về loại thứ hai cho nên chỉ có ở Dục và Sắc giới.

Trên đây đã nói về sự khác biệt giữa ái và kính, tiếp theo là phần nói về sự khác biệt giữa tâm và tứ. Tụng:

(Âm Hán):

*Tâm, tứ, tâm thô tế
Mạn đối tha tâm cử
Kiêu do nhiễm tư pháp*

Tâm cao vô sở cố.

Dịch nghĩa:

Tâm, tứ tâm thô, tế

Mạn đối tâm khác khởi

Kiều do tánh nhiễm mình

Cao ngạo không kiêng dè.

(Tâm, tứ là sự thô, tế của tâm. Mạn là do so sánh với tâm người khác mà có. Kiêu là do đắm nhiễm các phẩm tánh của mình mà tâm sinh cao ngạo, không xem người khác ra gì).

Luận: Tâm và tứ là sự khác nhau về thô và tế của tâm. Tâm thô động gọi là tầm, tâm vi tế thì gọi là tứ.

Hỏi: Làm thế nào tầm và tứ có thể tương ứng với tâm cùng một lúc?

Đáp: Có thuyết cho tứ giống như nước lạnh, tâm giống như lớp váng sữa có nước lạnh chảy qua và tầm là ánh nắng chiếu vào lớp váng sữa này. Nhờ có nước và ánh nắng, lớp váng sữa không tan chảy cũng không đông cứng. Tầm và tứ tương ứng với tâm cũng giống như vậy. Tâm không quá vi tế là nhờ có tầm, cũng không quá thô động là nhờ có tứ.

Tuy nhiên với giải thích trên thì tầm và tứ không phải là tính chất thô động và vi tế của tâm mà là nhân của hai tính chất này, vì nước lạnh và ánh nắng không phải là trạng thái đông cứng và tan chảy của lớp váng sữa mà là nhân gây ra các trạng thái này.

Có thuyết lại cho rằng tính chất thô và tế của tâm được lập thành là do sự đối đãi và có nhiều mức độ khác nhau: tâm của tầng thiền thứ nhất thì vi tế so với tâm của Dục giới, nhưng lại thô động so với tâm của tầng thiền thứ hai. Trong cùng một giai đoạn, các phẩm tánh và phiền não có thể thô động hơn hoặc vi tế hơn vì chúng có đến chín mức độ khác nhau. Vì thế nếu tầm và tứ là hai tính chất thô và tế của tâm thì cả hai đều phải hiện khởi cho đến tầng cao nhất của Vô sắc giới. Và như thế hai loại tâm này sẽ chấm dứt kể từ tầng thiền thứ hai. Hơn nữa hai tính chất thô và tế này sẽ không thể có thể loại riêng biệt và sẽ không có cơ sở nào để có thể phân biệt tầm và tứ.

Có thuyết lại cho rằng tầm và tứ là hai yếu tố (hành) của ngôn ngữ vì kinh nói “cần có sự tìm hiểu và xét đoán trước thì mới có ngôn ngữ, không có trường hợp không tìm hiểu và xét đoán trước mà lại có thể có ngôn ngữ”. Yếu tố nào của ngôn ngữ mà thô động thì gọi là tầm, yếu tố nào vi tế thì gọi là tứ. (Như vậy theo giải thích này, có thể hiểu

ngôn ngữ hiện khởi không do hai pháp riêng biệt là tâm và tứ mà do sự tập hợp của tâm và tâm sở kích phát ngôn ngữ và tập hợp tâm sở này có thể là thô hoặc tế).

Vấn nạn của Tỳ-bà-sa: Nếu trong một tâm cùng có hai pháp tương ứng và trong hai pháp này có một pháp thô và một pháp tế thì điều này có nghịch lý không?

Giải thích của Kinh bộ: Không nghịch lý nếu hai pháp này có thể loại riêng biệt, như trường hợp của thọ và tưởng mặc dù thọ thì thô mà tưởng thì tế nhưng chúng vẫn cùng hiện khởi. Tuy nhiên nếu cùng thể loại mà có mạnh yếu và thô tế khác nhau thì không thể cùng khởi.

Tỳ-bà-sa: Tâm và tứ vẫn có thể loại riêng biệt.

Kinh bộ: Thể loại riêng biệt này là gì?

Tỳ-bà-sa: Rất khó giải thích thể loại riêng biệt này, tuy nhiên chúng có thể được biểu hiện qua các năng lực mạnh hoặc yếu của tâm.

Kinh bộ: Sự mạnh và yếu của tâm không thể biểu lộ tính chất riêng biệt này vì cùng một thể loại vẫn có thể có khi mạnh có khi yếu khác nhau.

Kết luận của Luận chủ: Tâm và tứ không tương ứng với cùng một tâm độ nhất mà hiện khởi nối tiếp nhau. Tỳ-bà-sa không thừa nhận tầng thiền thứ nhất có năm chi và trong số đó có tâm và tứ. Theo chúng tôi, tầng thiền thứ nhất vẫn có năm chi khi năm chi này là địa của tầng thiền thứ nhất, mặc dù nếu căn cứ vào một sát-na thì tầng thiền thứ nhất sẽ không có bốn chi là hỷ, lạc, định, và tầm hoặc tứ.

Trên đây đã giải thích về sự khác biệt giữa tâm và tứ, tiếp theo là phần nói về sự khác biệt giữa mạn và kiêu.

Mạn là tính chất tự cao của tâm khi đối với người khác. Khi so sánh các đức hạnh có được hoặc nghĩ là mình có được so với người khác thì sinh tâm cao ngạo và khinh miệt người khác.

Trái lại, kiêu là sự phóng dật của tâm ở những người bị mê hoặc do các phẩm tánh riêng của chính mình.

Vì chấp trước các phẩm chất riêng của mình cho nên tâm sinh cao ngạo, phần khích và buông thả.

Có luận sư giải thích giống như rượu có thể tạo ra sự một hưng phấn vui vẻ thường được gọi là trạng thái say sưa thì sự tham đắm các phẩm chất riêng của một người cũng như vậy.

Trên đây đã nói về các phẩm loại khác nhau, các tính chất bất đồng và số lượng cùng khởi của tâm và tâm sở. Tiếp theo là phần phân

tích các tên gọi khác nhau được nói đến trong kinh điển của các tâm và tâm sở này. Tụng: (Âm Hán):

*Tâm, ý, thức, thể nhất
Tâm, tâm sở hữu y
Hữu duyên hữu hành tướng
Tương ứng nghĩa hữu ngũ.*

Dịch nghĩa:

*Tâm, ý, thức một thể
Tâm, tâm sở có nương
Có duyên, có hành tướng
Tương ứng có năm nghĩa.*

(Tâm, ý và thức có cùng thể. Tâm và tâm sở có chỗ dựa. Đối tượng duyên, hành tướng và tương ứng. Về tương ứng có năm ý nghĩa).

Luận: Tâm là sự tập khởi (cả pháp thiện và pháp bất thiện). Tâm được gọi là ý khi có sự hiểu biết (tư lượng), và được gọi là thức khi có sự phân biệt đối tượng duyên.

Có giải thích cho vì bị nhuộm do các giới tịnh và bất tịnh nên gọi là tâm. Khi tâm làm chỗ dựa cho một tâm tiếp theo thì gọi là ý, khi nương vào căn và cảnh thì gọi là thức.

Như vậy ba danh từ tâm, ý và thức có các nghĩa khác nhau nhưng đều cùng chỉ cho một thể.

Cũng giống như trường hợp của tâm, ý và thức, các danh từ “có chỗ dựa”, “có đối tượng duyên”, “có hành tướng”, “có tương ứng” của tâm và tâm sở tuy có danh nghĩa khác nhau nhưng đều chỉ chung một thể.

Các tâm và tâm sở được gọi là “có chỗ dựa” vì chúng đều nương vào các căn, được gọi là “có đối tượng duyên” vì chúng đều nắm bắt cảnh nơi đối tượng duyên, được gọi là “có hành tướng” vì chúng đều mang các hình thái khác nhau dựa theo từng loại đối tượng duyên khác nhau, và được gọi là “có tương ứng”, tức có sự “tương tự và hợp nhất” vì chúng tương tự nhau và không tách rời nhau.

Hỏi: Dựa vào ý nghĩa nào để nói là “tương tự và hợp nhất”?

Đáp: Tâm và tâm sở được gọi là tương ứng vì có năm sự tương tự về chỗ dựa, đối tượng duyên, hành tướng, thời gian, và số lượng các thật pháp (sự). Tị dụ như tâm sở thọ v.v... và tâm có thể tương ứng với nhau vì chúng có cùng một chỗ dựa, một đối tượng duyên, một hành tướng, vì chúng sinh khởi cùng thời gian, và vì trong sự tương ứng này, mỗi một loại đều được biểu hiện do một thật pháp duy nhất. Trong một sát-na

chỉ có thể sinh khởi một tâm, tức một thật pháp độc nhất, và đối với một tâm độc nhất này cũng chỉ có một tâm sở, tức cũng là một thật pháp của mỗi loại, tương ứng: đó là tâm sở thọ v.v...

Trên đây là phần giải thích chi tiết các tính chất của tâm và tâm sở.

Hỏi: Các hành không tương ứng với tâm là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tâm bất tương ứng hành
Đắc, phi đắc, đồng phần
Vô tướng nhị định mạng
Tướng danh thân đẳng loại*

Dịch nghĩa:

*Tâm không tương ứng hành
Đắc, phi đắc, đồng phần
Hai định: vô tướng, mạng
Tướng danh thân các loại.*

(Các hành không tương ứng với tâm là đắc, phi đắc, đồng phần. Hai định vô tướng, mạng, các tướng hữu vi, danh thân v.v...).

Luận: Các pháp không tương ứng với tâm đều có “thể” tánh không thuộc về sắc. Chúng đều thuộc về hành uẩn: đây là lý do tại sao chúng được gọi là “tâm bất tương ứng hành” vì chúng tách rời với tâm và vì chúng thuộc về Vô sắc cũng giống như tâm.

Dưới đây là phần nói về các tính chất của đắc và phi đắc. Tụng: (Âm Hán):

*Đắc vi hoạch thành tựu
Phi đắc thử tương vi
Đắc, phi đắc duy ư
Tự tướng tục nhị diệt.*

Dịch nghĩa:

*“Đắc” là đạt thành tựu
“Phi đắc” trái với “đắc”
“Đắc”, “phi đắc” chỉ ở
Thân tương tục hai diệt.*

(Đắc là hoạch, thành tựu. Phi đắc là trái với đắc. Đắc và phi đắc chỉ có ở thân tương tục của chính mình và hai diệt).

Luận: Đắc có hai loại: 1. Thu vào những gì chưa đạt được hay những gì đã mất; 2. Sở hữu (thành tựu) những gì đã đạt được hay không bị mất.

Phi đặc là trái với hai trường hợp trên.

Hỏi: Những pháp nào có đặc và phi đặc?

Đáp: Một cá nhân và hai pháp diệt có thể có đặc và phi đặc.

Khi một pháp hữu vi rơi vào trong thân tướng tục của một cá nhân thì có được hoặc không được pháp hữu vi này, chứ không phải khi rơi vào trong thân tướng tục của một cá nhân khác vì không ai có thể sở hữu các pháp thuộc về người khác. Cũng không thể có được hay không được nếu như pháp hữu vi này không rơi vào trong một thân tướng tục nào cả, vì không ai có thể sở hữu các pháp không thuộc về loài hữu tình.

Về các pháp vô vi thì có việc được hai pháp trạch diệt và phi trạch diệt.

Tất cả chúng sinh đều có thể thành tựu pháp phi trạch diệt đối với các pháp không sinh vì thiếu duyên.

Luận Đối Pháp viết: “Ai sở hữu các pháp vô lậu? Tất cả chúng sinh đều có thể sở hữu pháp trạch diệt ngoại trừ các Thánh giả còn bị trói buộc ở sát-na đầu tiên (sơ sát-na cụ phược Thánh giả) - tức các chúng sinh ở cõi thiên đang còn bị ràng buộc do các phiền não ở vào sát-na đầu tiên của kiến đạo và ngoại trừ tất cả dị sinh đang còn đủ loại trói buộc. Tất cả chúng sinh khác, tức chúng thiên và dị sinh khác, đều có thể sở hữu pháp trạch diệt”.

Không ai có thể sở hữu hư không vì thế không có việc được hư không.

Theo Tỳ-bà-sa, đặc và phi đạt được lập thành là do sự đối lập với nhau. Tất cả những ai có đặc thì cũng có phi đặc. Điều này quá dễ hiểu cho nên không cần phải giải thích chi tiết.

Vấn nạn của Kinh bộ: Làm thế nào (Tỳ-bà-sa thuộc Nhất thiết hữu bộ) có thể biết được có một thật pháp riêng biệt gọi là đặc?

Trả lời của Hữu bộ: Kinh nói: “Nhờ sinh khởi được, đạt được, sở hữu được (thành tựu) mười pháp của A-la-hán (vô học) mà Thánh giả trở thành người đoạn trừ được năm chi phiền não”.

Kinh bộ: Nếu vậy thì vẫn có thể thành tựu các pháp không thuộc về hữu tình và các pháp thuộc về người khác. Vì kinh nói: “Bí-sô, các ông nên biết Chuyển luân vương thành tựu (sở hữu) bảy thứ châu báu”. (Trong số bảy báu này có thứ không thuộc về hữu tình như bánh xe, và có thứ thuộc về người khác như nữ thân).

Hữu bộ: Trong đoạn kinh trên, khi nói “thành tựu” là hàm nghĩa “làm chủ” (tự tại). Chuyển luân vương có được khả năng làm chủ đối với các thứ châu báu vì nhà vua có thể có được tùy theo ý muốn. Nhưng

khi kinh nói về sự thành tựu mười pháp của A-la-hán thì chữ “thành tựu” này lại chỉ cho một thật pháp riêng.

Kinh bộ: Nếu trong kinh Chuyển luân vương, chữ “thành tựu” có nghĩa là “làm chủ” thì tại sao có thể biết chắc trong kinh khác chữ này lại chỉ cho một thật pháp là đắc? Pháp đắc này không được nhận biết trực tiếp giống như trường hợp của sắc, thanh v.v... của tham, sân v.v... đồng thời cũng không thể dựa vào tác dụng để kết luận nó có hiện hữu giống như trường hợp của nhãn căn, nhĩ căn v.v... vì không thấy có những tác dụng tương tự như vậy đối với đắc.

Hữu bộ: Nói như vậy thật sai lầm. Pháp đắc này vẫn có tác dụng của nó. Đó là nhân của sự sinh khởi (sinh nhân) các pháp.

Kinh bộ: Câu trả lời trên thật đáng buồn! Nếu các pháp sinh khởi là nhờ có đắc thì: 1. Sinh và sinh sinh sẽ thành vô dụng; 2. Các pháp thuộc về phi tình sẽ không thể sinh; 3. Làm thế nào để giải thích sự khác nhau của các phiền não như mạnh, yếu, trung bình ở những người đang còn bị trói buộc vì tất cả những người này đều sở hữu các pháp đắc đối với tất cả phiền não thuộc Dục giới. Nếu các ông biện minh vẫn có sự khác nhau vì có các nhân khác nhau của đắc thì như vậy chính các nhân này là những nhân chính tạo ra các phiền não mạnh, yếu, hoặc trung bình khác nhau, và lúc đó đắc sẽ có tác dụng gì?

Hữu bộ: Có ai nói đắc là nhân sinh ra các pháp? Đó không phải là chủ trương của chúng tôi. Theo chúng tôi, đắc là nhân kiến lập các trạng thái, hoàn cảnh của chúng sinh. Nếu không có đắc thì làm sao có thể phân biệt sự khác nhau giữa dị sinh và hàng Thánh giả ở sát-na khởi tâm thế tục? Sở dĩ có thể biết được sự khác nhau này là nhờ hàng Thánh giả, ngay cả khi đang khởi tâm thế tục, thì vẫn thành tựu một số pháp vô lậu nào đó.

Kinh bộ: Theo chúng tôi, sở dĩ có sự khác nhau là vì Thánh giả đã đoạn trừ một phần phiền não nhưng dị sinh thì chưa đoạn trừ được.

Hữu bộ: Đương nhiên là như vậy, nhưng nếu không có đắc thì làm thế nào có thể nói một phiền não đã được hay chưa được đoạn trừ? Chỉ có thể đoạn trừ một phiền não khi nào lìa bỏ được “pháp đắc của phiền não này”, chừng nào mà “pháp đắc của phiền não này” còn hiện khởi thì vẫn chưa thể đoạn trừ được phiền não này.

Chủ trương của Kinh bộ: Sự đoạn trừ hay không đoạn trừ được phiền não chủ yếu dựa vào một điều kiện nào đó của cá nhân (chỗ dựa). Ở Thánh giả, nhờ lực của kiến đạo và tu đạo mà thân là chỗ dựa được chuyển biến và trở thành khác biệt với thân là chỗ dựa trước đó.

Phiền não một khi đã được diệt trừ vì kiến đạo thì không còn có công năng hiện khởi trở lại. Giống như hạt giống bị lửa đốt sẽ khác với trước và không còn có khả năng nảy mầm thì đối với Thánh giả cũng vậy. Một Thánh giả khi đã đoạn được phiền não thì trong thân sẽ không còn loại chủng tử phát sinh phiền não. Đối với đạo thế gian thì chưa thể rốt ráo diệt trừ phiền não nhưng đã có thể làm cho chúng bị tổn hoại hoặc lay chuyển. Vì thế mới nói dị sinh, nếu chỉ có thể tu tập đạo thế gian, thì vẫn có thể đoạn trừ phiền não khi trong thân là chỗ dựa không còn chứa các chủng tử của loại phiền não đã bị làm tổn hoại do con đường tu tập này. Trái lại nếu các chủng tử này chưa bị thiêu đốt cũng chưa bị tổn hoại thì các phiền não vẫn chưa được đoạn trừ. Khi một người chưa đoạn được phiền não theo cách đã nói ở trên thì gọi là “thành tựu” phiền não, và khi đã đoạn được thì gọi là “không thành tựu” phiền não. Cả “thành tựu” và “không thành tựu” đều không phải là thật pháp mà chỉ là sự giả lập.

Trên đây đã nói về sự thành tựu và không thành tựu các phiền não, tiếp theo là phần nói về sự thành tựu và không thành tựu các pháp thiện.

Có hai loại pháp thiện: 1. Các pháp thiện ở trong (sinh đắc) có được không nhờ vào sự nỗ lực; 2. Có pháp thiện có được nhờ sự nỗ lực hay tu tập (gia hạnh đắc, tu đắc).

Một người được gọi là thành tựu các pháp thiện sinh đắc khi trong thân là chỗ dựa của mình còn sở hữu nguyên vẹn chủng tử các pháp thiện, nếu chủng tử bị tổn hoại thì gọi là không thành tựu. Thật vậy, nếu chủng tử các phiền não có thể rốt ráo diệt tận, giống như trong trường hợp của Thánh giả, thì các thiện căn không bao giờ bị đoạn tận. Chính vì sự hạn chế này mà khi một người chặt đứt các thiện căn vì lực của tà kiến thì người ta nói người đó đã đoạn thiện căn vì chủng tử của các thiện căn này, tức các chủng tử thuộc về thân là chỗ dựa của người này, đã bị làm tổn hoại do tà kiến.

Một người được gọi là thành tựu các pháp thiện tu đắc khi các pháp đã sinh này và công năng sinh khởi các pháp thiện (mới) không bị làm tổn hoại.

Như vậy khi nói “thành tựu” thì đây không phải là một pháp có một thật thể riêng được gọi là đắc như Hữu bộ đã chủ trương, mà chỉ là một tình trạng nào đó của thân là chỗ dựa, tức được dùng để chỉ cho các trường hợp: 1. Các chủng tử phiền não chưa được nhổ tận gốc (bạt) vì Thánh đạo; 2. Các chủng tử của phiền não chưa bị làm tổn hoại do

đạo thế gian; 3. Các chủng tử của thiện căn sinh đắc chưa bị làm tổn hoại do tà kiến; 4. Các chủng tử của thiện căn tu đắc vẫn còn nguyên vẹn vào sát-na muốn hiện khởi pháp thiện này. Khi thân là chỗ dựa của một người đang ở vào một tình trạng như thế thì được gọi là “thành tựu phiền não, thiện căn v.v...”.

Câu hỏi của Hữu bộ: Chủng tử là gì?

Đáp: Chủng tử là danh và sắc, tức là một tập hợp năm uẩn, có khả năng sinh quả một cách trực tiếp hoặc gián tiếp nhờ vào sự chuyển biến sai biệt trong một chuỗi tương tục.

Chuỗi tương tục là chỉ cho các hành thuộc về quá khứ, hiện tại và vị lai, có tương quan nhân quả với nhau và tạo thành một chuỗi tương tục không gián đoạn.

Chuyển biến là chỉ cho sự chuyển biến của chuỗi tương tục này, là sự sinh khởi khác biệt trong mỗi sát-na.

Sai biệt là thời kỳ lên đến cực điểm của sự chuyển biến này, là sát-na mà chuỗi tương tục có đủ năng lực sinh quả trực tiếp.

Bác bỏ của Tỳ-bà-sa: Kinh nói: “Người nào thành tựu tham thì không thể tu bốn niệm trụ”.

Giải thích của Kinh bộ: Ở đoạn kinh trên, khi nói “thành tựu tham” là hàm ý “chấp nhận” hoặc “không xả bỏ” tham. Kinh không nói một người có chủng tử tham thì không thể tu bốn niệm trụ mà chỉ hàm ý khi có tham hiện hành thì không thể có khả năng tu tập bốn niệm trụ.

Nói tóm lại, dù “thành tựu” được hiểu theo cách nào đi nữa thì đó vẫn không phải là một pháp có thật thể mà chỉ là một pháp giả định, trường hợp của “không thành tựu” cũng như vậy, đó chỉ là một phản nghĩa của thành tựu.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói đắc và phi đắc là các thật pháp chứ không phải giả định.

Cả hai chủ thuyết trên đây đều có thể chấp nhận. Vì sao? Vì thuyết thứ nhất không trái lý, và thuyết thứ hai là ý chỉ của bản tông.

Trên đây đã nói về tự tánh của đắc và phi đắc, tiếp theo là phần trình bày các điểm sai biệt. Trước hết là phần trình bày đắc: Tụng:

(Âm Hán):

*Tam thế pháp các tam
Thiện đẳng duy thiện đẳng
Hữu hệ tự giới đắc
Vô hệ đắc thông tứ
Phi học, vô học tam*

Phi sở đoạn nhị chủng.

Dịch nghĩa:

Pháp ba đời có ba

Thiện v.v chỉ có thuộc thiện

Pháp thuộc đặc giới đó

Không hệ có bốn “đặc”

Phi, vô học ba “đặc”

Không chỗ đoạn hai loại.

(Các pháp trong ba đời đều có ba loại đặc. Pháp thiện v.v... chỉ có đặc thuộc thiện v.v... Pháp hệ thuộc vào một giới có đặc thuộc giới đó. Pháp không hệ thuộc giới nào cả có bốn loại đặc. Pháp không thuộc hữu học và vô học có ba loại đặc. Các pháp không thể đoạn có hai loại đặc).

Luận: Đạt các pháp ở quá khứ, hiện tại và vị lai đều có ba loại khác nhau.

Các pháp ở quá khứ có thể là đối tượng của pháp đặc thuộc quá khứ, pháp đặc thuộc hiện tại và pháp đặc thuộc vị lai.

Các pháp ở hiện tại và vị lai cũng giống như vậy.

Đối với các pháp thuộc thiện thì chỉ có pháp đặc thuộc thiện. Các pháp bất thiện có pháp đặc thuộc bất thiện, và các pháp vô ký có pháp đặc thuộc vô ký.

Các pháp hệ thuộc vào giới nào thì có pháp đặc thuộc về giới đó. Các pháp hệ thuộc ba giới đều là pháp hữu lậu. Một pháp ở Dục giới chỉ có pháp đặc thuộc Dục giới. Các pháp ở Sắc giới hoặc Vô sắc giới cũng giống như vậy.

Các pháp không hệ thuộc giới nào cả, nói chung là các pháp vô lậu, thì có bốn loại pháp đặc: ba pháp đặc thuộc về ba giới và một pháp đặc thuộc vô lậu. Tuy nhiên cần phải phân tích chi tiết hơn nữa:

1. Phi trạch diệt có pháp đặc thuộc về cả ba giới.
2. Trạch diệt có pháp đặc thuộc về Sắc giới, Vô sắc giới và vô lậu.
3. Đạo đế chỉ có pháp đặc thuộc về vô lậu.

Các pháp thuộc hàng hữu học có pháp đặc thuộc hữu học, các pháp thuộc hàng vô học có pháp đặc thuộc vô học.

Các pháp không thuộc hữu học cũng không thuộc vô học, tức các pháp hữu lậu và ba pháp vô vi, có pháp đặc không thuộc hữu học cũng không thuộc vô học.

Nhìn chung pháp đặc thuộc loại này có ba trường hợp:

1. Các pháp hữu lậu có pháp đặc thuộc phi-học-phi-vô-học.
2. Pháp trạch diệt không do Thánh đạo dẫn khởi và pháp phi trạch diệt có pháp đặc thuộc phi-học-phi-vô-học.
3. Pháp trạch diệt do Đạo hữu học dẫn khởi có pháp đặc thuộc Hữu học, pháp trạch diệt do Đạo vô học dẫn khởi có pháp đặc thuộc Vô học.

Các pháp thuộc kiến đoạn hoặc tu đoạn có các pháp đặc thuộc kiến đoạn hoặc tu đoạn.

Các pháp không được đoạn trừ do kiến đạo hoặc tu đạo (phi đoạn) có các pháp đặc khác nhau:

Các pháp vô lậu là các pháp phi đoạn.

Pháp phi trạch diệt có pháp đặc thuộc tu đoạn.

Pháp trạch diệt không do Thánh đạo dẫn khởi có pháp đặc thuộc tu đoạn.

Pháp trạch diệt do Thánh đạo dẫn khởi và đạo đế đều có pháp đặc thuộc phi đoạn, tức thuộc vô lậu.

Trên đây đã nói về các pháp trong ba đời đều có ba pháp đặc thuộc quá khứ hiện tại và vị lai khác nhau, tiếp theo là phần phân tích chi tiết hơn các tính chất khác nhau này. Tụng:

(Âm Hán):

*Vô ký đặc câu khởi
Trừ nhị thông biến hóa
Hữu phú sắc diệt câu
Dục, sắc vô tiền khởi.*

Dịch nghĩa:

*Vô ký khởi cùng “đặc”
Trừ hai thông biến hóa
Sắc hữu phú cùng khởi
Sắc Dục không khởi trước.*

(Pháp vô ký có đặc cùng khởi trừ hai loại thân thông và biến hóa. Sắc pháp hữu phú cũng có đặc cùng khởi. Sắc pháp Dục giới không có loại đặc khởi trước).

Luận: Pháp vô phú vô ký chỉ có pháp đặc cùng khởi chứ không có trước hoặc sau vì loại pháp này có thế lực yếu kém. Pháp vô phú vô ký ở quá khứ có pháp đặc thuộc quá khứ, pháp vô phú vô ký ở vị lai có pháp đặc thuộc vị lai.

Điều này không áp dụng cho tất cả các pháp vô phú vô ký. Hai loại nhân thông nhĩ thông và biến hóa tâm có thế lực cường mãnh vì

được thành biện do lực gia hạnh đặc biệt cho nên vẫn có các pháp đặc thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai.

Có luận sư cho rằng các pháp vô phú vô ký thuộc loại công xảo và oai nghi nếu được chuyên cần tu luyện cũng có thể có các pháp đặc thuộc quá khứ và vị lai.

Sắc pháp hữu phú vô ký chỉ có pháp đặc cùng khởi. Loại sắc pháp này là thân nghiệp và ngữ nghiệp phát khởi từ tâm hữu phú vô ký. Loại nghiệp này mặc dù do một tâm cường mãnh sinh khởi nhưng lại không có khả năng tạo ra vô biểu vì thế chúng có thể lực rất yếu kém và chỉ có pháp đặc thuộc hiện tại mà không có quá khứ hoặc vị lai.

Hỏi: Trường hợp trên có xảy ra đối với pháp đặc thuộc ba đời của các pháp thiện và pháp bất thiện?

Đáp: Có. Sắc pháp ở Dục giới không có pháp đặc sinh khởi trước đó (tiền khởi) mà chỉ có các pháp đặc cùng khởi (câu sinh) hoặc khởi sau đó (hậu khởi). Loại sắc pháp này, dù thiện hay bất thiện, không thể đạt được trước khi chúng sinh khởi.

Hỏi: Pháp phi đặc có thể thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký như các pháp đặc không?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Phi đặc tịnh vô ký
Khứ lai thế các tam
Tam giới bất hệ tam
Hứa giới bất hệ tam
Hứa Thánh đạo phi đặc
Thuyết danh dị sanh tánh
Đặc pháp dị địa xả.*

Dịch nghĩa:

*Phi đặc thuộc vô ký
Quá, vị có ba loại
Ba cõi bất hệ ba
Nhận “phi đặc” Thánh đạo
Nói tên tánh dị sinh
Đặc pháp chuyển địa xả.*

(Phi đặc chỉ thuộc vô phú vô ký. Pháp ở quá khứ và vị lai có ba loại (phi đặc). Các pháp thuộc ba cõi và các pháp bất hệ cũng có ba loại. Thừa nhận phi đặc Thánh đạo là tính chất của dị sinh. Khi đặc pháp và chuyển địa thì xả (phi đặc)).

Luận: Phi đặc luôn luôn thuộc tánh vô phú vô ký.

Pháp ở quá khứ hoặc vị lai có thể có các pháp phi đặc thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai.

Các pháp ở hiện tại nhất định đều đạt được vì thế chỉ có pháp phi đặc thuộc quá khứ và vị lai.

Các pháp hệ thuộc Dục giới có thể có pháp phi đặc thuộc về Dục giới, Sắc giới, hoặc Vô sắc giới, điều này tùy thuộc thân là chỗ dựa có pháp phi đặc này thuộc về loại giới nào. Các pháp vô lậu cũng có các pháp phi đặc như vậy.

Phi đặc không bao giờ thuộc tánh vô lậu.

Hỏi: Tại sao?

Đáp: Vì dị sinh là hạng không bao giờ đạt được Thánh đạo. Bản luận viết: “Tính chất dị sinh là gì? Là không đạt (phi đặc) các pháp của hàng Thánh giả”. Tính chất của dị sinh vốn không phải là vô lậu vì thế sự không đạt này cũng không thể là vô lậu.

Hãy tìm hiểu thêm định nghĩa trên đây. Khi Bản luận nói tính chất của hàng dị sinh là không đặc các pháp thuộc hàng Thánh giả thì luận muốn chỉ cho những Thánh pháp nào? Đó là tất cả các pháp bắt đầu từ giai đoạn của khổ pháp trí nhãn và bao gồm tất cả đạo vô lậu hoặc Thánh đạo.

Hữu bộ: Bản luận muốn nói đến tất cả các pháp trên vì không nêu riêng bất kỳ một pháp nào cả.

Luận chủ: Hãy coi chừng. Theo cách hiểu của các ông thì một người không đặc khổ nhãn sẽ là một dị sinh nếu như người này không đặc tất cả các Thánh pháp.

Hữu bộ: Khi Bản luận nói “không đặc” (bất hoạch) là hàm ý sự không đặc này không có đặc kèm theo: trường hợp các ông trưng dẫn ở trên mặc dù không đặc các pháp khác của Thánh giả vẫn không phải là hàng dị sinh vì sự không đặc các pháp này có kèm theo sự hoạch đặc nhãn. Đây là điều quá hiển nhiên, vì nếu không phải như vậy thì Phật Thế Tôn vốn không thành tựu các pháp thuộc hàng Thanh văn và Độc giác sẽ phải trở thành một dị sinh.

Luận chủ: Đúng như vậy, nhưng lẽ ra Bản luận phải nói rõ là “tính chất của dị sinh là sự hoàn toàn (thuần) không hoạch đặc các Thánh pháp”, chứ không phải chỉ là “.... sự không hoạch đặc” mà thôi.

Hữu bộ: Bản luận không cần phải nêu rõ vì khi nói “một câu” (nhất cú) là đã hàm nghĩa giới hạn và chữ “hoàn toàn” (thuần) thì không còn cần thiết, cũng giống như khi nói loại này “ăn nước” (thực thủy), tức hàm ý loại này “chỉ sống nhờ nước” và “ăn gió” (thực phong), tức

hàm ý loại này “chỉ sống nhờ gió”.

Có thuyết cho tính chất của dị sinh là không hoạch đắc giai đoạn đầu tiên của kiến đạo (khổ pháp trí nhãn) và các pháp cùng sinh.

Vấn nạn của Luận chủ: Nếu nói như vậy thì khi đến giai đoạn của Đạo loại trí hành giả sẽ là dị sinh mà không còn là Thánh giả vì lúc đó đã xả bỏ khổ pháp trí nhãn.

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Không phải như vậy, vì sự không đắc loại nhãn này (bỉ phi đắc), vốn hình thành tính chất của dị sinh, đã hoàn toàn bị tổn hoại ở giai đoạn đầu tiên.

Vấn nạn: Loại nhãn đang được nói đến vốn thuộc về cả ba thừa Thanh văn, Độc giác và Phật. Các ông muốn nói đến sự không đắc loại nhãn nào khi đưa ra định nghĩa về tính chất của dị sinh?

Giải thích: Cả ba loại.

Vấn nạn: Hãy coi chừng! Nếu hiểu như vậy thì Đức Phật vốn không hoạch đắc ba loại nhãn này lúc đó sẽ phải trở thành dị sinh.

Giải thích: Chúng tôi khi nói “không đắc” là hàm ý sự không đắc này không có đắc đi kèm theo..., như đã được giải thích ở trên, cho đến hai tị dụ về “ăn nước” và “ăn gió”.

Trả lời của Luận chủ: Nếu nói như vậy thì những cố gắng giải thích các vấn nạn trên đây sẽ trở thành vô dụng, và giải thích hợp lý nhất sẽ là của Kinh bộ. Theo Kinh bộ, tính chất của dị sinh chính là sự tương tục mà trong đó chưa hề có Thánh pháp nào được sinh khởi.

Hỏi: Phi đắc xả vào thời điểm nào?

Đáp: Phi đắc của một pháp được xả bỏ khi đắc pháp này hoặc khi chuyển đổi sang một địa khác. Như trường hợp phi đắc đối với Thánh đạo, vốn tạo thành tính chất của một dị sinh, sẽ bị xả bỏ khi đắc Thánh đạo này hoặc khi chuyển sang một địa khác. Trường hợp phi đắc đối với các pháp khác cũng như vậy.

Vấn nạn: Phi đắc xả bỏ khi: 1. Sự không được phi đắc này sinh khởi, có nghĩa là khi không còn đắc tính chất của dị sinh vì chuyển sang một địa khác, và khi; 2. Sự đắc phi đắc này bị đoạn, có nghĩa là khi đoạn trừ tính chất dị sinh vì đạt được Thánh đạo. Như vậy có thể nói có được sự đắc và phi đắc không? và có sự không được đắc và phi đắc không?

Giải thích: Đối với đắc và phi đắc vẫn có sự được và không được mà người ta thường gọi là “pháp đắc thứ hai”, “pháp phi đắc thứ hai”. Như vậy người ta phân biệt loại “đắc căn bản” với loại “đắc thứ hai” hay còn gọi là “đắc đắc”.

Vấn nạn: Nếu như vậy sẽ mắc lỗi vô cùng?

Giải thích: Không mắc lỗi vô cùng, vì người ta được pháp đặc nhờ có pháp đặc đặc và ngược lại. Vẫn có sự được một pháp nhờ có một pháp khác. Ở đây chúng tôi muốn nói trong thân tương tục khi một pháp sinh - pháp này được gọi là pháp gốc (bổn pháp) thì có hai pháp khác cùng sinh là pháp đạt được bổn pháp này (pháp đặc) và pháp được pháp đặc này (đặc đặc). Thân tương tục này thành tựu bổn pháp và đặc đặc là nhờ có sự sinh khởi của pháp đặc, và thành tựu được pháp đặc này là nhờ có sự sinh khởi của đặc đặc. Cho nên không mắc lỗi vô cùng. Khi một pháp thiện hoặc pháp nhiễm sinh khởi thì cũng có ba pháp, tức đã bao hàm pháp thiện hoặc pháp nhiễm này, cùng sinh vào thời điểm này, đó là bổn pháp, đặc, và đặc đặc. Ở sát-na thứ hai (tiếp theo) lại có sáu pháp cùng sinh là: 1. Pháp được bổn pháp; 2. Pháp bản pháp đặc thuộc sát-na trước đó; 3. Pháp đạt được pháp đặc đặc thuộc sát-na trước đó, cộng thêm ba “pháp đặc thứ hai” là các pháp mà nhờ nó người ta đã thành tựu được ba pháp đặc nói trên. Ở sát-na thứ ba lại có mười tám pháp cùng sinh, đó là chín pháp đặc: ba pháp đặc của ba pháp sinh khởi thuộc sát-na đầu tiên, sáu pháp đặc của sáu pháp sinh khởi ở sát-na thứ hai, cộng thêm chín “pháp đặc thứ hai” mà nhờ nó người ta đã thành tựu được chín pháp đặc nói trên.

Cứ như thế, các pháp đặc tiếp tục tăng thêm về số lượng trong từng sát-na. Đối với tất cả các phiền não và tùy phiền não ở hiện tại và vị lai cũng như các pháp thiện sinh đặc cùng với các pháp tương ứng và câu hữu thì trong chuỗi dài vô thủy vô chung của sinh tử, các pháp đặc tiếp tục sinh khởi trong từng sát-na với số lượng không cùng tận. Nếu xét đến thân tương tục của một chúng sinh trong vòng luân chuyển của sinh tử thì có đến vô số pháp đặc sinh khởi trong mỗi sát-na, nếu xét đến thân tương tục của tất cả chúng sinh thì lại có vô lượng vô biên các pháp đặc cùng khởi. Điều may mắn là tuy có số lượng nhiều như vậy nhưng các pháp đặc đều là pháp vô đối ngại và có thể nhường chỗ cho nhau. Nếu không phải như vậy thì chỉ các pháp đặc của một chúng sinh không thôi hư không cũng khó dung nạp chứ đừng nói đến là của hai chúng sinh.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 5

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (PHẦN 3)

Trước đây đã bàn về các tính chất của đắc và phi đắc. Đồng phần là gì?

Tụng (Âm Hán):

Đồng phần hữu tình đẳng.

Dịch nghĩa:

Đồng phần là hữu tình v.v...

Luận: Có một thật pháp riêng được gọi là đồng phần. Đây là pháp mà nhờ nó chúng sinh cũng như các pháp rơi vào trong thân tướng tục của chúng sinh có thể trở thành đồng nhất với nhau.

Bản luận đề cập đến thật pháp này với tên gọi là chúng đồng phần nhưng ở đây Luận chủ dùng chữ đồng phần là để phù hợp với âm vận của văn tụng.

Đồng phần có hai loại là chung (vô sai biệt) và riêng (hữu sai biệt).

Loại thứ nhất có ở tất cả chúng sinh, nhờ có loại này mới có sự giống nhau giữa các chúng sinh. Loại này có tên là hữu tình đồng phần.

Loại thứ hai bao gồm nhiều loại khác nhau, và mỗi một loại khác nhau này chỉ có ở một loại chúng sinh nào đó mà thôi. Các chúng sinh khác nhau là do giới, các địa của các giới này, thú, sinh, chủng tánh, giới tánh, tính chất thuộc về Cận sự, Bí-sô, Hữu học, Vô học v.v... Chính nhờ các pháp đồng phần này mà mỗi chúng sinh thuộc một loại nào đó có thể giống với các chúng sinh khác thuộc cùng loại này.

Còn có loại đồng phần liên quan đến các pháp thuộc về chúng sinh có tên là pháp đồng phần, nhờ nó mới có thể phân biệt các loại uẩn, xứ và giới khác nhau như uẩn đồng phần v.v..., hoặc sắc uẩn đồng

phân v.v...

Nếu không có riêng một thật pháp gọi là đồng phần (hữu tình đồng phần) thì làm sao có thể giải thích sự hiểu biết (giác) và các sự thi thiết tổng quát về hữu tình v.v... đối với các loại chúng sinh khác nhau? Đồng thời cũng nhờ có một thật pháp gọi là pháp đồng phần mà người ta có thể xác minh được các sự hiểu biết và các sự thi thiết về uẩn, xứ v.v...

Hỏi: Có trường hợp một chúng sinh khi chết mà không xả bỏ hoặc khi sinh mà không đạt được loại hữu tình đồng phần này không?

Đáp: Có bốn trường hợp: 1. Chết ở một chỗ (như ở Dục giới chẳng hạn) và sinh trở lại cũng ở chỗ này thì đồng phần vẫn giữ nguyên, mặc dù có sự lưu chuyển của tử và sinh; 2. Khi nhập chánh tánh ly sinh, tức không có sự lưu chuyển của tử và sinh, thì xả bỏ đồng phần của dị sinh và đạt được đồng phần của Thánh giả; 3. Chết ở nẻo này (thú) nhưng sinh vào một nẻo khác thì có xả và đắc đồng phần; 4. Ngoài ba trường hợp trên.

Kinh bộ không thừa nhận có một pháp gọi là đồng phần và đưa ra nhiều bác bỏ:

Nếu có một thật pháp gọi là đồng phần dị sinh, tại sao còn tưởng tượng ra một tánh dị sinh không thành tựu Thánh pháp? Vì trong trường hợp của con người, ngoài pháp đồng phần thuộc về người ra (nhân đồng phần) không hề thấy có riêng một pháp gọi là nhân tánh.

Thế gian không thể hiện kiến đồng phần vì đó không phải là sắc pháp, và cũng không phải là pháp được giác tuệ liễu biệt vì không có riêng tác dụng. Tuy nhiên thế gian mặc dù không biết gì về pháp đồng phần hữu tình nhưng vẫn thấy được sự không khác nhau của chúng hữu tình, vì thế giả sử như thật có một pháp gọi là đồng phần đi nữa thì tác dụng của nó là gì?

Tại sao Tỳ-bà-sa không thừa nhận một pháp đồng phần đối với phi tình (vô tình đồng phần) như lúa, lúa mì, đậu, vàng, sắt, cây xoài, cây sa kê khi mà chúng vẫn có chủng loại riêng và tương tự nhau?

Các pháp đồng phần mà Tỳ-bà-sa đã thừa nhận vốn là các pháp sai biệt thuộc về các loại chúng sinh, các giới, các nẻo v.v... khác nhau, nhưng tại sao mọi người đều có sự hiểu biết và thi thiết như nhau về chúng để rồi tất cả đều gọi đó là đồng phần?

Nếu có chủ trương như trên thì đúng là Hữu bộ đang xiển dương học thuyết của Thắng luận. Bộ phái này vốn chủ trương có một thật thể (cú nghĩa) gọi là “đồng”, nhờ vào loại đồng cú nghĩa này mới có thể

phát sinh các ngôn từ cũng như các sự nhận biết giống nhau về sự vật. Thắng Luận còn tin có một thật thể khác gọi là dị cú nghĩa có khả năng phát khởi các ngôn từ và sự nhận biết khác nhau về sự vật.

Tỳ-bà-sa đã biện minh chủ trương của họ không giống với học thuyết của Thắng luận vốn tin đồng chỉ là một thật thể độc nhất tồn tại trong nhiều cá thể khác nhau. Vì thế cho dù Tỳ-bà-sa có tán thành với Thắng luận về sự thừa nhận có một thật thể gọi là “đồng” đi nữa thì họ vẫn chỉ trích lối diễn giải mà Thắng luận đã đưa ra về vấn đề này. Thật ra đồng phần vẫn là một thật pháp, vì Đức Thế Tôn khi giảng về trường hợp của kẻ sát nhân tái sinh vào hỏa ngục có nói: “Nếu người đó trở lại đây, nếu người đó được pháp đồng phần thuộc về người...”

Vấn nạn của Kinh bộ: Tuy có nói như vậy nhưng kinh không nói có một thật pháp gọi tên là đồng phần.

Câu hỏi của Tỳ-bà-sa: Nếu vậy, đồng phần được nói đến trong kinh có ý nghĩa gì?

Trả lời của Kinh bộ: Với câu nói “pháp đồng phần thuộc về người”, kinh có ý chỉ cho sự tương tự trong cách thể hiện hữu, cũng giống như sự đồng phần của lúa, lúa mì, đậu v.v...

Tỳ-bà-sa không thừa nhận giải thích trên vì không phù hợp với chủ trương của tông phái họ.

Trên đây đã bàn về đồng phần, tiếp theo là phần nói về vô tướng.

Tụng:

(Âm Hán):

*Vô tướng, vô tướng trung
Tâm, tâm sở pháp diệt
Dị thực cư Quảng Quả*

Dịch nghĩa:

*Trong vô tướng, vô tướng
Tâm, tâm sở pháp diệt
Dị thực, trời Quảng Quả.*

(Pháp vô tướng ở chúng sinh vô tướng làm cho tâm tâm sở bị diệt. Pháp này là quả dị thực. Chúng sinh vô tướng sống ở Quảng quả).

Luận: Nếu sinh ra trong số các chúng sinh vô tướng hoặc chúng thiên Vô tướng thì có một pháp có khả năng chặn đứng tất cả tâm tâm sở và được gọi là “vô tướng”. Nhờ có loại thật pháp này mà tâm và các pháp vị lai bị ngăn chặn không cho phát khởi trong một khoảng thời gian nào đó và không có năng lực để sinh. Pháp này cũng tương tự như con đê ngăn nước của một dòng sông.

Pháp vô tướng là quả dị thực của định vô tướng.

Chúng sinh Vô tướng sống ở cõi trời Quảng quả. Ở Quảng quả thiên có một nơi được nâng cao lên và là nơi sinh sống của loại chúng sinh này, cũng giống như trung gian tĩnh lự là nơi sinh sống của chúng thiên Đại phạm và là nơi được nâng cao lên ở cõi trời Phạm phụ

Hỏi: Chúng sinh Vô tướng được gọi tên như vậy vì họ luôn luôn không có tướng hay có khi cũng có tướng?

Đáp: Họ có tướng vào lúc sinh và lúc chết. Sở dĩ được gọi là Vô tướng vì trong khoảng thời gian dài từ sau khi sinh cho đến khi chết không có loại tướng nào sinh khởi ở trong họ. Sau khoảng thời gian dài này, khi khởi tướng trở lại cũng là lúc họ chết. Như kinh nói: “Giống như một người thức dậy sau một giấc ngủ dài, khi họ khởi tướng trở lại là lúc họ chết”.

Những người sau khi chết ở cõi trời Vô tướng chỉ sinh trở lại Dục giới mà không phải ở bất kỳ chỗ nào khác, vì thế lực của sự tu tập định vô tướng trước đây mà nhờ nó họ đã có thể sinh vào Vô tướng thiên đến nay đã hết và trong suốt thời gian sống ở Vô tướng thiên họ đã không thể tiếp tục tu tập loại định này. Vì thế sau khi chết họ phải sinh trở lại Dục giới cũng giống như mũi tên hết đà phải rơi xuống đất. Hơn nữa một chúng sinh muốn sinh vào cõi trời Vô tướng phải có một loại nghiệp “sinh quả ở Dục giới” và “sinh quả ở đời sống kế tiếp” (Dục giới thuận hậu thọ nghiệp), cũng như chúng sinh nào muốn sinh trở lại vào châu Bắc cầu lự cần phải có loại nghiệp có thể sinh quả ở một cõi trời ngay sau khi đời sống ở châu này chấm dứt.

Bản luận viết: “Hai định là gì? Là định vô tướng và định diệt tận”.

Hỏi: Các tính chất của định vô tướng là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Như thị vô tướng định
Hậu tĩnh lự cầu thoát
Thiện duy thuận sanh thọ
Phi Thánh đắc nhất thế.*

Dịch nghĩa:

*Như vậy định vô tướng
Sau tĩnh lự cầu thoát
Thiện chỉ thuận sinh thọ
Chẳng Thánh được một thời.*

(Định vô tướng cũng giống như vậy. Sinh ở tĩnh lự cuối cùng, tu để

cầu giải thoát. Thuộc tánh thiện, chỉ chiêu cảm thuận sinh thọ. Không phải Thánh pháp, chỉ được một đời.)

Luận: Như trên đã nói, có một pháp có khả năng làm cho tâm tâm sở bị diệt và được gọi là vô tướng. Cũng giống như vậy, có một loại pháp có khả năng làm cho tâm tâm sở bị diệt được gọi là định vô tướng. Định vô tướng là loại định trong đó hành giả không có tướng hoặc là loại định không có tướng.

Chữ “như thị” ở trên hàm ý loại định này cũng có thể làm cho tâm tâm sở bị diệt giống như pháp vô tướng.

Hỏi: Định vô tướng thuộc về địa nào?

Đáp: Để có thể tu tập loại định này, hành giả phải sinh vào tầng thiền thứ tư.

Hỏi: Tu định vô tướng có mục đích gì?

Đáp: Để cầu giải thoát. Vì chấp vô tướng là giải thoát thật sự cho nên tu định vô tướng.

Ở trên đã nói vô tướng là dị thực vì thế thuộc về tánh vô ký. Trong lúc định vô tướng hoàn toàn thuộc tánh thiện và có khả năng chiêu cảm quả dị thực là năm uẩn của chúng thiên Vô tướng.

Hỏi: Nếu chỉ là tánh thiện thì định vô tướng chiêu cảm loại quả nào?

Đáp: Loại quả thuộc đời sống kế tiếp (thuận sinh thọ). Định vô tướng không chiêu cảm loại quả thuộc đời sống hiện tại (thuận hiện thọ), thuộc đời sống sau đời sống kế tiếp (thuận hậu thọ), hay loại quả bất định. Theo Tỳ-bà-sa, nếu trước đó có khởi định vô tướng nhưng rồi bị thoái thất thì về sau vẫn có thể khởi lại loại định này và tái sinh vào cõi trời Vô tướng. Vì thế nếu đã đạt được loại định này thì không thể nhập chánh tánh ly sinh.

Chỉ có dị sinh đắc loại định này chứ không phải Thánh giả. Thánh giả xem định vô tướng như hố sâu nên không muốn nhập vào đó. Dị sinh vì chấp định vô tướng là giải thoát thật sự nên có ý tưởng xuất ly vì thế mới tu loại định này. Trái lại tất cả Thánh giả đều biết pháp hữu lậu không thể là giải thoát thật sự do đó không tu loại định này.

Hỏi: Khi nhập tầng thiền thứ tư, Thánh giả có đạt được định vô tướng thuộc quá khứ và vị lai, giống như đã đạt được tầng thiền thứ tư thuộc quá khứ và vị lai kể từ khi họ nhập vào tầng thiền này không?

Đáp: Những người không thuộc hàng Thánh giả cũng không đạt được định vô tướng thuộc quá khứ và vị lai.

Hỏi: Tại sao?

Đáp: Vì loại định này thuộc về vô tâm cho nên dù trước đó đã từng tu tập cũng chỉ có thể đạt được với sự nỗ lực lớn (đại gia hạnh). Vì thế khi mới đạt được định vô tướng thì chỉ đạt được ở một thời là hiện tại mà không thể có loại quá khứ hoặc vị lai, cũng giống như trường hợp của những người đặc biệt giải thoát giới. Sau khi đạt được loại định này rồi, vào sát-na thứ hai cũng như tất cả các sát-na tiếp theo cho đến khi xả định mới có thể đạt được định vô tướng quá khứ. Mặt khác vì thuộc vô tâm cho nên không thể có trường hợp đắc định vô tướng vị lai.

Tiếp theo là phần nói về định diệt tận.

Tụng: (Âm Hán):

*Diệt tận định diệt nhiên
Vi tinh trụ Hữu định
Thiện nhị thọ bất định
Thánh do gia hạnh đắc
Thành Phật đắc phi tiền
Tam thập tứ niệm cố.*

Dịch nghĩa:

*Định diệt tận cũng thế
Hữu đẳng có tinh trụ
Thiện hai thọ, bất định
Thánh nhờ gia hạnh được
Thành Phật được, chẳng trước
Ba mươi bốn niệm vậy.*

(Định diệt tận cũng như vậy là loại định tinh trụ, có ở hữu đẳng. Thuộc thiện, chiêu cảm hai thọ và bất định chỉ thuộc Thánh, được do gia hạnh. Phật đắc định này khi thành Phật, không phải trước đó. Vì có tận trí trong ba mươi bốn niệm).

Luận: Định diệt tận cũng giống như vô tướng và định vô tướng vì pháp này có thể làm cho tâm và tâm sở bị diệt.

Hỏi: Hai loại định này khác nhau như thế nào?

Đáp: Thánh giả tu tập định diệt tận vì xem đó như là một loại định tinh trụ, ngưng dứt tướng, tác ý, trong khi định vô tướng được tu tập là vì dị sinh xem nó như là một sự giải thoát ra khỏi tướng, tác ý.

Định diệt tận thuộc về hữu đẳng, tức phát xuất từ phi tướng phi phi tướng xứ, trong khi định vô tướng chỉ thuộc về tầng thiền thứ tư.

Gống như định vô tướng, định diệt tận cũng thuộc về tánh thiện mà không phải vô ký hay nhiễm ô vì khởi từ nhân cũng thuộc về thiện.

Định diệt tận có thể chiêu cảm hai loại quả dị thực là thuận sinh

thọ hoặc thuận hậu thọ. Định diệt tận còn có thể chiêu cảm quả bất định vì Thánh giả tu loại định này có thể đạt được Niết-bàn ngay trong đời sống hiện tại.

Hỏi: Quả dị thực của loại định này chiêu cảm những gì?

Đáp: Chiêu cảm bốn uẩn của Hữu đảnh, tức chỉ cho một đời sống ở Hữu đảnh.

Loại định này chỉ có Thánh giả đạt được chứ không phải dị sinh, vì dị sinh sợ sự hủy diệt và vì định diệt tận chỉ có thể sinh khởi nhờ vào lực của Thánh đạo. Thật vậy chỉ có Thánh giả mới thấy được Niết-bàn và dám có quyết định nhập vào đó.

Mặc dù loại định này chỉ đạt được do hàng Thánh giả nhưng không phải hoàn toàn chỉ nhờ vào sự lìa nhiễm mà cần phải có sự nỗ lực tu tập (gia hạnh đắc).

Không thể đạt được Diệt tận định quá khứ hoặc vị lai, điều này được giải thích giống như ở phần nói về định vô tướng.

Hỏi: Có phải Đức Thế Tôn cũng đạt được định diệt tận nhờ vào gia hạnh?

Đáp: Không phải. Đức Thế Tôn đạt được loại định này khi thành Phật, tức là khi đạt được tận trí. Không có một phẩm tánh nào của Đức Phật đạt được nhờ gia hạnh, tất cả các phẩm tánh của Phật đều đạt được do sự xả lìa trói buộc: bất kỳ khi nào Đức Phật muốn có các phẩm tánh này thì chúng đều tùy ý hiện khởi.

Hỏi: Làm thế nào Đức Thế Tôn trước đó chưa từng khởi loại định này lại có thể được hai loại giải thoát (câu phần giải thoát), tức chướng phiền não và chướng định, vào lúc đắc tận trí?

Đáp: Vì Đức Thế Tôn có khả năng phát khởi loại định này bất cứ khi nào Ngài muốn.

Các luận sư Tây phương cho rằng Bồ-tát khởi định diệt tận trước rồi sau đó mới đắc Bồ-đề. Tại sao không thừa nhận chủ trương này? Nếu Tôn giả nói “Những người nào đạt được tận trí sau khi đã khởi định diệt tận thì nên được gọi là Như Lai”.

Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la không thừa nhận trường hợp khởi định diệt tận trước khi đắc tận trí, vì theo truyền thuyết, Bồ-tát đạt được Bồ-đề là nhờ ba mươi bốn niệm trụ. Đó là mười sáu niệm trụ tạo thành sự “liễu biệt các đế” (hiện quán đế), và mười tám niệm trụ tạo thành sự lìa bỏ các phiền não thuộc hữu đảnh (ly hữu đảnh tham), tức chín đạo vô gián và chín đạo giải thoát. Niệm trụ thứ mười tám là tận trí. - Ba mươi bốn niệm trụ này cũng đã đủ vì Bồ-tát trước khi nhập vào

kiến đạo, tức khi vẫn còn là dị sinh, thì đã nhờ vào đạo thể gian mà lìa bỏ tất cả các địa ngoại trừ hữu đảnh. Mười tám niệm trụ này lập thành một Thánh đạo, trong đó Thánh giả không hề sinh khởi một loại tâm có thể tánh khác đi, tức chỉ có loại tâm thể tục hữu lậu, tị dụ như loại tâm muốn nhập vào định diệt tận. Vì thế Bồ-tát khi đang còn ở giai đoạn hữu học, tức trước khi trở thành A-la-hán và ở vào thời khoảng của kiến đạo và mười tám niệm trụ lìa bỏ thuộc hữu đảnh mà không khởi định diệt tận.

Hỏi: Các luận sư Ngoại quốc nói: “Nếu ở trung gian Bồ-tát khởi tâm hữu lậu thì có gì sai?”

Đáp: Nếu nói như vậy tức Bồ-tát đã vượt quá quyết tâm của mình (việt kỳ tâm) trong khi Bồ-tát lại không làm như vậy.

Giải thích: Thật ra Bồ-tát không vượt quá quyết tâm của mình, nhưng điều này không có nghĩa là Bồ-tát không vượt quá Thánh đạo vô lậu để có thể khởi một tâm hữu lậu.

Hỏi: Nếu vậy làm sao không thể vượt quá quyết tâm của mình được?

Đáp: Vì Bồ-tát đã có quyết tâm: “Nếu chưa diệt tận phiền não thì ta không bao giờ bỏ tĩn tọa (kết già phu tọa)”. Vì thế Bồ-tát không vượt quá quyết tâm này vì chính nhờ vào chỉ một lần tĩn tọa mà có thể thành tựu được mục đích của mình.

Chủ thuyết đầu thì hợp lý vì đó là tông chỉ của chúng tôi.

Mặc dù hai loại định trên có nhiều khác biệt, tuy nhiên chúng vẫn có điểm tương đồng.

Tụng: (Âm Hán):

Nhị định y dục, sắc

Diệt định sở nhân trung.

Dịch nghĩa:

Hai định nương Dục, Sắc

Định diệt khởi trong đời.

(Hai định đều nương vào Dục và Sắc giới. Định diệt tận sơ khởi ở loài người).

Luận: Cả hai loại định trên đều khởi ở những chúng sinh thuộc Dục giới và Sắc giới. Nếu không thừa nhận định vô tướng khởi ở Sắc giới tức trái với Bản luận khi luận này viết: “Có một hiện hữu ở Sắc giới không có năm uẩn, đó là: 1. Hiện hữu của những chúng sinh hữu tâm thuộc Sắc giới khi nhập định vô tướng hoặc định diệt tận, và; 2. Hiện hữu của những chúng sinh thuộc Sắc giới thành tựu được vô tướng và

sinh ra trong số chúng thiên Vô tướng”.

Đoạn văn trên cho thấy cả hai loại định này đều được tu tập ở Dục giới cũng như Sắc giới. Tuy nhiên vẫn có những điểm khác nhau:

Một người chưa bao giờ đạt được định vô tướng có thể khởi loại định này ở Dục giới hoặc Sắc giới, nhưng đối với định diệt tận, nếu là lần đầu tiên, thì chỉ có cõi người mới khởi được. Một người, một vị Thánh trước đó đã khởi được Diệt tận định nhưng có thể bị đọa lạc, đánh mất mà sinh trở lại Sắc giới thì có thể khởi lại loại định này ở đó.

Hỏi: Vẫn có trường hợp bị thoái đọa từ định diệt tận, vốn đã tương tự như Niết-bàn, sao?

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Vẫn có trường hợp này. Nếu không thừa nhận sự thoái thất này tức trái với kinh Ổ đà di. Kinh này nói: “Cụ thọ, một Bí-sô có đủ giới, định, và tuệ thì có thể nhập và xuất định diệt tận nhiều lần. Nếu trong đời sống này Bí-sô không chuyên cần tu tập ngay cả khi lâm chung thì sau khi thân này bị hoại sẽ vượt quá cõi trời có chúng thiên đang còn dùng đồ ăn thô cứng (đoạn thực thiên) mà tái sinh trong một thân do ý tạo thành ở cõi thiên (ý thành thiên thân). Như vậy sau khi tái sinh, Bí-sô vẫn có thể thường nhập và xuất định diệt tận”.

Đoạn kinh trên thật sự cho thấy vẫn có trường hợp thoái đọa từ định diệt tận.

Hơn nữa, theo Đức Phật thì loại thân do ý tạo thành (mà Xá-lợi-phất đã nói đến ở trên) vốn thuộc về Sắc giới. Mặt khác, Định diệt tận lại thuộc về Hữu đánh là tầng trời cao nhất ở Vô sắc giới. Vì thế một Bí-sô nếu đã đạt được loại định này mà không thoái thất thì không thể nào tái sinh vào Sắc giới.

Có bộ phái (Đại chúng bộ) cho rằng tầng thiên thứ tư cũng có định diệt tận và không có trường hợp bị thoái thất loại định này.

Chủ trương trên không đúng. Định diệt tận không thuộc tầng thiên thứ tư vì kinh nói chín định này - bốn thiên Sắc giới, bốn thiên Vô sắc giới và định diệt tận - đều đạt được theo thứ tự.

Hỏi: Nếu vậy làm sao có thể giải thích về loại định được gọi tên là “vượt quá” (siêu việt), loại định mà trong đó hành giả có thể bỏ qua nhiều tầng định khác nhau?

Đáp: Nói phải theo thứ tự các định là dựa vào các hành giả sơ cơ. Nếu là trường hợp của những người đã có khả năng tự tại đối với định thì có thể tùy ý vượt qua.

Như vậy hai loại định vô tướng và định diệt tận có rất nhiều điểm khác nhau:

1. Địa khác nhau: Định vô tướng thuộc tầng thiên thứ tư (đệ tứ tinh lự), định diệt tận thuộc Hữu đảnh (phi tướng phi phi tướng xứ).

2. Gia hạnh khác nhau: Định vô tướng khởi do tác ý cho Vô tướng là chân giải thoát, định diệt tận khởi là do tác ý cầu tịch tĩnh.

3. Thân tương tục khác nhau: Định vô tướng khởi ở thân dị sinh, định diệt tận khởi ở thân Thánh giả.

4. Dị thực khác nhau: Định vô tướng chiêu cảm quả ở cõi trời Vô tướng, định diệt tận chiêu cảm quả ở Hữu đảnh.

5. Tính chất dị thực (thuận thọ) khác nhau: Dị thực của định vô tướng có tính chất nhất định (niyata), tức sẽ khởi trong đời sống kế tiếp (thuận sinh thọ), dị thực của định diệt tận nếu là trường hợp của Bất hoàn thì có tính chất nhất định, nếu là trường hợp của A-la-hán thì không nhất định, trong cả hai trường hợp, nếu khởi thì sẽ khởi ở đời sống kế tiếp (thuận sinh thọ) hoặc ở các đời về sau (thuận hậu thọ).

6. Sinh khởi trong lần đầu tiên (sơ khởi) khác nhau: Định vô tướng có thể sinh khởi ở hai giới, định diệt tận chỉ sinh khởi ở cõi người.

Tính chất chung của cả hai loại định này là sự dừng lại của tâm và tâm sở.

Hỏi: Tại sao gọi định vô tướng là loại định “không có tướng” và định diệt tận là loại định “diệt tướng và thọ”?

Đáp: Vì gia hạnh của định vô tướng chỉ trái chống với tướng (yếm nghịch), trong khi gia hạnh của định diệt tận lại trái chống với tướng và thọ. Giống như trong trường hợp của tha tâm trí khi duyên các tâm sở của người khác: loại trí này có tên là “tha tâm” vì gia hạnh của nó chỉ nhắm vào tâm của người khác (tha tâm).

Hỏi: Trong hai loại định trên, tâm đều bị gián đoạn trong một thời gian dài. Như vậy vào khi xuất định, làm thế nào một tâm mới sau đó có thể sinh khởi từ một loại tâm đã bị diệt trong thời gian dài như thế?

Đáp: Các luận sư Tỳ-bà-sa cho rằng các pháp quá khứ vẫn tồn tại. Vì thế loại tâm có trước định (tiền tâm), tức loại “tâm thuộc định” (tâm định) hoặc loại tâm khi nhập định (tâm nhập định), là nhân tương tự và trực tiếp (đẳng vô gián) sinh khởi loại tâm có sau định (hậu tâm) hoặc loại tâm khi xuất định.

Có luận sư nói trong trường hợp sinh ở Vô sắc giới thì sắc vốn bị đoạn trong một thời gian dài, sau đó nếu tái sinh vào Dục giới hoặc Sắc giới thì loại sắc mới (hậu sắc) này sẽ không sinh khởi từ chuỗi tương tục của các sắc đã bị đoạn trong một thời gian dài trước đó mà lại sinh khởi từ tâm. Tâm khi xuất định cũng giống như vậy, tức không có loại tâm có

trước định làm nhân và phải sinh từ loại “thân có căn” (hữu căn thân). Vì thế các luận sư đời trước mới nói hai pháp làm chủng tử cho nhau và hai pháp này chính là tâm và hữu căn thân.

Tôn giả Thế Hữu trong bản Vấn luận nói: “Vấn đề làm thế nào tâm có thể sinh khởi trở lại sau khi xuất định chỉ được đặt ra đối với những ai chấp định diệt tận là một loại định không có tâm. Theo tôi, định diệt tận vẫn còn một loại tâm vi tế vì thế không cần phải đặt ra vấn đề trên”.

Tôn giả Diệu Âm cho rằng giải thích trên đây của Tôn giả Thế Hữu không đúng, vì nếu có một thức nào đó còn tồn tại trong loại định này thì sẽ phải có xúc là sự hòa hợp của ba pháp thức, căn và cảnh. Và vì có xúc cho nên sẽ có thọ và tưởng, như Đức Thế Tôn nói: “Nhờ có ý căn và các pháp nên ý thức mới sinh, mới có xúc là sự hòa hợp của ba pháp, và lúc đó mới sinh khởi thọ, tưởng và tư”. Vì thế nếu thừa nhận tâm có tồn tại trong loại định này thì thọ và tưởng cũng không thể bị diệt ở trong đó. Như vậy làm sao có thể gọi là định diệt thọ tưởng?

Thế Hữu: Kinh nói: “Nhờ có thọ nên có ái”, trong lúc đó A-la-hán mặc dù có cảm nhận các thọ nhưng ái vẫn không tồn tại ở A-la-hán. Trường hợp trên đây cũng giống như vậy: tất cả các xúc không phải đều là duyên của thọ.

Diệu Âm Giải thích trên không đúng. Kinh đã giản lược khi nói “Ái sinh là nhờ có thọ khởi từ loại xúc có vô minh kèm theo”, nhưng thật ra kinh vẫn hàm ý “thọ sinh khởi là nhờ có xúc”. Như vậy, theo Tỳ-bà-sa, tâm vẫn bị gián đoạn ở định diệt tận.

Thế Hữu Nếu loại định này hoàn toàn không có tâm thì làm sao có thể gọi đó là định?

Diệu Âm Vẫn được gọi là định vì nó khiến cho các đại chủng đều ở vào một trạng thái bình đẳng khác với những khi sinh khởi tâm, hoặc còn vì hành giả đã nhập được định là nhờ vào lực của tâm: chính vì lý do này mà các tầng thiên v.v... cũng được gọi là định.

Hỏi: Như vậy hai loại định này là thật hữu hay giả hữu?

Trả lời của Hữu bộ: Là thực vì chúng cản trở sự sinh khởi của tâm.

Chủ trương của Kinh bộ: Không phải như vậy. Sự sinh khởi của tâm không bị cản trở vì những gì các ông đã gọi là “định” ở trên mà vì một loại “tâm định”, tức loại tâm có trước định: loại tâm này vốn tương vi với sự sinh khởi của tâm nên đã khiến cho các tâm khác không thể sinh khởi trong một khoảng thời gian nào đó. Loại “tâm

định” này khiến cho chỗ dựa hoặc thân tướng tục trở nên không thích hợp (tương vi) với sự sinh khởi của tâm. Cái được gọi là “định” chỉ là sự không hiện hữu của tâm trong một khoảng thời gian nào đó và không phải là một pháp thật hữu mà chỉ là một “pháp giả định” (giả pháp).

Hữu bộ: Nếu không phải là thật pháp, làm sao có thể gọi loại định này thuộc về pháp hữu vi?

Kinh bộ: Giai đoạn “không hiện hữu của tâm” này (bất chuyển phần vị) không xảy ra trước loại “tâm định” và sẽ chấm dứt khi hành giả sinh khởi một tâm mới (hậu tâm định, xuất tâm định), điều này có nghĩa là sự “không hiện hữu của tâm” này cũng có bắt đầu và chấm dứt vì thế có thể xem nó như là một pháp hữu vi, hoặc cái được mệnh danh là “định” chỉ là một tình trạng của thân là chỗ dựa được dẫn khởi do loại tâm định này.

Đối với định vô tướng cũng giống như vậy. Vô tướng không phải là một thật pháp có khả năng ngăn chặn sự sinh khởi của tâm mà chỉ là một tình trạng không có tướng của chúng thiên ở cõi trời Vô tướng, một tình trạng được dẫn khởi vì một loại tâm nào đó.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận chủ trương trên. Họ cho vô tướng và hai loại định này đều là các pháp thật hữu.

Trên đây đã nói về hai loại định, tiếp theo là phần nói về mạng căn. Tụng:

(Âm Hán):

*Mạng căn thể tức thọ
Năng trì Noãn cập Thức.*

Dịch nghĩa:

*Thể mạng căn là thọ
Thường giữ noãn và thức.*

(Thể của mạng căn là thọ, có khả năng trì giữ hơi ấm và thức).

Luận: Thể của mạng chính là mạng sống (thọ), vì thế Luận Đối Pháp viết: “Mạng căn là gì? Là mạng sống ở ba cõi”.

Hỏi: Mạng sống là loại pháp gì?

Đáp: Là loại pháp có khả năng trì giữ hơi ấm (noãn) và thức. Đức Thế Tôn nói: “Ba pháp mạng sống, hơi ấm và thức, khi xa rời thân thì thân sẽ bị sụp đổ giống như thân cây mà không còn hay biết gì nữa”. Vì thế có riêng một pháp - có khả năng gìn giữ hơi ấm và thức, đồng thời làm nhân cho sự tồn tại của thân tướng tục - được gọi là “mạng sống”.

Câu hỏi của Kinh bộ: Nếu mạng sống gìn giữ hơi ấm và thức thì

cái gì sẽ gìn giữ nó?

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Chính hơi ấm và thức gìn giữ nó.

Kinh bộ: Nếu ba pháp mạng sống, hơi ấm và thức hỗ tương gìn giữ cho nhau và hiện khởi tương tục thì với sự hỗ trợ cho nhau này làm sao chúng có thể chấm dứt? Pháp nào sẽ bị diệt trước tiên để cho hai pháp kia có thể diệt theo? Vì nếu không có pháp nào trong ba pháp này bị diệt trước tiên thì tất cả sẽ thường hằng và không bao giờ mất (vô tận).

Tỳ-bà-sa: Mạng sống do nghiệp trì giữ. Mạng sống được nghiệp dẫn dắt và tương tục hiện khởi tùy theo sự dẫn khởi của nghiệp này.

Kinh bộ: Nếu vậy tại sao không thừa nhận hơi ấm và thức là do nghiệp trì giữ mà lại chỉ cho mạng sống?

Tỳ-bà-sa: Pháp được nghiệp trì giữ phải có tính chất dị thực. Nếu thức cũng được nghiệp trì giữ thì tất cả các thức, từ khi đầu thai cho đến khi chết, đều sẽ là dị thực, và điều này không thể chấp nhận được. Từ đó biết chính mạng sống vốn do nghiệp trì giữ đã trì giữ hơi ấm và thức.

Kinh bộ: Nếu vậy hãy nói nghiệp trì giữ hơi ấm và hơi ấm trì giữ thức, chứ cần gì phải có mạng sống?

Tỳ-bà-sa: Phải có mạng sống vì ở Vô sắc giới không có hơi ấm. Pháp gì sẽ trì giữ thức ở Vô sắc giới nếu mạng sống không có ở đó?

Kinh bộ: Nghiệp sẽ trì giữ thức ở Vô sắc giới.

Tỳ-bà-sa: Chẳng lẽ các ông có thể tùy tiện thay đổi ý kiến của mình như vậy sao? Khi thì cho thức được hơi ấm trì giữ, khi lại cho thức được nghiệp trì giữ. Hơn nữa ở trên các ông vốn đã thừa nhận là không nên nói tất cả các thức từ khi đầu thai cho đến khi chết đều là dị thực. Vì thế nhất định phải thừa nhận có riêng một pháp được gọi là mạng sống có khả năng gìn giữ hơi ấm và thức.

Kinh bộ: Chúng tôi không phủ nhận mạng sống, chúng tôi chỉ nói mạng sống không phải là một thật pháp.

Tỳ-bà-sa: Thế thì mạng sống là loại pháp gì?

Kinh bộ: Đó là một năng lực (thế phần) mà nghiệp đời trước tạo ra trong một chúng sinh lúc đi đầu thai, một loại năng lực mà nhờ nó, trong một thời gian nhất định nào đó (trụ thời), các uẩn sẽ có thể tái sinh trong một chuỗi tương tục thuần chủng (đồng phần) để tạo thành một đời sống. Cũng giống như hạt lúa có thể tạo ra cho mầm mống của nó một năng lực mà nhờ nó cây có thể phát triển cho đến khi chín, hoặc cũng như một mũi tên được bắn đi có thể tạo ra một năng lực khiến cho mũi tên có thể bay được trong một khoảng thời gian nhất định nào đó.

Bác bỏ của Luận chủ về một chủ trương của Thắng luận: Thắng luận tin có một loại tính chất (đức) nào đó gọi là hành sinh khởi ở nơi mũi tên, và nhờ vào lực của tính chất này mà mũi tên có thể bay liên tục không ngừng cho đến khi rơi xuống đất.

Thể của tính chất gọi là “hành” này chỉ là một, hơn nữa mũi tên bay mà không gặp chướng ngại, như vậy sẽ không có gì khác biệt có thể xảy ra đối với sự di chuyển của mũi tên, và mũi tên sẽ không bao giờ rơi. Nếu các ông cho có gió làm chướng ngại tính chất “hành” này, thì loại gió làm chướng ngại này vốn không thay đổi dù ở xa hay ở gần và như vậy lẽ ra mũi tên phải bị rơi ngay khi mới được bắn đi hoặc là phải bay đi mãi mãi.

Tỳ-bà-sa vẫn duy trì chủ trương của mình là có riêng một thật pháp trì giữ hơi ấm và thức được gọi là mạng sống.

Hỏi: Có phải sự chết xảy ra là vì mạng sống đã hết hay vì nguyên nhân nào khác?

Đáp: Luận Thi Thiết viết: “Chết là vì mạng sống đã hết chứ không phải vì phước tận. Có bốn trường hợp: 1. Chết vì nghiệp chiêu cảm mạng sống đã hết; 2. Chết vì nghiệp chiêu cảm quả phú lạc đã hết; 3. Chết vì hai loại nghiệp này đã hết; 4. Chết vì không tránh được các nhân làm tổn hại, chẳng hạn như bị trúng thực. Ở đây cần nói thêm trường hợp chết vì xả bỏ thọ hành.

Khi mạng sống đã hết thì loại nghiệp chiêu cảm phú lạc dù đã hết cũng không có đủ năng lực đưa đến cái chết, và ngược lại. Như vậy trường hợp thứ ba ở trên có nghĩa là “chết vì cả hai loại nghiệp đều hết”.

Luận Phát Trí viết: “Có thể nói mạng sống tùy thuộc vào thân tương tục hay một khi đã sinh thì có thể tự tồn tại? Trường hợp thứ nhất xảy ra đối với chúng sinh ở Dục giới không nhập định vô tưởng cũng như định diệt tận. Trường hợp thứ hai xảy ra đối với chúng sinh ở Dục giới đã nhập định vô tưởng cũng như định diệt tận, và đối với chúng sinh ở Sắc và Vô sắc giới.

Hỏi: Đoạn văn trên có ý nghĩa gì?

Đáp: Khi thân là chỗ dựa bị tổn hoại tức mạng sống cũng bị tổn hoại vì mạng sống dính liền thân tương tục. Nếu thân là chỗ dựa không bị tổn hoại thì mạng sống sẽ kéo dài như đã được nghiệp dẫn khởi và trường hợp này gọi là “mạng sống một khi đã sinh tức có thể tự tồn tại”.

Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la nói loại mạng sống thứ nhất

có chướng ngại nhưng loại thứ hai thì không.

Từ đó biết có cái chết trước thời hạn (phi thời tử).

Theo kinh có bốn trường hợp thành tựu đời sống, loại đời sống có thể bị hủy hoại vì chính mình chứ không phải do người khác v.v... 1. Chỉ bị chính mình hủy hoại, đây là trường hợp của các chúng sinh ở các cõi Hý vong niệm thiên và Ý phần nhuế thiên thuộc Dục giới, tự hủy hoại mình bằng sự vui chơi hoặc sân hận quá độ, ở đây cần nói thêm trường hợp các vị Phật tự mình nhập vào Niết-bàn; 2. Chỉ bị người khác hủy hoại, đây là trường hợp các chúng sinh nằm trong thai hoặc trứng; 3. Bị chính mình và người khác hủy hoại, đây là trường hợp chung của các chúng sinh ở Dục giới, ở đây cần nói thêm trường hợp các chúng sinh ở địa ngục và Trung hữu v.v...; 4. Không bị chính mình hoặc người khác hủy hoại, đây là trường hợp của các chúng sinh ở Trung hữu, tất cả chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới, một phần chúng sinh ở Dục giới, các chúng sinh ở địa ngục và ở châu Bắc Câu-lư, những người đang ở kiến đạo, đang nhập định từ, định vô tướng, định diệt tận, các Vương tiên tức các Chuyển luân Thánh vương đã từ bỏ đời sống phàm tục, các sứ giả của Phật, những người đã được Phật thọ ký như Đạt-nhị-la, Ô-đát-la, Khắc-kỳ-la, những người con trai của trưởng giả Da-xá Cūma-la, Thời bà v.v..., các Bồ-tát ở đời sống cuối cùng, các người mẹ đang mang thai các vị Bồ-tát này, các Chuyển luân vương, các người mẹ đang mang thai các vị Chuyển luân vương này.

Hỏi: Nếu vậy tại sao khi Xá-lợi-tử hỏi Phật: “Những chúng sinh nào, đời sống của họ (tự thể) không thể bị hủy hoại do chính mình cũng như do người khác?” Thì Đức Phật đã trả lời: “Đó là những chúng sinh ở cõi trời Phi tướng phi phi tướng”, tức ở Hữu đảnh là tầng trời cao nhất của Vô sắc giới. Như vậy theo đoạn kinh trên, làm sao có thể nói đời sống của tất cả chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới đều không bị hủy hoại do chính mình cũng như người khác?

Đáp: Truyền thuyết cho đời sống của chúng sinh ở Sắc giới và ba tầng đầu của Vô sắc giới có thể bị làm tổn hại do chính mình - tức do Thánh đạo thuộc tự địa - và cũng có thể bị làm tổn hại do người khác - tức do Thánh đạo nằm ở gần (cận phần) tầng cao hơn. Tuy nhiên ở tầng cuối cùng của Vô sắc giới (hữu đảnh) vì không có Thánh đạo thuộc về tầng này cũng như Thánh đạo thuộc về tầng cao hơn cho nên đời sống của các chúng sinh ở đây không bị làm tổn hại do chính mình cũng như người khác.

Luận chủ: Giải thích trên đây không hợp lý vì ở hữu đảnh vẫn

có thể khởi Thánh đạo thuộc về tầng nằm kê dưới đó, do đó phải thừa nhận một giải thích khác (cũng của Tỳ-bà-sa): Trong câu trả lời cho Xá-lợi-phất, Đức Phật khi nhắc đến các chúng sinh thuộc cõi phi tưởng phi phi tưởng là muốn ám chỉ tất cả chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới, vì khi nói đến cái sau cùng cũng chính là muốn chỉ cho cái đầu tiên. Có thể có một vấn nạn được đặt ra ở đây là làm như thế có ích gì? Vì có khi kinh chỉ nêu tên cái đầu tiên nhưng lại có ý chỉ cho tất cả các tên còn lại, chẳng hạn như trong câu: “Lạc sinh thiên thứ nhất, đó là (như) chư thiên ở Phạm-chúng-thiên”, điều này có nghĩa là “chư thiên ở Phạm-chúng-thiên, Phạm-phụ-thiên, và Đại-phạm-thiên”. Có khi kinh chỉ nêu tên cái sau cùng như: “Lạc sinh thiên thứ hai, đó là chúng thiên ở Cực quang tịnh thiên”, điều này có nghĩa là “chúng thiên ở Thiểu-quang-thiên, Vô lượng quang thiên, và Cực quang tịnh thiên”.

Vấn nạn: Giải thích trên vẫn có thể bị bác bỏ. Trong hai đoạn kinh được trích dẫn trên đây, chữ “như” có nghĩa là tị dụ. Vì thế phải diễn dịch là “tị dụ như” chứ không phải là “đó là”. Với cách diễn đạt này vẫn có thể nêu tên của một trường hợp để chỉ cho các trường hợp khác tương tự vì thế vẫn có thể chấp nhận trong hai đoạn kinh trên khi nói đến Lạc sinh thiên là có ý chỉ cho tất cả các cõi trời còn lại. Tuy nhiên trong câu trả lời của Đức Thế Tôn dành cho Xá-lợi-tử lại không có chữ “như” này.

Giải thích: Cách diễn đạt trên đây không nhằm đưa ra một tị dụ mà nhằm đưa ra một sự liệt kê toàn bộ vì điều này có thể tìm thấy trong các bản kinh khác như: “Chúng sinh thuộc hữu sắc có thân khác nhau, có tướng khác nhau, đó là (như) tất cả con người và một phần chúng thiên v.v...”. Như vậy chữ “như” vẫn có thể được dùng để đưa ra một định nghĩa chứ không phải là tị dụ. Vì thế Đức Thế Tôn khi trả lời cho Xá-lợi-tử chỉ nêu ra cái cuối cùng để chỉ cho cái đầu tiên, có nghĩa là muốn nói đến hai cõi trời cao hơn trong toàn bộ của chúng.

Trên đây đã nói về mạng căn, tiếp theo là phần giải thích các tính chất (tướng) của pháp hữu vi. Tụng:

(Âm Hán):

*Tướng vị chư hữu vi
Sinh trụ dị diệt tánh.*

Dịch nghĩa:

*Tướng các pháp hữu vi
Tánh sinh trụ, dị, diệt.*

(Tướng của pháp hữu vi là các tính chất sinh, trụ, dị, diệt).

Luận: Bốn pháp sinh, trụ, dị, diệt là các tính chất của pháp hữu vi. Những pháp nào có các tính chất này thì thuộc về hữu vi, Những pháp nào không có các tính chất này thì thuộc về vô vi.

Sinh là pháp tạo ra hoặc sinh ra các pháp hữu vi, trụ là pháp làm cho pháp hữu vi ổn định hoặc tồn tại, dị là pháp làm cho pháp hữu vi suy yếu, và diệt là pháp làm cho pháp hữu vi bị hủy hoại.

Hỏi: Chẳng phải kinh đã nói là pháp hữu vi chỉ có ba tính chất hữu vi sao? Như kinh nói: “Này các Bì-sô, về pháp hữu vi có ba tính chất và ba tính chất này cũng chính là các pháp hữu vi. Ba tính chất đó là gì? Đối với pháp hữu vi thì sự sinh khởi hoặc nguồn gốc là cảnh nơi đối tượng duyên của thức, sự biến mất (tận) của sự sinh khởi này là cảnh nơi đối tượng duyên của thức, sự tồn tại và biến đổi (trụ dị) của sự sinh khởi này cũng như vậy”.

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Lẽ ra kinh phải nói đến bốn tính chất nhưng đã lược bỏ một tính chất là trụ. Thật ra kinh có dùng đến chữ “trụ” trong nhóm từ “trụ dị” tuy nhiên nhóm từ này chỉ hàm nghĩa là sự suy yếu (dị). Cũng giống như khi kinh dùng chữ “khởi” để thay cho chữ “sinh”, chữ “tận” để thay cho chữ “diệt”, vì thế khi nói “trụ dị” là kinh có ý thay cho chữ “dị”.

Nếu kinh chỉ nói đến ba tính chất thì điều đó là vì kinh muốn làm cho chúng sinh sinh tâm chán ghét cho nên đã mô tả các pháp có khả năng làm cho một pháp hữu vi lưu chuyển trong ba đời như là các tính chất thuộc về điều kiện: có nghĩa là năng lực của sinh đã khiến cho một pháp hữu vi có thể vận hành từ vị lai đến hiện tại, năng lực của dị (trụ dị) và diệt đã khiến cho một pháp hữu vi vận hành từ hiện tại đến quá khứ, vì sau khi dị đã làm cho pháp hữu vi suy yếu thì chính diệt làm cho pháp hữu vi này bị hủy hoại. Ở đây truyền thuyết đã đưa ra một sự so sánh: Cũng giống như một người đang ở trong rừng rậm và có ba người có thù oán muốn tìm giết. Người thứ nhất lôi người này ra khỏi rừng, người thứ hai làm cho người này suy kiệt và người thứ ba đã kết liễu mạng căn của người này. Ba tính chất đối với một pháp hữu vi cũng như vậy, trong khi đó “trụ” lại gìn giữ và làm cho pháp hữu vi tồn tại vì thế kinh đã không coi đó là một trong những tính chất thuộc về hữu vi. Hơn nữa pháp vô vi vốn có tính chất thường trụ (tự tướng trụ), và tính chất “trụ” của pháp hữu vi lại không giống với tính chất này của pháp vô vi. Vì thế để tránh sự nhầm lẫn, kinh đã không kể đến trụ như là một trong những tính chất của pháp hữu vi.

Có luận sư nói kinh có nói đến trụ nhưng lại kết hợp với dị, tức

nhóm từ “trụ dị” có nghĩa là “trụ” và “dị”.

Hỏi: Kinh kết hợp hai tính chất này lại thành một để làm gì?

Trả lời của Kinh bộ: Trụ chính là pháp mà chúng sinh thường chấp trước, vì thế để có thể khiến chúng sinh khởi tâm chán ghét, kinh đã nói đến trụ cùng chung với dị, cũng giống như khi nói sự cát tường có “lỗ tai đen” đi kèm theo, nên biết có đến bốn tính chất hữu vi.

Hỏi: Các pháp sinh, trụ v.v... cũng là các pháp hữu vi, vì thế chúng cũng phải sinh, trụ, dị và diệt. Nếu pháp sinh có bốn tính chất sinh v.v... thì tính chất sinh của pháp sinh này (tức tính chất sinh thứ hai (tùy tướng), đến lượt nó, cũng là một pháp hữu vi và cũng phải có bốn tính chất sinh (tức tính chất sinh thứ ba), trụ v.v... Như vậy tức sẽ mắc lỗi vô cùng?

Đáp: Vẫn có thêm các tính chất này nhưng không mắc lỗi vô cùng vì: Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Thử hữu sinh sinh đẳng
Ư bát nhất hữu năng.*

Dịch nghĩa:

*Tướng này có sinh sinh v.v...
Tác động tám, một pháp.*

(Bản tướng có các tùy tướng sinh sinh v.v... Bản tướng tác động đến tám pháp, tùy tướng chỉ tác động một pháp).

Luận: Bốn tính chất đầu tiên (bản tướng) như đã được nói đến ở trên.

Bốn tính chất kế tiếp (tùy tướng) là sinh của sinh, trụ của trụ, dị của dị, và diệt của diệt.

Tất cả các pháp hữu vi được gọi là pháp có điều kiện vì đều có bốn tính chất đầu tiên nói trên. Các tính chất đầu tiên này, đến lượt chúng, được gọi là pháp có điều kiện là vì đều có bốn tính chất phụ này.

Nếu cho mỗi một trong bốn bản tướng phải có bốn tính chất cũng giống như một pháp hữu vi có bốn bản tướng tức không hiểu được công năng (pháp tác dụng, sử dụng) của các tính chất khác nhau này.

Khi một pháp sinh khởi - tức một tâm, tâm sở và được gọi là bốn pháp - thì có chín pháp được bao hàm trong pháp này cùng sinh khởi với nó là bốn pháp, bốn bản tướng và bốn tùy tướng. Bản tướng đầu tiên là sinh (bản sinh) có khả năng sinh khởi bốn pháp, ba bản tướng trụ dị diệt, và bốn tùy tướng: tất cả là tám pháp. Bản tướng sinh không có khả năng sinh ra chính nó mà do tùy tướng sinh của sinh (sinh sinh) sinh ra, giống

như một con gà có thể sinh ra nhiều trứng nhưng mỗi một quả trứng thì chỉ sinh được một con gà, bản tướng sinh cũng như vậy: nó có thể sinh ra tám pháp trong khi tùy tướng sinh sinh thì chỉ sinh được một pháp, đó là bản tướng sinh.

Đối với các bản tướng và tùy tướng khác cũng như vậy. Tùy tướng trụ trụ chỉ làm cho bản tướng trụ được tồn tại, trong khi chính bản tướng trụ này mới có thể giúp cho sự tồn tại của bốn pháp, ba bản tướng khác, và bốn tùy tướng trong đó có bao hàm tùy tướng trụ trụ. Hai bản tướng dị và diệt cũng như vậy: chúng có thể làm suy yếu và hủy diệt tám pháp, trong khi tự thân lại bị làm cho suy yếu và hủy diệt do tùy tướng tương ứng là tùy tướng dị dị và diệt diệt.

Như vậy các bản tướng đều có các tính chất gọi là tùy tướng, và các tùy tướng này chỉ có bốn chứ không phải mười sáu cho nên không mắc lỗi vô cùng.

Các luận sư Kinh bộ nói:

1. Bàn luận về các điều trên cũng giống như việc đi phân tích hư không! Các tính chất sinh, trụ v.v... không có thật pháp thể. Không thể định lượng các tính chất này bằng hiện lượng, tị lượng hoặc Thánh giáo lượng để chứng minh g chúng có pháp thể thật hữu.

Giải thích của Hữu bộ: Kinh nói: “Sự sinh khởi của pháp hữu vi là cảnh nơi đối tượng duyên của thức v.v...”.

Kinh bộ: Thiên ái các ông đã chấp vào văn tự mà bỏ mất văn nghĩa. Đức Thế Tôn đã dạy phải nương vào văn nghĩa chứ không phải văn tự.

Hữu bộ: Nếu vậy ý nghĩa đích thực của đoạn kinh trên là gì?

Kinh bộ: Kẻ ngu phu vì bị vô minh che lấp cho nên đối với chuỗi tương tục của các hiện tượng có điều kiện (hành tướng) đã chấp đó là “ngã” và “thuộc về ngã” (ngã sở). Đức Thế Tôn vì muốn đoạn trừ sự chấp trước này cho nên đã chỉ rõ rằng chuỗi tương tục trên có tính chất hữu vi, tức sinh khởi do các nhân duyên nối tiếp nhau (duyên sinh tánh). Ba tính chất của các pháp do duyên sinh mà Đức Thế Tôn đã chỉ dạy là gì? “Ba tính chất hữu vi của pháp hữu vi là cảnh nơi đối tượng duyên của thức”. Chính chuỗi tương tục này đã được Đức Thế Tôn gọi là pháp hữu vi. Rõ ràng cả ba tính chất này đều không thuộc về chuỗi tương tục trong cùng một lúc vì Đức Thế Tôn đã nói chúng là cảnh nơi đối tượng duyên của thức. Điều này có nghĩa sự sinh khởi trong một sát-na v.v... không thể làm cảnh nơi đối tượng duyên của thức và những gì không phải là cảnh nơi đối tượng duyên của thức thì không thể lập thành một

tính chất.

Nếu kinh lập lại đến hai lần chữ hữu vi trong câu “Có ba tính chất hữu vi của pháp hữu vi” chính là vì biết ba tính chất này không phải là chứng cứ cho thấy có sự tồn tại của pháp hữu vi như trong trường hợp con cò biểu thị cho sự sinh hoạt ở gần nước, cũng không phải là dấu hiệu chỉ tính chất của pháp hữu vi như trong trường hợp những biểu hiện của một người con gái có thể cho ta biết đó là người hiền lành hay độc ác. Các tính chất ở trên hiện khởi trong một thật pháp chỉ để cho thấy thật pháp này có tính chất hữu vi. (Như vậy đoạn kinh ở trên có thể được hiểu là: “Pháp hữu vi có ba đặc điểm dễ nhìn thấy và có thể giúp ta nhận ra đó là một pháp hình thành có điều kiện, có nghĩa là được sinh khởi do các nhân nối tiếp nhau. Các đặc điểm này là sự sinh khởi, sự suy yếu và sự hủy diệt”).

2. Khi nói khởi hay sinh là hàm ý chuỗi tương tục này bắt đầu, khi nói tận hay diệt là hàm ý sự kết thúc hay chấm dứt của chuỗi tương tục này, khi nói trụ là hàm ý chuỗi tương tục này tiếp nối từ lúc bắt đầu cho đến khi kết thúc, khi nói trụ dị hoặc dị là hàm ý sự biến đổi của chuỗi tương tục này, tức sự khác biệt giữa các giai đoạn nối tiếp nhau của chúng. Chính vì điều này - tức chỉ xem các tính chất sinh, diệt v.v... của pháp hữu vi như là sự bắt đầu, sự chấm dứt, sự tồn tại và sự biến đổi của một chuỗi tương tục - mà Đức Thế Tôn đã nói với Nan-đà: “Thiện nam tử, ông khéo biết các thọ của mình sinh, các thọ của mình tồn tại, các thọ của mình chấm dứt và hoại diệt”. Vì thế chúng tôi nói: “Chuỗi tương tục khởi gọi là sinh, đến khi kết thúc gọi là diệt, trung gian tồn tại gọi là trụ, trước sau khác nhau là trụ dị”.

Và “Trước không nay có gọi là sinh, tương tục tùy chuyển gọi là trụ, khác biệt trước sau là trụ dị, tương tục bị đoạn chính là diệt”.

Và “Nếu cho vì thuộc về sát-na cho nên nếu không có trụ pháp sẽ bị diệt ngay thì thật phi lý, vì nếu đã thuộc về sát-na tức sẽ bị diệt ngay cho dù có trụ hay không”.

Như vậy khi nói trụ là kinh có ý chỉ cho chuỗi tương tục này và chính điều này đã chứng minh luận Đối pháp là đúng khi luận này viết: “Trụ là gì? Là các hành pháp đã sinh và chưa diệt”. Vì “đã sinh và chưa diệt” không bao giờ được gọi là thể tánh của sát-na (pháp tánh).

Luận Phát Trí nói: “Đối với một tâm thì khởi có nghĩa là gì? Là sinh. Tận có nghĩa là gì? Là tử. Trụ dị có nghĩa là dị? Là lão”. Tuy nói như vậy nhưng luận này có ý căn cứ vào tâm của một chúng đồng phần chứ không phải căn cứ vào một sát-na của tâm. (Trong một chúng đồng

phần có nhiều tâm, tuy nhiên các tâm này có thể được xem như là một tâm).

3. Hơn nữa không cần phải chấp các tính chất hữu vi là thật pháp, ta vẫn có thể nói từng sát-na riêng biệt vẫn thành tựu được bốn tính chất này.

Hỏi: Làm sao có thể nói là thành tựu?

Đáp: Vì (a) mỗi một sát-na đang hiện khởi vốn không có trước đó và sự hiện khởi này vì so sánh với sự không hiện khởi trước đó nên gọi là sinh, (b) sau khi đã hiện khởi lại trở thành không cho nên gọi là tận, (c) sự đình trụ của sát-na chính là chuỗi dài của các sát-na nối tiếp nhau vì sát-na ở sau cũng giống như sát-na ở trước cho nên nó có thể thay cho sát-na ở trước và có thể nói là sát-na trước đó vẫn còn tồn tại. Như vậy có thể xem sát-na ở sau là sự kéo dài của sát-na ở trước, (d) về sự sai biệt của chuỗi dài các sát-na này cũng có thể hiểu theo cách trên và đây là tính chất biến đổi (trụ dị) của sát-na.

Hỏi: Có phải các ông nói sẽ không có sự sai biệt khi mà các sát-na nối tiếp nhau đều giống nhau?

Đáp: Không. Vẫn có sai biệt cũng giống như sự khác nhau về thời gian rơi nhanh hay chậm của một viên kim cương được ném đi hay không được ném đi, được ném với một lực mạnh hay không có lực mạnh: sự khác nhau là do chuyển biến của các đại chủng trong từng trường hợp khác nhau. Khi các pháp nối tiếp nhau trong một chuỗi tương tục thuần nhất thì sự khác nhau không đáng kể, vì thế mặc dù khác nhau, các pháp vẫn được xem như là tương tự.

Vấn nạn của Hữu bộ: Định nghĩa của các ông về các tính chất hữu vi không có giá trị đối với toàn bộ các pháp hữu vi. Định nghĩa về tính chất trụ (trụ tướng) đòi hỏi phải có một sát-na kế tục nhưng sát-na này lại không có đối với sát-na tối hậu của một âm thanh hoặc của một ngọn lửa, đối với sát-na tthanh tối hậu của một A-la-hán. Như vậy sát-na tối hậu của âm thanh, ngọn lửa, hay của vị A-la-hán sẽ không có sự đình trụ cũng như biến dị.

Trả lời của Kinh bộ: Chúng tôi không gán ghép tính chất trụ cho các pháp hữu vi mà chỉ nói tính chất này phụ thuộc vào tính chất dị. Đức Thế Tôn dạy về cả ba tính chất này vì trong những trường hợp nào đó đã có đủ ba tính chất này, tuy nhiên đối với sát-na tối hậu của ngọn lửa thì chỉ có hai tính chất sinh và diệt mà không cần đến trụ và dị.

Nói tóm lại, các pháp hữu vi vì trước đó không có nhưng nay có, sau khi có lại trở thành không cho nên mới nói chuỗi tương tục của các

pháp này là trụ và sự sai biệt của chuỗi tương tục này là dị. Đây chính là lời dạy của Đức Thế Tôn trong kinh nói về ba tính chất hữu vi. Vì thế ở đây không cần thiết phải tạo thêm các thật pháp là sinh, trụ v.v...

4. Vấn nạn của Tỳ-bà-sa: Theo các ông, sinh chính là pháp đang hiện khởi và trước đó vốn không hiện khởi, và như vậy thì một pháp có tính chất này (sở tướng) cũng sẽ chính là tính chất này (năng tướng)?

Trả lời của Kinh bộ: Nếu vậy cũng không có gì sai, vì các tính chất của bậc Đại sĩ không khác với bậc Đại sĩ. Các tính chất của một con bò như sừng, chỗ u, cái yếm, móng chân, cái đuôi cũng không khác với con bò. Các đại chủng cũng không tồn tại ngoài các tính chất riêng của chúng là cứng, ướt v.v... Cũng như thế, đối với các luận sư Tỳ-bà-sa vốn là người thừa nhận tính chất sát-na diệt của các pháp, thì sự bay lên của đám khói không phải là gì khác hơn chính đám khói này.

Tuy nhiên vẫn có thể nắm bắt được tự tánh của sắc, thanh v.v... vốn là các pháp thuộc hữu vi mặc dù không biết được các pháp hữu vi này trước đây chưa từng có cũng như sau này cũng sẽ không còn, đồng thời vẫn thấy được chuỗi tương tục này đang biến đổi cho dù không biết tính chất của chúng là thuộc về hữu vi. Vì thế biết thể tánh của pháp hữu vi không phải là những tính chất hữu vi (hữu vi tướng) được nói đến ở trên, mà chỉ là “trước không sau có” v.v..., và cũng không thể có các thật pháp như sinh, trụ v.v... nằm ngoài các pháp sắc, thanh v.v... này cũng như các pháp hữu vi khác.

5. Nếu thừa nhận các tính chất hữu vi là thật hữu vi cho chúng có thể sinh khởi cùng thời thì cũng phải thừa nhận một pháp vừa sinh, vừa trụ, vừa biến đổi, vừa hủy diệt trong cùng một lúc.

Ở đây Hữu bộ sẽ đưa ra vấn nạn là các tính chất hữu vi không có tác dụng cùng thời: tính chất sinh (sinh tướng) vốn có tác dụng sinh khởi trước khi nó được sinh ra cho nên vẫn còn ở vị lai, và một khi đã được sinh ra thì sẽ không còn tác dụng sinh khởi trở lại, các tính chất trụ dị và diệt chỉ có tác dụng khi chúng thực sự hiện khởi chứ không phải ở vị lai vì thế chúng chỉ có tác dụng vào sát-na mà tính chất đầu tiên (sinh tướng) đã không còn tác dụng. Như vậy có thể nói bốn tính chất này tuy khởi cùng thời nhưng không tương vi.

Trước hết hãy xét đến tác dụng của sinh tướng - một tính chất vốn nằm ở vị lai - tức phải xem xét một pháp vị lai có thật sự tồn tại (thật hữu) hay không và nếu thực sự tồn tại thì pháp vị lai này có tác dụng hay không. Nếu pháp vị lai này, tức sinh tướng, có tác dụng sinh khởi thì làm sao có thể nói là nó ở vị lai? Vì theo Tỳ-bà-sa, pháp vị lai là pháp

không khởi tác dụng, tại sao cứ nói là vị lai. Mặt khác khi một pháp được sinh ra thì tác dụng của sinh tướng đã ở quá khứ, như vậy làm sao nó có thể hiện khởi để các ông cho nó có ở hiện tại.

Về ba tính chất còn lại, nếu chúng đều có tác dụng cùng một lúc thì trong khi trụ tướng làm cho một pháp tồn tại thì dị tướng lại làm cho pháp này biến đổi và diệt tướng lại làm cho pháp này bị hủy hoại, như vậy một pháp sẽ tồn tại, biến đổi và diệt hoại trong cùng một lúc. Nếu ba tính chất này không có tác dụng cùng thời thì phải thừa nhận có ba sát-na khác nhau, và điều này có nghĩa là phải phủ nhận chủ trương sát-na diệt của tự tông.

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Chúng tôi khi nói sát-na là có ý chỉ cho thời điểm mà các tính chất hữu vi đều đã khởi xong các tác dụng của mình.

Kinh bộ: Nếu vậy các ông hãy giải thích làm thế nào trụ tướng vốn sinh khởi cùng thời với dị và diệt lại có thể khởi xong tác dụng “làm tồn tại những pháp cần được làm tồn tại” (năng trụ sở trụ pháp) trước khi dị tướng và diệt tướng khởi xong các tác dụng làm suy yếu và hủy diệt của chúng? Nếu các ông trả lời vì trụ tướng có lực mạnh hơn nên có thể khởi xong tác dụng trước tiên thì chúng tôi xin hỏi là bằng cách nào mà trụ tướng lại trở thành yếu kém để khi gặp phải dị tướng và diệt tướng thì trụ tướng bị suy yếu và hủy diệt cùng với bốn pháp mà chính nó phải làm cho tồn tại? Có thể các ông sẽ trả lời “trụ tướng vì đã khởi xong tác dụng của nó nên không thể khởi lại lần nữa, cũng giống như sinh tướng nếu đã sinh tức không còn sinh khởi trở lại” thì so sánh này không hợp lý. Tác dụng (sĩ dụng) của sinh tướng là dẫn dắt một pháp từ vị lai và đưa pháp này vào hiện tại, một khi pháp này đã nhập vào hiện tại thì sinh tướng không thể đưa nó nhập vào một lần nữa. Trong khi tác dụng của trụ tướng là làm tồn tại một pháp “cần phải được làm cho tồn tại”, là ngăn chặn pháp mà nó đang làm cho tồn tại không bị suy yếu và hủy diệt. Đối với pháp đang tồn tại thì trụ tướng phải làm cho nó được tồn tại vĩnh viễn, vì thế trụ tướng có khả năng lập lại tác dụng của chính nó.

Như vậy câu hỏi được đặt ra ở đây là: “Vì chướng ngại nào hay vì những lực tướng phản nào mà tác dụng của trụ tướng sẽ chấm dứt một khi đã sinh khởi? Có phải những lực này là dị tướng và diệt tướng, có phải dị tướng sẽ làm cho trụ tướng suy yếu để rồi sau đó sẽ bị hủy hoại do diệt tướng? Nếu dị tướng và diệt tướng có lực mạnh hơn thì chúng phải khởi dụng trước trụ tướng. Hơn nữa theo quan niệm của các ông, không chỉ có bản tướng mà ngay cả dị tướng và diệt tướng cũng phải

nhờ đến tác dụng của trụ tướng mới có thể tồn tại. Như vậy khi tác dụng của trụ tướng chấm dứt thì bản pháp, dị tướng và trụ tướng cũng không thể tiếp tục tồn tại. Và ở đây có thể nêu lên câu hỏi là bằng cách nào và vì mục đích gì mà dị tướng và diệt tướng phải khởi các tác dụng làm suy yếu và hủy diệt của chúng.

Chúng tôi thực sự không thấy dị tướng và diệt tướng có tác dụng gì cả, vì chính nhờ vào trụ tướng mà một pháp sau khi sinh khởi đã tạm thời không bị hủy diệt, không bị hủy diệt ngay khi vừa mới sinh khởi. Nếu trụ tướng sau khi đã làm xong phần việc của mình và không thể trì giữ bản pháp được nữa thì chắc chắn bản pháp sẽ không thể tồn tại, và điều này có nghĩa là bản pháp sẽ tự diệt.

Trên đây đã giải thích về hai tính chất trụ và diệt của một pháp, tức trụ là pháp đã sinh nhưng chưa diệt và diệt là pháp bị hủy hoại sau khi trụ. Tuy nhiên làm thế nào để gán ghép thêm cho pháp này một tính chất dị? Dị là sự biến đổi, là sự không tương đồng giữa hai tình trạng trước sau. Như vậy làm thế nào có thể nói một pháp lại trở nên khác biệt với chính nó?

Tụng đáp: “Nếu pháp này vẫn giữ nguyên như vậy thì nó không phải là một pháp khác, nếu nó có biến đổi thì không còn là pháp này. Như vậy sự biến đổi (dị tướng) của một pháp không thể được lập thành”.

Có bộ phái cho vì gặp các nhân duyên hủy diệt ở ngoài như lửa, cái búa v.v... cho nên diệt tướng mới có thể hủy hoại các pháp như củi, cái bình v.v... Luận thuyết này thật phi lý! Nếu nói như vậy thì cũng giống như một người bệnh sau khi uống thuốc xong đã cảm tạ ông trời giúp mình được bình phục, vì nếu đã có các nhân duyên hủy diệt ở ngoài thì chính các nhân duyên này đã có khả năng hủy diệt chứ đâu cần đến diệt tướng. Luận thuyết này còn cho tâm và tâm sở, âm thanh và ngọn lửa đều bị hủy diệt ngay trong sát-na (sát-na diệt) nhờ có diệt tướng chứ không cần đến các nhân duyên ở ngoài. Diệt tướng và trụ tướng nếu cùng khởi tác dụng trong một thời điểm thì một pháp phải vừa tồn tại vừa bị hủy diệt trong cùng một lúc. Điều này không thể chấp nhận được.

Vì thế biết chính vì căn cứ vào sự tương tục mà Đức Thế Tôn đã dạy về các tính chất hữu vi. Điều này không đi ngược lại chánh lý mà còn phù hợp với kinh (khi kinh nói: “Có ba tính chất cho thấy pháp hữu vi là pháp có điều kiện, tức được sinh khởi vì các nhân duyên tương tục...”).

Hỏi: Nếu sinh tướng ở vị lai sinh ra một pháp mà nó phải sinh ra

thì tại sao tất cả các pháp vị lai không được sinh ra cùng một lúc?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Sinh năng sinh sở sinh
Phi ly nhân duyên hợp.*

Dịch nghĩa:

*Sinh sinh pháp sở sinh
Không rời nhân duyên hợp.*

(Sinh tướng có thể sinh ra pháp phải sinh, nhưng không thể tách rời sự hòa hợp các nhân duyên).

Luận: Nếu tách rời với sự hòa hợp của các nhân duyên thì một mình sinh tướng không có khả năng sinh ra pháp mà nó phải sinh. Vì thế tất cả các pháp vị lai không sinh khởi cùng một lúc.

Vấn nạn của Kinh bộ: Nếu vậy chúng tôi tin chính các nhân duyên sinh ra chứ không phải sinh tướng - sinh tướng chỉ phối hợp với một pháp ngay từ lúc ban đầu và giúp cho pháp này sinh khởi khi mà tất cả các nhân duyên rốt cùng đã hòa hợp được với nhau. Khi nhân duyên đầy đủ thì pháp sinh, khi nhân duyên không đầy đủ thì pháp không sinh, như vậy sinh tướng có tác dụng gì?

Trả lời của Hữu bộ: Chẳng lẽ các ông có thể biết được tất cả các pháp đang hiện hữu sao? Thể tánh của các pháp vốn rất vi tế. Tuy thấy chúng hiện hữu nhưng vẫn không thể biết được thể tánh của chúng. Hơn nữa nếu không có sinh tướng thì lẽ ra cũng không thể có ý niệm về “sinh”. Và nếu sinh tướng không phải là một thật pháp khác với pháp “trước đó không có nhưng nay đang sinh khởi” thì các cách hệ thuộc như “sự sinh khởi của màu sắc”, “sự sinh khởi của thọ” v.v... sẽ không được chứng thực, vì lúc đó sẽ phải nói là “màu sắc của màu sắc”, “thọ của thọ” v.v... Đối với trụ tướng, dị tướng và diệt tướng cũng như vậy.

Kinh bộ: Luận thuyết trên sẽ dẫn các ông đi quá xa vì để chứng thực cho ý niệm về không và ý niệm về vô ngã các ông sẽ phải thừa nhận sự hiện hữu của một thật pháp là “không”, và một thật pháp là “vô ngã”, để chứng thực cho các ý niệm về một, hai, lớn, nhỏ, riêng, hợp, tan, cái này, cái kia, thật hữu tánh v.v... thì các ông sẽ giống như Thắng luận phải thừa nhận một loạt các “thật thể” như số, lượng, biệt, hợp, ly, thử, bỉ, hữu v.v..., và các ông còn phải tạo ra một “thật thể bình” để chứng thực cho ý niệm về cái bình.

Về cách hệ thuộc thì các ông không thừa nhận tự tánh của màu sắc và màu sắc là các thật pháp khác nhau nhưng trong khi đó các ông lại nói: “tự tánh của màu sắc”.

Như vậy các ông đã không thể lập thành sinh tướng là một thật pháp, các ông đã không thể lập thành sinh tướng không phải là pháp chỉ được giả lập, một pháp mà trước đó vốn không đến nay mới có.

Khi chúng tôi muốn chỉ cho người khác thấy một pháp nào đó trước đây vốn không có nhưng đến nay mới có thì chúng tôi sẽ nói là: “pháp này sinh khởi”, và khi nói như vậy chúng tôi đã giả định là pháp này đã được sinh ra. Có rất nhiều pháp như màu sắc, các thọ v.v... được sinh ra như vậy, có nghĩa là “trước đây không có đến nay mới có”. Như vậy sẽ có nhiều sự sinh ra, tức nhiều pháp sinh ra. Sự sinh ra (sinh tướng) như vậy thì rất nhiều, và vì muốn phân biệt các sự sinh ra này để cho người khác có thể biết sự sinh ra này có tên là “màu sắc” chứ không phải có tên là “thọ”, chúng tôi sẽ dùng đến cách hệ thuộc là “sự sinh ra của màu”, “sự sinh ra của thọ” mặc dù sự sinh ra (sinh tướng) của màu sắc thật ra chỉ là “màu sắc sinh ra”, tức sinh tướng cũng chính là pháp sinh ra. Cũng giống như thế gian thường nói “mùi hương của cây chiên đàn” mặc dù cây chiên đàn chính là mùi hương, hoặc “thân của bức tượng” mặc dù bức tượng cũng chính là thân.

Hữu bộ: Nhờ thừa nhận có sinh tướng thuộc về các pháp hữu vi chứ không phải các pháp vô vi cho nên có thể dễ dàng giải thích lý do tại sao các pháp vô vi không thể sinh khởi. Nếu pháp hữu vi sinh khởi mà không có sinh tướng thì tại sao các pháp vô vi như hư không v.v... không thể sinh khởi?

Kinh bộ: Pháp hữu vi sinh khởi vì trước đó vốn không có đến nay mới có, trong khi pháp vô vi vốn hằng hữu thì làm sao có thể sinh? Nếu giải thích có một số pháp như pháp vô vi không có sinh tướng vì đó là thể tánh của thật pháp (pháp tánh) thì chúng tôi sẽ nói chính nhờ pháp tánh mà tất cả các pháp đều không sinh khởi. Hơn nữa các ông vốn thừa nhận tất cả các pháp hữu vi đều có sinh tướng như nhau, loại sinh tướng mà các ông cho pháp vô vi không thể có, trong khi đó các ông lại thừa nhận có những nhân duyên có khả năng sinh khởi màu sắc chứ không có khả năng sinh khởi thọ. Theo chúng tôi thì các pháp hữu vi và vô vi cũng giống như vậy: tất cả đều không có sinh tướng và tất cả các nhân duyên sinh ra pháp hữu vi đều không có tác dụng đối với các pháp vô vi.

Các luận sư Tỳ-bà-sa cho bốn tính chất sinh v.v... đều là các thật pháp. Vì sao? Chẳng lẽ vì có quá nhiều vấn nạn mà phải buông bỏ ý chỉ của tự tông? Không nên vì sợ hươu nai mà không tría hạt, cũng đừng nên vì có ruồi nặng mà bỏ món ăn ngon. Cần phải bác bỏ các vấn nạn

để giữ lấy ý nghĩa của bản tông.

Trên đây đã bàn về các tính chất hữu vi, tiếp theo là phần nói về danh thân, cú thân và văn thân. Tụng:

(Âm Hán):

*Danh thân đẳng sở vi
Tưởng chương tự tổng thuyết.*

Dịch nghĩa:

*Chỗ gọi là danh thân
Hợp tưởng, chương và chữ.*

(Danh thân v.v... là tập hợp các tưởng, chương và chữ).

Luận: Chữ “đẳng” ở trên bao hàm cú thân và văn thân.

Danh (có nghĩa là tên hay từ) là pháp tạo ra một ý tưởng (tạo tưởng), như các từ sắc, thanh, hương, vị v.v...

Cú (có nghĩa là câu) là chỉ cho chương, tức một bài hoặc một câu có thể diễn đạt trọn vẹn một ý nghĩa nào đó, như câu “Các hành là vô thường...” và phần còn lại, hoặc cú còn có nghĩa là pháp giúp chúng ta hiểu được những thể thức khác nhau của các hoạt động, các tính chất, các thời điểm có liên quan đến một người nào đó, chẳng hạn như: nó nấu ăn, nó đọc sách, nó đi, nó màu đen, màu vàng, màu đỏ, nó nấu ăn, nó sẽ nấu ăn, nó đã nấu ăn.

Văn có nghĩa là chữ, như (a), (i), (ì) v.v...

Hỏi: Có phải chữ, thanh tố, là tên gọi của chữ viết không?

Đáp: Không phải vì để hiển thị ý niệm về chữ viết mà các thanh tố đã được tạo ra, đã được phát thành tiếng, nhưng chính vì để hiển thị ý niệm về các thanh tố mà chữ viết đã được tạo ra, đã được viết ra. Mục đích để khi không nghe thấy thanh tố thì vẫn có khái niệm về chúng nhờ vào chữ viết. Vì lẽ đó các thanh tố không phải là các tên gọi để chỉ cho các chữ viết.

Thân là sự tập hợp (tổng thuyết) các tưởng v.v... Nói tổng thuyết tức có nghĩa là tập hợp.

Như vậy danh thân là “sắc”, “thanh”, “hương” v.v..., cú thân là “các hành là vô thường, các pháp là vô ngã, Niết-bàn là tịch tĩnh.”. v.v..., văn thân là (ka), (khư), (già) v.v...

Vấn nạn của Kinh bộ: Chẳng phải tánh của danh, cú và văn là ngữ và thể của chúng là thanh sao? Nếu thể của chúng là thanh thì chúng phải thuộc về sắc uẩn chứ không phải là các hành pháp không tương ứng với tâm như Hữu bộ đã quan niệm.

Trả lời của Hữu bộ: Danh cú văn không phải là ngữ. Ngữ là tiếng

được phát ra từ miệng (thanh), chỉ có một tiếng được phát ra từ miệng, như một tiếng la chẳng hạn, thì không đủ để có thể nhận biết sự vật (nghĩa). Trong khi danh (tên gọi, từ) vừa là tiếng được phát ra từ miệng, vừa làm sáng tỏ sự vật và giúp nhận biết được sự vật.

Kinh bộ: Khi nói là ngữ, chúng tôi không có ý chỉ cho loại tiếng được phát ra từ miệng mà thôi, mà chúng tôi muốn chỉ cho “loại tiếng phát ra từ miệng có khả năng giúp ta nhận biết sự vật”, có nghĩa là một loại tiếng mà những người nói ra đã có qui ước với nhau là nó sẽ biểu thị ý nghĩa của một sự vật nào đó. Chính vì thế mà những người xưa đã cùng lập ra tiếng “cù” có thể biểu thị chín ý nghĩa khác nhau, như đã được trình bày qua bài tụng sau đây:

(“Bậc trí giả lập ra tiếng “cù” để chỉ cho ý nghĩa của chín loại là phương hưởng, thú vật, đất đai, ánh sáng, lời nói, kim cương, con mắt, bầu trời và nước”).

Luận sư nào chấp “danh có thể làm sáng tỏ sự vật” thì cũng phải thừa nhận tiếng “cù” này đã được nhiều người cùng gán cho nhiều ý nghĩa khác nhau. Nếu ý nghĩa của một sự vật có thể được hiển thị cho người nghe nhờ vào một từ hoặc một tên gọi như thế thì chỉ cần một “tiếng được phát ra từ miệng” (thanh) cũng đã đủ để nói lên ý nghĩa của sự vật chứ cần gì phải lập ra một thật thể gọi là “danh”?

Danh có thể do ngữ phát sinh (tức khi có ngữ thì có danh - là pháp bất tương ưng hành - sinh ra) hoặc có thể do ngữ biểu thị (tức danh - là pháp bất tương ưng hành - sinh ra cùng với ngữ cũng đang sinh ra).

Trong trường hợp thứ nhất, vì ngữ lấy thanh (tức loại tiếng phát ra từ miệng) làm tánh cho nên chỉ cần đến loại tiếng này, chẳng hạn như tiếng kêu của một con vật, cũng đã đủ để sinh ra danh. Nếu các ông trả lời danh chỉ được sinh ra do một loại tiếng có một tính chất nào đó, như loại tiếng được phát âm rõ ràng chẳng hạn, thì chúng tôi nhận thấy “loại tiếng được phát ra từ miệng” nói trên vốn đã có khả năng sinh ra danh thì cũng sẽ có khả năng chỉ rõ sự vật.

Trường hợp thứ hai cũng được phân tích như trên, chỉ thay động từ “sinh ra” bằng động từ “biểu thị”.

Tuy nhiên thật là phi lý khi cho ngữ sinh ra danh vì các thanh (tiếng) không hiện khởi trong cùng một lúc, như trong trường hợp của từ (danh) sẽ có các thanh không thể hiện khởi cùng một lúc, và danh vốn được các ông coi như là một pháp, là một thật thể thì không thể được sinh ra theo từng phần trước sau. Như vậy làm sao ngữ có thể sinh ra danh được? Ở đây có thể các ông sẽ trả lời trường hợp này cũng tương

tự như trường hợp của vô biểu, tức sát-na cuối cùng của biểu nghiệp thuộc thân hoặc ngữ nhờ vào những sát-na trước đó cho nên có thể tạo ra vô biểu. Nhưng theo chúng tôi, nếu sát-na cuối cùng của ngữ thanh (tức thanh của ngữ) có thể tạo ra danh thì chỉ cần nghe được thanh cuối cùng cũng đủ để nhận biết sự vật.

Nếu chấp ngữ sinh ra văn (thanh tố), văn sinh ra danh, và danh giúp ta nhận biết sự vật thì cũng sẽ gặp phải lời bác bỏ như trên, tức “các thanh tố không thể cùng hiện khởi trong một lúc v.v...”.

Vì các lý do trên, thật phi lý khi chấp ngữ biểu thị danh. (Các thanh không thể sinh khởi cùng thời, và một “thật pháp” như danh thì không thể được biểu thị vì các thành phần riêng biệt...).

Hơn nữa, nếu văn khác biệt với ngữ thì khi bậc thức giả chú tâm tư trạch sẽ không thể nhận biết các tính chất của nó. Mặt khác ngữ không thể sinh khởi cũng không thể biểu thị văn vì những lý do giống như trong trường hợp ngữ không thể sinh khởi hoặc biểu thị danh.

Nếu Hữu bộ chấp danh cùng sinh khởi với sự vật cũng giống như trường hợp của sinh tướng thì vấn đề tìm hiểu danh có được ngữ sinh khởi hoặc biểu thị hay không không cần phải đặt ra nữa. Vì lúc đó sẽ không có một pháp nào được gọi là danh ở hiện tại để chỉ cho một sự vật thuộc về quá khứ hay vị lai. Hơn nữa những người làm cha, làm mẹ, hoặc những người khác đều có thể đặt tên cho con v.v... tùy theo ý muốn thì làm sao có thể thừa nhận là danh sinh khởi cùng thời với vật giống như trường hợp của sinh tướng? Và kết quả là các pháp vô vi cũng sẽ không có tên vì chúng không sinh khởi: một kết quả mà Hữu bộ không thể nào chấp nhận.

Hữu bộ: Đức Thế Tôn có nói: “Các bài tụng đều dựa vào danh...”.

Kinh bộ: Danh là một thanh mà con người đã cùng nhau lập ra để biểu thị ý nghĩa của một sự vật nào đó. Bài tụng hoặc câu là một sự sắp đặt các danh (từ) và chính vì điều này mà Đức Thế Tôn nói tụng dựa vào danh. Nếu chấp có một thật thể gọi là câu (cú) thì quá phi lý, cũng giống như chấp ngoài kiến và các tâm ra, có một thật pháp được gọi là “đàn kiến” hay “dòng tâm”. Vì thế nên biết chỉ có văn (thanh tố), tức cũng là thanh, mới thực sự hiện hữu.

Các luận sư Tỳ-bà-sa thừa nhận có các hành không tương với tâm như danh thân, cú thân và văn thân vì họ cho không phải tất cả các pháp đều nằm trong tầm hiểu biết. Nếu nói như vậy thì: 1. Văn, danh và cú hệ thuộc vào giới nào? 2. Chúng có thuộc về hữu tình không? 3.

Chúng thuộc về dị thực, trưởng dưỡng hay đẳng lưu? 4. Chúng là thiện, bất thiện hay vô ký?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Dục, Sắc hữu tình nhiếp
Đẳng lưu vô ký tánh.*

Dịch nghĩa:

*Thuộc chúng sinh Dục, Sắc
Đẳng lưu, tánh vô ký.*

(Thuộc chúng sinh Dục giới và Sắc giới là quả đẳng lưu, thuộc tánh vô ký).

Luận: Văn, danh và cú thuộc về Dục giới và Sắc giới. Có thuyết cho chúng cũng thuộc Vô sắc giới nhưng không thể phát thành tiếng (bất khả thuyết).

Văn, danh và cú thuộc về loài hữu tình, được sinh khởi nhờ vào năng lực của hữu tình và có các thanh được phát ra vì chúng thuộc về người nói chứ không thuộc về sự vật được nói đến.

Chúng là quả đẳng lưu được chiêu cảm do nhân đồng loại, chúng không phải là dị thực vì xuất phát từ ý muốn của người nói, chúng không phải là trưởng dưỡng vì không phải là sắc pháp.

Chúng có tánh vô phú vô ký.

Về các tính chất của các pháp bất tương ứng khác chưa được nói đến ở trên sẽ được sơ lược trình bày tiếp theo đây:

Tụng: (Âm Hán):

*Đồng phần diệc như thị
Tịnh Vô sắc dị thực
Đặc tướng thông tam loại
Phi đặc định đẳng lưu.*

Dịch nghĩa:

*Đồng phần cũng như vậy
Thêm Vô sắc, dị thực
Tướng “đặc” thông ba loại
Phi “đặc” định (thuộc) đẳng lưu.*

(Đồng phần cũng như vậy còn có thêm Vô sắc giới và dị thực. Đặc, hữu vi tướng có cả ba loại. Phi đặc, hai định chỉ là đẳng lưu).

Luận: “Cũng như vậy” có nghĩa là đồng phần cũng giống như văn danh cú, tức cũng thuộc về chúng sinh ở Dục giới và Sắc giới, là quả đẳng lưu và vô phú vô ký. Tuy nhiên đồng phần không chỉ là đẳng lưu mà cũng là dị thực, và không chỉ thuộc về hai giới trên mà còn có ở Vô

sắc giới.

Pháp đặc có ba loại là sát-na, đẳng lưu và dị thực.

Các tính chất sinh, trụ v.v... cũng có ba loại giống như đặc.

Hai định và phi đặc chỉ là đẳng lưu. Nói “chỉ” có nghĩa là không phải dị thực v.v...

Trên đây đã nói về các pháp bất tương ứng chưa được nói đến. Về Vô tướng và mạng căn thì giống như đã được giải thích ở trước.

Hỏi: Tại sao không nói đặc v.v... chỉ thuộc về hữu tình?

Đáp: Vì đã nói là được hữu tình thành tựu v.v...

Hỏi: Tại sao không nói các tướng sinh, trụ v.v... bao hàm của hữu tình và phi tình?

Đáp: Vì đã nói cùng khởi với tất cả các pháp hữu vi.

Về các pháp còn lại chưa được nói đến có thể căn cứ vào các tính chất của chúng để biết.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 6

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (PHẦN 4)

Như vậy là đã giải thích xong các pháp bất tương ứng hành. Trước đây có nói về tướng sinh, khi sinh ra một pháp phải sinh ra, thì không thể tách rời sự hòa hợp của các nhân và các duyên. Như vậy, những pháp nào là nhân, là duyên? Về nhân, có sáu loại. Sáu loại này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

*Năng tác cập câu hữu
Đồng loại dữ tương ứng
Biến hành tịnh dị thực
Hứa nhân duy lục chủng.*

Dịch nghĩa :

*Năng tác và Câu hữu
Đồng loại với Tương ứng
Biến hành cùng Dị thực
Chỉ sáu loại có nhân.*

(Nhân năng tác, nhân câu hữu nhân đồng loại, nhân tương ứng nhân biến hành, nhân dị thực. Nhân chỉ có sáu loại này).

Luận: Nhân có sáu loại là nhân năng tác, nhân câu hữu, nhân đồng loại, nhân tương ứng, nhân biến hành, và nhân dị thực. Đây là sáu loại nhân mà các luận sư Đối pháp đã thừa nhận.

Hỏi: Đầu tiên là nhân năng tác, nó có những tính chất gì?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

Trừ tự dư năng tác.

Dịch nghĩa :

Năng tác, trừ chính nó.

(Làm nhân năng tác cho tất cả, ngoại trừ cho chính nó).

Luận: Một pháp không thể làm nhân năng tác cho chính nó, chỉ

trừ trường hợp này, ngoài ra tất cả các pháp đều là nhân năng tác cho tất cả các pháp hữu vi, vì không có pháp nào làm chướng ngại cho sự sinh khởi của các pháp có thể sinh khởi.

Định nghĩa trên cho thấy những pháp nào làm nhân câu hữu v.v... cũng có thể làm nhân năng tác: các loại nhân khác đều thuộc về năng tác nhân. Loại nhân này không có tên gọi riêng, mà chỉ vì nó là “nhân làm cho hiện khởi” (năng tác) cho nên được gọi là nhân năng tác, tức nó đã được gọi tên bằng một danh xưng chung, dành cho tất cả các loại nhân, cũng giống như trường hợp của sắc xứ.

Một số vấn đề được đặt ra đối với loại nhân năng tác này:

Hỏi: Các lậu sinh khởi ở người ngu, nhưng một khi đã thấu rõ các đế, thì chúng không còn sinh khởi được nữa, cũng giống như các vì sao không được nhìn thấy khi mặt trời chiếu sáng, vì thế sự sinh khởi của các đế và mặt trời là chướng ngại đối với các lậu và các vì sao. Như vậy, thật sai lầm khi nói, tất cả các pháp hữu vi đều làm nhân năng tác, chỉ vì chúng không chướng ngại sự sinh khởi!

Đáp: Chúng tôi chỉ muốn nói, sự sinh khởi của các đế và ánh sáng mặt trời, không làm chướng ngại sự sinh khởi của một pháp đang sinh, có nghĩa là một pháp nếu có đủ nhân duyên, thì sẽ tức thời hiện hữu.

Hỏi: Làm thế nào, có thể gọi một pháp là nhân, khi pháp này vừa là chướng ngại, vừa không phải là chướng ngại. Trường hợp này cũng giống như tất cả người dân trong một nước chỉ vì không bị vua bức chế, cho nên mới cùng nhau nói: “Chúng ta được an lạc là nhờ nhà vua”. Làm thế nào có thể gọi một pháp là nhân, khi pháp này không làm chướng ngại? Niết-bàn không thể chướng ngại sự sinh khởi của một pháp hữu vi nào đó, các pháp vị lai không thể chướng ngại các pháp quá khứ, chúng sinh ở địa ngục hoặc súc sinh không thể chướng ngại chúng sinh ở Vô sắc giới. Như vậy, đối với việc làm chướng ngại các pháp hữu vi sinh khởi, thì sự hiện hữu của Niết-bàn, các pháp vị lai, các chúng sinh ở địa ngục có cũng như không, làm sao có thể xem chúng là nhân năng tác?

Đáp: Chúng vẫn là nhân, vì cũng giống như khi nhà vua không thể làm hại người dân thì họ vẫn phát biểu như trên, tuy nhiên họ không thể làm như vậy đối với một vị vua không hiện hữu.

Định nghĩa về nhân năng tác ở trên, là một định nghĩa có tính tổng quát và chỉ bao hàm những nhân năng tác thù thắng hoặc những pháp chỉ làm nhân năng tác. Nhân năng tác thù thắng là loại nhân có sức sinh khởi, vì thế nhãn căn và màu sắc đều là nhân năng tác của

nhân thức, các đồ ăn uống là nhân năng tác của thân, hạt giống v.v... là nhân năng tác của mầm mộng v.v...

Vấn nạn: Nếu tất cả các pháp đều là nhân của các pháp khác vì chúng không phải là chướng ngại, thì tại sao các pháp không thể sinh khởi cùng một lúc? Tại sao khi một kẻ sát nhân phạm tội, tất cả những người khác lại không phạm phải nghiệp sát giống như người này?

Giải thích: Vấn nạn này không đúng. Tất cả các pháp được gọi là nhân năng tác, chỉ vì chúng không phải là chướng ngại, và điều này không có nghĩa, là tất cả các pháp đều có năng lực sinh quả!

Có luận sư cho rằng nhân năng tác có tác dụng thực sự đối với sự sinh ra các pháp (quả), như trường hợp của Niết-bàn và nhân thức. Một ý thức, thuộc thiện, hoặc bất thiện sinh khởi vì duyên vào Niết-bàn, và từ ý thức này, sau đó lại sinh khởi nhân thức, như vậy Niết-bàn đã có một tác dụng gián tiếp đối với nhân thức. Điều này cũng xảy ra đối với các pháp vị lai, chúng sinh ở địa ngục v.v...

Trên đây đã giải thích các tính chất của nhân năng tác, tiếp theo là phần nói về loại nhân thứ hai: nhân câu hữu.

Tụng : (Âm Hán) :

*Câu hữu hổ vi quả
Như đại tướng sở tướng
Tâm ư tâm tùy chuyển.*

Dịch nghĩa :

*Câu hữu, quả cho nhau
Như đại tướng, sở tướng,
Tâm theo tâm tùy chuyển.*

(Nhân câu hữu là làm quả cho nhau như các đại chủng, các tướng hữu vi và pháp hữu vi. Tâm và các pháp đi kèm theo).

Luận: Những pháp nào có khả năng làm quả (quả Sĩ dụng) cho nhau, thì gọi là nhân câu hữu.

Các đại chủng có thể làm nhân câu hữu cho nhau. Tâm và các pháp đi kèm theo nó, các tánh hữu vi như sinh v.v... (chư tướng) và các pháp có các tính chất này (sở tướng pháp) cũng vậy.

Như vậy, tất cả các pháp hữu vi đều làm nhân câu hữu, tuy nhiên trong từng trường hợp cần phải phân biệt rõ mối quan hệ hổ tương làm nhân cho nhau giữa các pháp này.

Ở đây, cần giải thích thêm về định nghĩa trên. Một pháp có thể làm nhân câu hữu cho các tùy tướng nhưng giữa pháp này và các tùy tướng, lại không có quan hệ hổ tương làm nhân cho nhau, vì các tùy

tướng không thể làm nhân câu hữu cho pháp của chúng. Trường hợp này có thể thêm vào định nghĩa ở trên.

Hỏi: Những pháp nào được gọi là pháp đi kèm theo tâm (tâm tùy chuyển pháp)?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

*Tâm sở nhị luật nghi
Bỉ cập tâm chư tướng
Thị tâm tùy chuyển pháp.*

Dịch nghĩa :

*Tâm sở hai luật nghi
Và các tướng của tâm
Là pháp theo tâm chuyển.*

(Tâm sở, hai luật nghi tướng hữu vi của các pháp trên và tâm là các pháp tùy tâm chuyển).

Luận: Tất cả các pháp tương ứng với tâm, luật nghi thuộc tính lự và luật nghi thuộc vô lậu, các tính chất sinh, trụ v.v... (tướng) của tất cả các pháp trên đây và của tâm, đều là các pháp đi kèm theo tâm.

Hỏi: Tại sao các pháp này được gọi là tùy tâm chuyển?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

Do thời quả thiện đẳng.

Dịch nghĩa :

Do thời, quả và thiện....

(Do thời gian, quả, tánh thiện v.v..).

Luận: Các pháp được gọi là tùy tâm chuyển, vì các tính chất sau:

1. Về thời gian: Chúng cùng sinh khởi, tồn tại và hủy diệt với tâm, chúng cùng ở vào một thời kỳ với tâm. Khi nói “nhất” là muốn ám chỉ sự “cùng thời”. Có nghĩa là tất cả các pháp tùy tâm chuyển đều sinh khởi, tồn tại và hủy diệt trong cùng một thời gian, giống như tâm, tuy nhiên chúng vẫn có sự sinh khởi biệt lập.

Đối với các tâm không sinh khởi, tức chúng không sinh, không tồn tại và không bị hủy diệt, thì các pháp đi kèm theo cũng như vậy. Chính vì thế mà có thêm câu: “Các pháp tùy tâm chuyển, cùng ở vào một thời kỳ với tâm”. (Các tâm không sinh khởi đều thuộc về vị lai, cho đến sát-na sinh khởi, nếu như chúng có thể sinh ra và vì thế các pháp đi kèm theo cũng thuộc về vị lai, các tâm đều thuộc về quá khứ, kể từ sát-na chúng bị hủy diệt, nếu như đã được sinh ra và vì thế các pháp đi kèm theo cũng thuộc về quá khứ).

2. Về quả v.v...: Nói “quả” là chỉ cho quả Sĩ dụng và quả tăng thượng, nói “đẳng” là chỉ cho hai quả dị thực và đẳng lưu.

Các pháp tùy tâm chuyển có cùng quả, cùng dị thực với tâm, ở đây chữ “cùng” là chỉ tính chất đồng nhất.

3. Về tánh thiện v.v...: Các pháp tùy tâm chuyển có thể là thiện, bất thiện hoặc vô ký tùy theo tâm mà chúng đi kèm.

Như vậy, có tất cả mười nguyên nhân để một pháp được gọi là tùy tâm chuyển.

Tâm vương là loại tâm có số lượng ít nhất làm nhân câu hữu cho năm mươi tám pháp, gồm mười pháp đại địa, kèm theo bốn tướng hữu vi của mỗi pháp, cộng thêm bốn bản tướng và bốn tùy tướng của tâm vương.

Trong số năm mươi tám pháp này, nếu lược bỏ bốn tùy tướng của tâm (tất cả các tùy tướng này không có tác dụng đối với tâm), thì sẽ có năm mươi bốn pháp làm nhân câu hữu cho tâm này.

Có thuyết cho: Chỉ có mười bốn pháp làm nhân câu hữu cho tâm. Đó là bốn bản tướng của tâm và mười pháp đại địa, vì các tùy tướng không có tác dụng đối với tâm và các tướng hữu vi của mười pháp đại địa cũng không có tác dụng đối với tâm.

Tỳ-bà-sa: Thuyết này không đúng. Nếu cho bốn mươi tướng hữu vi của mười pháp đại địa không làm nhân câu hữu đối với tâm, tức trái với Luận Phẩm Loại Túc, vì luận này nói: “Bốn tính chất sinh, trụ, dị, diệt, vô thường, hữu thân kiến và các pháp tương ứng với hữu thân kiến (trong số đó có các pháp đại địa), đều là quả và nhân của hữu thân kiến”. Có một số luận sư khi đọc luận này, đã bỏ qua câu: “Và các pháp tương ứng với hữu thân kiến”. Theo các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la, thì câu này vốn có trong đoạn văn trên, hoặc nếu không có đi nữa, thì văn mạch cho thấy, cần phải thêm vào, nếu không đoạn văn sẽ không đủ nghĩa!

Tất cả các pháp làm nhân câu hữu đều phải cùng hiện khởi, tuy nhiên có những pháp cùng hiện khởi, nhưng không phải là nhân câu hữu:

1. Các tùy tướng của bốn pháp thì không làm nhân câu hữu cho pháp này.
2. Chúng cũng không làm nhân câu hữu cho nhau.
3. Các tùy tướng của các pháp tùy tâm chuyển, không làm nhân câu hữu cho tâm này.
4. Chúng cũng không làm nhân câu hữu cho nhau.

5. Các sắc được tạo như màu xanh v.v..., có đối ngại (hữu đối) và cùng sinh khởi (câu sinh) thì không làm nhân câu hữu cho nhau.

6. Một phần sắc được tạo vô đối và câu sinh, không làm nhân câu hữu cho nhau, ngoại trừ hai loại luật nghi.

7. Tất cả các sắc được tạo, mặc dù cùng sinh khởi với các đại chủng, nhưng không làm nhân câu hữu cho các đại chủng này.

8. Tất cả các pháp đặc, ngay cả khi cùng sinh khởi với các pháp đặc của chúng, cũng không thể làm nhân câu hữu cho các pháp đặc này.

Tất cả các pháp thuộc tám loại trên, đều cùng hiện khởi, nhưng không phải là nhân câu hữu, vì quả dị thực, đẳng lưu không có tính chất đồng nhất. Đối với các pháp đặc, vì chúng không luôn luôn đi kèm theo các pháp, tức có khi sinh khởi trước pháp, hoặc sau pháp, hoặc cùng thời!

Kinh bộ: Tất cả những điều trên đây có thể đúng khi nói: “Tất cả các pháp làm nhân câu hữu đều phải cùng hiện khởi v.v...”. Tuy nhiên, trong thế gian, mối liên hệ nhân quả chỉ được lập thành trong trường hợp nhân có trước quả, như hạt giống là nhân của mầm mống, thân cây v.v... mà không hề thấy có mối liên hệ như vậy giữa các sự vật cùng thời. Vì thế các ông hãy nêu rõ mối liên hệ nhân quả giữa các pháp sinh khởi cùng thời.

Hữu bộ: Tại sao không thể thấy. Cây đèn sinh khởi cùng với ánh sáng của nó, mầm mống, vốn tăng trưởng dưới ánh sáng, sinh khởi cùng với bóng râm của nó. Hoặc cây đèn là nhân của ánh sáng và mầm mống là nhân của bóng râm. Đây gọi là nhân quả cùng thời.

Kinh bộ: Không thể lập thành các trường hợp như thế. Cần xét xem có phải cây đèn là nhân của ánh sáng không, hay như chúng ta thường nghĩ: Cây đèn cùng với ánh sáng của nó, là quả của các nhân duyên hòa hợp trước đó, như dầu đốt, tim đèn v.v... Cũng giống như thế, sự hòa hợp của các nhân trước đó (như hạt giống, ánh sáng) là nhân của mầm mống, của bóng râm, và của mầm mống cùng với cái bóng râm của chúng.

Hữu bộ: Liên hệ nhân quả được lập thành, nhờ vào sự hiện hữu hoặc không hiện hữu của pháp được gọi là quả. Song song với sự hiện hữu và sự không hiện hữu của pháp, được gọi là nhân. Các nhà Nhân minh luận đã đưa ra một định nghĩa rất xác đáng: “Khi cái này có hoặc không có thì cái kia cũng có hoặc không có. Cái này được xem như là nhân và cái kia được xem như là quả”. Nếu quán sát các pháp được gọi

là cùng hiện khởi, là nhân câu hữu thì sẽ thấy tất cả đều hiện hữu, nếu một trong hai pháp có hiện hữu và tất cả đều không hiện hữu nếu một trong hai pháp không hiện hữu. Do đó, vẫn có thể lập thành mối liên hệ nhân quả hỗ tương.

Kinh bộ: Chúng tôi thừa nhận trong số các pháp cùng khởi, thì pháp này có thể làm nhân cho pháp kia, như nhân căn là nhân của nhãn thức, nhưng làm thế nào tất cả các pháp cùng thời lại có thể làm nhân và quả cho nhau?

Hữu bộ: Liên hệ nhân quả hỗ tương đã được lập thành qua định nghĩa về tính chất nhân quả mà chúng tôi đã đưa ra ở trên. Khi tâm hiện hữu thì các tâm sở cũng hiện hữu và ngược lại.

Kinh bộ: Nói như vậy thì rất hợp lý, tuy nhiên Hữu bộ phải xem lại ý chỉ của tông phái mình. Hữu bộ vốn không thừa nhận tính chất nhân quả hỗ tương giữa các sắc được tạo (như màu sắc, mùi vị v.v...), mặc dù màu sắc không bao giờ hiện hữu mà không có mùi vị, và cũng không thừa nhận tính chất nhân quả hỗ tương giữa sắc được tạo và các đại chủng, giữa tùy tướng và tâm.

Hữu bộ: Giống như ba cây gậy đứng được là nhờ nương tựa vào nhau, mối liên hệ nhân quả giữa các pháp cùng khởi như tâm và tâm sở v.v... cũng vậy.

Kinh bộ: Cần phải xem xét tỉ dụ ở trên. Ba cây gậy đứng được là nhờ vào lực mà chúng có được khi sinh khởi cùng lúc, hoặc đứng được là nhờ vào lực hòa hợp của các nhân duyên trước đó, đã giúp chúng sinh khởi cùng thời và không làm cho chúng sinh khởi mà phải nương tựa vào nhau. Hơn nữa, ở đây còn có một sự vật khác, ngoài lực hỗ tương trì giữ nói trên, như một sợi dây, cái móc, mặt đất v.v...

Hữu bộ: Các pháp được gọi là cùng hiện khởi, ngoài nhân câu hữu ra, còn có các nhân khác, như nhân đồng loại, nhân biến hành, nhân dị thực. Các nhân này, có vai trò tương tự như sợi dây, cái móc v.v... do đó nhân câu hữu mới được lập thành.

Trên đây, đã giải thích các tính chất của nhân câu hữu, tiếp theo là phần nói về loại nhân thứ ba là nhân đồng loại.

Tụng : (Âm Hán) :

*Đồng loại nhân tương tự
Tự bộ địa tiền sinh
Đạo triển chuyển cửu địa
Duy đẳng thắng vi quả
Gia hạnh sinh diệc nhiên*

Văn tư sở thành đẳng.

Dịch nghĩa :

*Đồng loại nhân tương tự
Cùng bộ, cùng địa và tiền sinh
Đạo lần lượt chín địa
Quả bằng hoặc cao hơn
Gia hạnh sinh cũng vậy
Do văn, tư mà thành.*

(Nhân đồng loại là các pháp tương tự thuộc cùng bộ, cùng địa và tiền sinh. Đạo làm nhân đồng loại cho cả chín địa, chỉ có quả ngang bằng hoặc cao hơn. Pháp do gia hạnh sinh cũng như vậy vì đều do văn, tư v.v... mà tạo thành).

Luận: Pháp tương tự này làm nhân đồng loại cho pháp tương tự kia.

1. Năm uẩn thiện làm nhân đồng loại cho năm uẩn thiện. Nếu là nhiễm ô, tức bất thiện, và vô ký hữu phú, thì làm nhân đồng loại cho năm uẩn nhiễm ô. Nếu là vô ký, tức vô ký vô phú, thì làm nhân đồng loại cho năm uẩn vô ký.

Tuy nhiên, có luận sư không đồng ý về điểm cuối cùng ở trên. Có người cho sắc vô ký là nhân đồng loại của năm uẩn vô ký, nhưng bốn uẩn: Thọ, tưởng, hành và thức thì không phải là nhân đồng loại của sắc. Có người cho bốn uẩn là nhân đồng loại của năm uẩn, nhưng sắc không phải là nhân đồng loại của bốn uẩn. Có người lại cho sắc không phải là nhân đồng loại của bốn uẩn và ngược lại.

2. Đối với một thân hiện hữu, giai đoạn đầu tiên, ở phôi thai làm nhân đồng loại cho mười giai đoạn: Năm giai đoạn thuộc thời kỳ phôi thai là: Yết-thích-lam, Át-bộ-đàm, Bế-thi, Yết-nam, Bát-la-xa-khư, và năm giai đoạn thuộc thời kỳ hậu phôi thai là: Anh hài, đồng tử, thiếu niên, thanh niên, lão niên. Giai đoạn thứ hai ở phôi thai làm nhân đồng loại cho chín giai đoạn (tức từ Át-bộ-đàm cho đến lão niên), và cứ tiếp tục như vậy cho đến giai đoạn thứ mười. Trong mỗi giai đoạn sát-na trước đó làm nhân đồng loại cho các sát-na về sau.

Đối với các giai đoạn của một thân hiện hữu cùng chủng loại, mỗi một giai đoạn của thân hiện hữu trước đó làm nhân đồng loại cho mười giai đoạn.

Đối với ngoại vật như lúa mì, lúa gạo v.v... cũng vậy: Tính chất của nhân đồng loại vẫn bị giới hạn theo từng chủng loại, có nghĩa là lúa mì chỉ làm nhân đồng loại cho lúa mì, chứ không phải lúa gạo!

3. Nếu (Tị dụ sự) không thừa nhận sắc pháp là nhân đồng loại của sắc pháp, tức trái với Bản luận vì luận này nói: “Các đại chủng quá khứ là nhân và tăng thượng của các đại chủng vị lai”. Ở đây khi nói “tăng thượng” có nghĩa là tăng thượng duyên và “nhân” có nghĩa là nhân đồng loại, vì các loại nhân khác, rõ ràng không phải là nhân trong trường hợp này.

Hỏi: Có phải tất cả các pháp tương tự đều có thể làm nhân đồng loại cho các pháp tương tự không?

Đáp: Không phải. Làm nhân đồng loại phải là các pháp tương tự thuộc cùng bộ và cùng địa, có nghĩa là các pháp thuộc về một nhóm và một tầng nào đó, có thể làm nhân đồng loại cho các pháp tương tự thuộc cùng nhóm đó và cùng tầng đó. Đó là các pháp thuộc về năm nhóm, có thể được đoạn trừ do kiến đạo thuộc khổ đế, cho đến có thể đoạn trừ vì Tu đạo. Các pháp thuộc về chín địa, tức ở cõi Dục là một, tinh lự Vô sắc là tám. Một pháp được đoạn trừ do kiến đạo thuộc khổ đế, chỉ làm nhân đồng loại cho một pháp được đoạn trừ do Kiến đạo thuộc khổ đế chứ không phải cho các pháp nào khác. Cho đến Tu đạo cũng như vậy. Trong số các pháp được đoạn trừ do Kiến đạo thuộc khổ đế, những pháp nào thuộc Dục giới chỉ làm nhân đồng loại cho các pháp thuộc Dục giới, cho đến tầng cuối cùng của Vô sắc giới cũng như vậy!

Hơn nữa, nhân đồng loại lại không có tính chất nhất định. Vì chỉ có các pháp được sinh ra trước đó (tiền sinh), tức các pháp quá khứ hoặc hiện tại, mới có thể làm nhân đồng loại cho một pháp tương tự được sinh ra hoặc không sinh ra sau đó. (Một pháp vị lai không thể làm nhân đồng loại).

Hỏi: Làm thế nào biết được điều này?

Đáp: Nhờ có Bản luận. Luận Phát Trí viết: “Cái gì làm nhân đồng loại? Thiện căn được sinh ra trước đó, làm nhân đồng loại cho thiện căn được sinh ra sau đó cùng với các pháp tương ứng của nó thuộc cùng bộ và cùng địa. Như vậy, các thiện căn quá khứ là nhân đồng loại cho các thiện căn quá khứ và hiện tại, các thiện căn quá khứ và hiện tại là nhân đồng loại cho các thiện căn vị lai”.

Vấn nạn: Pháp vị lai vẫn làm nhân đồng loại vì cũng chính Luận Phát Trí đã viết: “Một pháp, vốn làm nhân cho một pháp nào đó, có lúc nào, không phải là nhân cho pháp đó không? Đáp : Không có lúc nào, không phải là nhân”.

Tỳ-bà-sa: Đoạn văn này không mâu thuẫn với đoạn văn ở trước, vì ở đây Luận Phát Trí không có ý chỉ cho nhân đồng loại, mà là các

nhân câu hữu, tương ưng, và dị thực.

Các luận sư “chủ trương tối hậu vị”, cho câu trả lời: “Không có lúc nào, không phải là nhân” của Luận Phát Trí, là nhằm chỉ cho nhân đồng loại và có hàm ý như sau: Pháp vị lai, lúc ở vào giai đoạn sinh khởi, nhất định làm nhân đồng loại. Vì thế, Luận Phát Trí đã căn cứ vào giai đoạn tối hậu của một pháp vị lai, để nói: Một pháp, không bao giờ, không phải là nhân vì ở một sát-na nào đó của vị lai, pháp này chính là nhân.

Luận chủ: Giải thích trên không giải quyết được vấn đề đã nêu. Nếu một pháp vị lai trước đó, không phải là nhân, mà phải đợi đến lúc sinh khởi mới trở thành nhân, thì nó không thể luôn luôn là nhân. Điều này chứng tỏ, Luận Phát Trí đã nói một cách dứt khoát là “Không bao giờ, không phải là nhân”. Hơn nữa, giải thích trên không phù hợp với một câu trả lời khác, của Luận Phát Trí về câu hỏi: “Một pháp, vốn làm đẳng vô gián duyên cho một pháp khác, có lúc nào, không phải là đẳng vô gián duyên cho pháp đó không? Có, khi nó không sinh”. Như vậy, trường hợp của đẳng vô gián duyên, cũng giống như trường hợp của nhân đồng loại, có nghĩa là đẳng vô gián duyên vị lai, phải đợi đến khi sinh, mới có thể làm đẳng vô gián duyên. Vì thế câu trả lời: “Không có lúc nào, không phải là nhân” phải được hiểu theo nghĩa: “Pháp vị lai khi sinh khởi mới làm nhân đồng loại”, hiểu vậy mới chính xác. Luận Phát Trí khi nói về đẳng vô gián duyên, lẽ ra phải trả lời giống như trong trường hợp của nhân đồng loại là “không có lúc nào, không phải là đẳng vô gián duyên”, hoặc “không phải là đẳng vô gián duyên khi chưa sinh”. Như vậy chữ “nhân” trong câu trả lời thứ nhất, không nhằm chỉ cho nhân đồng loại.

Các luận sư chủ trương tối hậu vị: Khi trả lời câu hỏi thứ nhất, Luận Phát Trí đã nói là “không có lúc nào, không phải là nhân”, nhưng khi trả lời câu hỏi thứ hai, luận lại nói là “không phải là nhân khi chưa sinh”. Điều này cho thấy, có thể trả lời theo hai cách, nhưng vẫn diễn đạt cùng một nghĩa. Người ta vẫn có thể trả lời câu hỏi thứ nhất giống như câu hỏi thứ hai và trả lời câu hỏi thứ hai giống như câu hỏi thứ nhất.

Luận chủ: Nếu nói như vậy, thì luận văn, hóa ra quá sức thô thiển! Người tạo luận cũng chẳng có tài cán gì! Giải thích đầu tiên vẫn là giải thích hợp lý nhất.

Vấn nạn: Nếu pháp vị lai không phải là nhân đồng loại, tại sao Luận Phẩm Loại Túc nói hữu thân kiến vị lai, có nhân là hữu thân kiến

và làm nhân cho hữu thân kiến? Luận này đã viết: “Ngoại trừ hữu thân kiến vị lai và khổ đế tương ứng với nó”.

Tỳ-bà-sa: Nếu hiểu như vậy thì thật sai lầm. Đoạn văn trên phải được hiểu là “ngoại trừ khổ đế tương ứng với hữu thân kiến”. Giả sử các ông có diễn dịch đúng đi nữa, thì dựa theo toàn bộ ý nghĩa của đoạn văn, vẫn có thể xem sự diễn dịch này là không có thẩm quyền, vì ý nghĩa đã được quyết định do toàn bộ văn mạch.

Vấn nạn: Nếu pháp vị lai không phải là nhân đồng loại thì làm sao có thể giải thích đoạn văn sau đây của Luận Thi Thiết Túc: “Tất cả các pháp đều được quyết định do bốn điểm là nhân, quả, chỗ dựa và đối tượng duyên”?

Tỳ-bà-sa: Khi nói: “Pháp này không bao giờ, không phải là nhân của pháp này”, luận không có ý nói đến tất cả các loại nhân. Ở đây nhân có ý chỉ cho nhân tương ứng và nhân câu hữu, quả có ý chỉ cho quả tăng thượng và quả Sī dụng, chỗ dựa có ý chỉ cho sáu căn, đối tượng duyên có ý chỉ cho sáu cảnh như sắc v.v...

Vấn nạn: Nếu pháp vị lai không thể làm nhân đồng loại, thì nhân đồng loại không hiện khởi trước đó, đến nay nhất định phải hiện khởi (bổn vô nhi hữu).

Giải thích: Đây là điều đã được Tỳ-bà-sa khẳng định. Điều kiện làm nhân đồng loại của loại này (nhân đồng loại) thì luôn luôn mới mẻ, vì nó chưa từng hiện khởi trước đó, tuy nhiên thật thể của một nhân đồng loại thì không bao giờ mới. Một pháp ở vị lai, không phải là nhân đồng loại, tuy nhiên một khi đã được sinh ra, thì nó lại làm nhân đồng loại. Vì quả của nhân duyên hòa hợp, chỉ là điều kiện, chứ không phải là thật pháp. (Pháp vị lai sinh khởi như là một thật pháp, sự hòa hợp của các nhân duyên, làm cho thật pháp này, chuyển từ vị lai vào hiện tại, tức tạo ra cho nó điều kiện hiện tại, đồng thời cũng tạo ra cho nó tính chất nhân đồng loại).

Vấn nạn: Một pháp vị lai, đã có thể làm nhân dị thực, thì có gì sai, nếu nó cũng làm nhân đồng loại?

Giải thích: Nếu pháp vị lai có thể làm nhân đồng loại, thì điều này, lẽ ra phải được Luận Phát Trí nói đến. Khi trả lời câu hỏi: “Nhân đồng loại là gì?”, luận đã không nói thiện căn vị lai làm nhân đồng loại cho thiện căn vị lai.

Chúng tôi không nghĩ, việc luận này không đề cập đến pháp vị lai, là vấn đề cần phải bàn cãi! Thật vậy, luận này chỉ nhắc đến tên của nhân đồng loại với khả năng “nhận” (thọ) và “cho” (dữ) một quả.

Luận chủ: Không phải như vậy! Vì quả của nhân đồng loại là quả đẳng lưu, tức là loại quả tương tự với nhân. Loại quả này, không phù hợp với một pháp vị lai, vì ở vị lai không có trước và sau. Hơn nữa, không thể thừa nhận một pháp đã sinh, ở quá khứ hoặc hiện tại, lại làm quả đẳng lưu cho một pháp vị lai, vì quả không thể có trước nhân. Như vậy, pháp vị lai không thể làm nhân đồng loại.

Vấn nạn: Nếu vậy, pháp vị lai cũng không thể làm nhân dị thực, vì: 1. Một quả dị thực không thể cùng thời và cũng không thể có trước nhân của nó; 2. Các pháp thuộc đời vị lai không có trước và sau.

Tỳ-bà-sa: Trường hợp này không giống như vậy. Nhân đồng loại và quả của nó, vốn thuộc đẳng lưu, cho nên đều là các pháp tương tự. Giả sử như chúng có thể khởi ở vị lai, thì ở vị lai vốn không có trước sau, cho nên chúng sẽ hỗ tương làm nhân cho nhau, và như vậy, cũng sẽ hỗ tương làm quả cho nhau, vì thế không thể nào thừa nhận hai pháp lại có thể làm đẳng lưu nhân quả cho nhau! Trong khi nhân dị thực và quả dị thực là các pháp không tương tự nhau! Cho dù không có trước và sau thì nhân vẫn là nhân mà quả vẫn là quả. Tính chất của nhân đồng loại hình thành từ một điều kiện hoặc một tình trạng (vị): Một pháp vị lai, không phải là nhân đồng loại, nhưng khi ở vào điều kiện hiện tại hoặc điều kiện quá khứ, thì lại trở thành nhân đồng loại. Trong khi tính chất của nhân dị thực lại hình thành từ thể tánh (tướng) của cùng một pháp.

Hỏi: Ở trên có nói: Một pháp chỉ làm nhân đồng loại cho các pháp ở cùng địa. Nói như vậy có phải là chỉ cho tất cả các pháp không?

Đáp: Không phải. Điều này chỉ dành cho các pháp hữu lậu chứ không phải vô lậu.

Các đạo vô lậu (Thánh đạo) làm nhân đồng loại cho đạo, mà không phân biệt bất cứ địa nào trong chín địa.

Đạo thuộc về chín địa là định vị chí tinh lự trung gian, bốn tầng thiền Sắc giới (căn bản tinh lự), và ba tầng thiền Vô sắc: Có nghĩa là, hành giả ở vào chín giai đoạn này của định, đều có thể tu tập Thánh đạo.

Các pháp tạo nên Thánh đạo, làm nhân đồng loại cho các pháp tạo nên Thánh đạo, từ địa này đến địa khác. Thánh đạo giống như khách, trọ ở các tầng bậc khác nhau, chứ không phụ thuộc vào các giới của các tầng bậc này, có nghĩa là ái dục của Dục giới, Sắc giới cũng như Vô sắc giới không thể đeo bám Thánh đạo. Cho dù ở vào bất cứ giai đoạn nào đi nữa, Thánh đạo mà hành giả nương vào đó để tu tập, vẫn giữ nguyên thể tánh, do đó Thánh đạo mới có thể làm nhân đồng loại cho

Thánh đạo.

Tuy nhiên, tất cả Thánh đạo không phải là nhân đồng loại của tất cả Thánh đạo. Người ta không xét đến giai đoạn Thánh đạo được tu tập, mà chỉ xét đến các tính chất riêng biệt của Thánh đạo.

Thánh đạo làm nhân đồng loại cho Thánh đạo ngang bằng (đẳng) hoặc cao hơn (thắng) chứ không phải Thánh đạo thấp hơn (liệt), vì Thánh đạo luôn luôn đạt được nhờ gia hạnh.

Hãy xét đến ý nghĩa của các từ ngữ: Thánh đạo thấp hơn, ngang nhau và cao hơn.

1. Khi khổ, pháp trí nhãn, tức sát-na đầu tiên của kiến đạo, ở quá khứ hoặc hiện tại, làm nhân đồng loại cho loại nhãn này ở vị lai, thì Thánh đạo được sinh khởi ngang bằng với Thánh đạo sinh khởi.

Khi loại nhãn này làm nhân đồng loại cho khổ pháp trí, tức sát-na thứ hai của kiến đạo, thì Thánh đạo được sinh khởi cao hơn Thánh đạo sinh khởi.

Và cứ tiếp tục như vậy, cho đến vô sinh trí. Loại trí này, vì không còn pháp nào cao hơn, cho nên chỉ có thể làm nhân đồng loại cho một Thánh đạo ngang nhau là vô sinh trí vị lai.

2. Nói tóm lại, kiến đạo là nhân đồng loại của kiến đạo, tu đạo và đạo vô học. Tu đạo là nhân đồng loại của tu đạo và đạo vô học, đạo vô học là nhân đồng loại của đạo vô học ngang nhau hoặc cao hơn.

3. Thánh đạo khi được tu tập vì một hành giả độn căn hay lợi căn thì Thánh đạo thuộc hàng độn căn sẽ làm nhân đồng loại cho chính Thánh đạo này thuộc cả độn căn và lợi căn, và Thánh đạo thuộc hàng lợi căn sẽ làm nhân đồng loại cho chính Thánh đạo này thuộc hàng lợi căn, còn Thánh đạo của hành giả thuộc tùy tín hành, tín thắng giải, và thời giải thoát, theo thứ tự này, sẽ làm nhân đồng loại cho sáu, bốn, và hai Thánh đạo. Các Thánh đạo của hành giả, thuộc tùy pháp hành, kiến chí, và phi thời giải thoát theo thứ tự này, sẽ làm nhân đồng loại cho ba, hai, và một Thánh đạo.

Hỏi: Khi Thánh đạo được tu tập ở giai đoạn cao hơn (thượng địa) chỉ làm nhân đồng loại cho một Thánh đạo được tu tập ở giai đoạn thấp hơn (hạ địa), thì làm sao có thể làm nhân cho một Thánh đạo ngang nhau hoặc cao hơn được?

Đáp: Thánh đạo được tu tập ở giai đoạn thấp hơn, có thể ngang bằng hoặc cao hơn nhờ vào: 1. Các căn có tính chất trì độn hoặc lạnh lợi, không kể thuộc về địa nào; 2. Sự tăng trưởng của các nhân.

Không có trường hợp cùng một người lại có thể có cả hai Thánh

đạo, thuộc tùy tín hành và tùy pháp hành, nhưng Thánh đạo đầu tiên ở quá khứ hoặc hiện tại, lại có thể làm nhân đồng loại cho Thánh đạo thứ hai sau đó.

Hỏi: Trường hợp có quả ngang bằng hoặc cao hơn, có phải chỉ xảy ra đối với pháp vô lậu, tức là các pháp tạo thành một phần của Thánh đạo?

Đáp: Không phải! Các pháp thế gian đạt được do gia hạnh, đều làm nhân đồng loại cho các pháp ngang bằng hoặc cao hơn, chứ không phải các pháp thấp hơn.

Hỏi: Những pháp nào là pháp do gia hạnh sinh?

Đáp: Pháp do gia hạnh sinh là những pháp trái ngược với các pháp “bẩm sinh” (sinh đắc). Các pháp này là các phẩm tánh, phát khởi từ sự nghe được lời Phật dạy (Văn sở sinh công đức), từ sự suy nghĩ (Tư sở sinh), và từ thiền định (Tu sở sinh). Vì đạt được nhờ gia hạnh, cho nên các pháp này là nhân đồng loại của các pháp ưu việt hơn hoặc ngang bằng chứ không phải yếu hơn.

Các pháp do Văn tạo thành thuộc Dục giới làm nhân đồng loại cho các pháp do Văn và Tư tạo thành thuộc Dục giới, chứ không phải các pháp do tu tạo thành vì các pháp này không có ở Dục giới và vì một pháp chỉ làm nhân đồng loại cho các pháp thuộc cùng cõi.

Các pháp do Văn tạo thành thuộc Sắc giới, làm nhân đồng loại cho các pháp do Văn và Tư tạo thành thuộc Sắc giới, chứ không phải các pháp do Tư tạo thành, vì các pháp này không có ở Sắc giới. Ở Sắc giới, ngay khi bắt đầu suy nghĩ thì đã nhập vào định.

Các pháp do Tư tạo thành thuộc Sắc giới làm nhân đồng loại cho các pháp do Tư tạo thành thuộc Sắc giới, chứ không phải các pháp do văn tạo thành thuộc Sắc giới vì các pháp này thấp kém hơn.

Các pháp do Tư tạo thành thuộc Vô sắc giới chỉ làm nhân đồng loại cho các pháp do Tư tạo thành thuộc Vô sắc giới vì ở giới này không có các pháp do Văn và Tư tạo thành.

Ngoài ra, các pháp do gia hạnh sinh còn được chia làm chín loại là hạ hạ phẩm, hạ trung phẩm v.v... Các pháp thuộc hạ hạ phẩm làm nhân đồng loại cho các pháp thuộc cả chín loại, các pháp thuộc hạ trung phẩm làm nhân đồng loại cho các pháp thuộc tám loại, tức trừ loại thứ nhất là hạ hạ phẩm, và cứ tiếp tục như vậy, cho đến loại thứ chín là thượng thượng phẩm.

Đối với các pháp thuộc thiện sinh đắc thì cả chín loại đều có thể làm nhân đồng loại cho nhau. Đối với các pháp nhiễm ô cũng như vậy.

Đối với các pháp vô phú vô ký, có tất cả bốn loại, trong đó loại sau thì ưu việt hơn loại trước. Bốn loại này là các pháp sinh từ dị thực (dị thực sinh), các pháp thuộc về oai nghi (đường oai nghi), các pháp thuộc về việc làm thành thạo (công xảo xứ), và tâm biến hóa (hóa tâm). Bốn loại này, theo thứ tự trên, làm nhân đồng loại cho bốn, ba, hai, và một loại.

Ngoài ra, hóa tâm thuộc Dục giới, vì có thể là quả của mỗi một trong bốn tầng thiền cho nên ở đây có thể có sự phân tích giống như trên. Có nghĩa là hóa tâm cũng có bốn loại, và theo thứ tự này hóa tâm có thể làm nhân đồng loại cho bốn, ba, hai, và một hóa tâm. Thật vậy, nếu là quả của một pháp cao hơn thì hóa tâm không thể làm nhân đồng loại cho một hóa tâm khác là quả của một pháp thấp hơn, có nghĩa là từ một hóa tâm làm nhân đồng loại đã đạt được nhờ vào sự gia hạnh lớn hơn thì không thể sinh ra một pháp thấp kém đạt được với sự gia hạnh yếu kém hơn!

Nguyên tắc này được lập thành và nhờ đó đã giải quyết được nhiều vấn đề sau đây:

Hỏi: Có trường hợp, một pháp vô lậu đã sinh, không làm nhân cho một pháp vô lậu không sinh (bất sinh pháp) không?

Đáp: Có. Khổ pháp trí đã sinh, không làm nhân cho khổ pháp trí nhãn không sinh. Hơn nữa, một pháp ưu việt không làm nhân cho một pháp yếu kém hơn!

Hỏi: Có trường hợp, một pháp vô lậu đã đạt được trước đó trong một thân tương tục, không làm nhân cho một pháp vô lậu sinh ra sau đó không?

Đáp: Có. Khổ pháp trí nhãn ở vị lai (nhưng đã đạt được vào sát-na đầu tiên của Thánh đạo), không làm nhân cho khổ pháp trí đã sinh, vì quả không thể có trước nhân, hoặc vì pháp vị lai không thể làm nhân đồng loại.

Hỏi: Có trường hợp một pháp vô lậu đã sinh trước đó không làm nhân cho một pháp vô lậu sinh ra sau đó không?

Đáp: Một pháp ưu việt hơn, không làm nhân cho một pháp yếu kém hơn! Chẳng hạn như, khi bị thoái thất một quả cao hơn và thành tựu một quả thấp hơn, thì quả cao hơn không làm nhân cho quả thấp hơn. Hơn nữa, sự đạt được khổ pháp trí đã sinh trước đó không làm nhân cho các sự đạt được khổ pháp trí nhãn, sẽ sinh vào các sát-na sau, vì các sự đạt được ở sau yếu kém hơn.

Trên đây, đã giải thích các tính chất của nhân đồng loại, tiếp theo

là phần nói về loại nhân thứ tư là nhân tương ứng.

Tụng : (Âm Hán) :

*Tương ứng nhân quyết định
Tâm tâm sở đồng y.*

Dịch nghĩa :

*Nhân tương ứng quyết định
Tâm, tâm sở cùng y.*

(Nhân tương ứng quyết định tâm tâm sở cùng y).

Luận: Chỉ có tâm và tâm sở làm nhân tương ứng.

Hỏi: Các tâm tâm sở sinh vào các thời điểm khác nhau và ở các thân tướng tục khác nhau có thể làm nhân tương ứng cho nhau không?

Đáp: Không!

Hỏi: Nếu vậy, các tâm tâm sở có chung hành tướng, tức cùng có hành tướng về màu xanh v.v..., và có chung đối tượng duyên, tức cùng có màu xanh v.v... làm đối tượng duyên, thì có thể làm nhân tương ứng cho nhau không?

Đáp: Không! Vì các tâm tâm sở thuộc các thời điểm và thân tướng tục khác nhau vẫn có thể có chung hành tướng và đối tượng duyên.

Hỏi: Như vậy, các tâm tâm sở đã có chung hành tướng và đối tượng duyên có phải ở cùng một thời điểm?

Đáp: Điều này cũng chưa đủ, vì vẫn có trường hợp, nhiều người có thể nhìn thấy, trong cùng một thời điểm, mặt trăng đầu tháng.

Cuối cùng Luận chủ đưa ra kết luận: Các tâm tâm sở có cùng chỗ dựa, có thể làm nhân tương ứng cho nhau.

Ở đây chữ “cùng” (đồng) có nghĩa là “chỉ một” (nhất), như trong trường hợp một sát-na của nhãn căn, làm chỗ dựa cho nhãn thức, cho thọ và các tâm sở khác tương ứng với thức này. Đối với các căn khác, cũng như vậy: một sát-na nào đó của ý căn, làm sở khác, y cho ý thức và các tâm sở khác tương ứng với ý thức.

Hỏi: Các pháp làm nhân tương ứng cũng có thể làm nhân câu hữu, như vậy sự khác nhau giữa chúng là gì?

Đáp: Các pháp được gọi là nhân câu hữu khi chúng hỗ tương làm quả cho nhau, giống như một đoàn người buôn trên đường đi phải nương tựa lẫn nhau, hoặc giống như tâm là quả của tâm sở và tâm sở là quả của tâm.

Các pháp được gọi là nhân tương ứng khi chúng có tác dụng đồng nhất với nhau, có nghĩa là khi chúng có năm sự tương tự hoặc đồng nhất với nhau. Chuyển đi của đoàn thương khách được an toàn là nhờ sự

nướng tựa lẫn nhau của họ, hơn nữa, họ còn dùng chung đồ ăn, đồ uống v.v... Tâm và tâm sở cũng như vậy: chúng có chung chỗ dựa, hành tướng v.v... Nếu thiếu một trong năm sự tương đồng này thì chúng sẽ không có cùng tác dụng và không phải là tương ưng.

Trên đây, đã giải thích các tính chất của nhân tương ưng, tiếp theo là phần nói về loại nhân thứ năm là nhân biến hành. Tụng :

(Âm Hán) :

*Biến hành vị tiên biến
Vi đồng địa nhiệm nhân.*

Dịch nghĩa :

*Biến hành: Biến hành trước
Làm nhân nhiệm cùng địa.*

(Biến hành là pháp biến hành trước đó làm nhân cho pháp nhiệm ở cùng địa).

Luận: Các pháp biến hành đã sinh trước đó, nghĩa là ở quá khứ hoặc hiện tại, và thuộc về một địa nào đó sẽ làm nhân biến hành cho các pháp nhiệm ô, sinh ra sau đó ở cùng địa. Về các pháp biến hành, sẽ được bàn đến trong chương nói về tùy miên.

Các pháp biến hành chỉ làm nhân cho pháp nhiệm, chúng là nhân của các pháp nhiệm cùng loại (bộ) và các pháp nhiệm thuộc các loại khác: nhờ vào thế lực của chúng mà các phiền não thuộc về các loại khác với chúng, đã sinh trưởng cùng với các pháp quyền thuộc.

Hỏi: Các pháp nhiệm của một Thánh giả, có lấy các pháp biến hành làm nhân không? Khi mà Thánh giả đã đoạn trừ tất cả các pháp biến hành? Vì chúng đều được đoạn trừ do kiến đạo.

Đáp: Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la thừa nhận, tất cả pháp nhiệm đều có nhân là các pháp được đoạn trừ do kiến đạo. Vì Luận Phẩm Loại Túc có nói về điều này như sau: “Những pháp nào có nhân là các pháp được đoạn trừ do kiến đạo? Các pháp nhiệm, và dị thực của các pháp được đoạn trừ do kiến đạo. Những pháp nào có nhân là các pháp vô ký? Các pháp hữu vi vô ký và các pháp bất thiện. Có trường hợp, khổ đế lấy hữu thân kiến làm nhân mà không phải là nhân của hữu thân kiến không?”... Cho đến “ngoại trừ các tính chất sinh trụ dị diệt của hữu thân kiến vị lai và của các pháp tương ưng với nó, tất cả khổ đế nhiệm ô còn lại”.

Vấn nạn: Nếu các pháp bất thiện có nhân là pháp vô ký, và không phải chỉ có các pháp bất thiện mà thôi, thì làm thế nào giải thích đoạn văn sau đây của Luận Thi Thiết: “Có trường hợp một pháp bất thiện chỉ

lấy một pháp bất thiện làm nhân không? Có. Đó là Tư tâm sở nhiễm ô đầu tiên sinh khởi, ở một Thánh giả thoát tất sự lừa dục”?

Giải thích: Các pháp vô ký được đoạn trừ do kiến đạo, làm nhân biến hành cho tư tâm sở bất thiện ấy. Luận Thi Thiết không đề cập đến điều này, là vì luận chỉ muốn nói đến các nhân đã không bị đoạn trừ.

Trên đây đã giải thích các tính chất của nhân biến hành, tiếp theo là phần nói về nhân thứ sáu, là nhân dị thực.

Tụng : (Âm Hán) :

Dị nhân thực bất thiện

Cập thiện duy hữu lậu.

Dịch nghĩa :

Nhân dị thực: Bất thiện

Và chỉ hữu lậu thiện.

(Nhân Dị thực chỉ là các pháp bất thiện và hữu lậu thiện).

Luận: Chỉ có pháp bất thiện và pháp hữu lậu thiện làm nhân dị thực vì thể tánh của chúng là chín (dị thực).

Các pháp vô ký không làm nhân dị thực vì chúng yếu ớt, cũng giống như hạt giống bị hư dù được ngâm nước cũng không nảy mầm!

Các pháp vô lậu không làm nhân dị thực vì chúng không bị thấm ướt do ái, cũng giống như hạt giống còn nguyên không được ngâm nước nên không nảy mầm.

Hơn nữa, các pháp vô lậu không bị hệ thuộc bất cứ giới nào cả thì làm sao chúng có thể chiêu cảm dị thực thuộc về một giới nào đó!

Các pháp không phải vô ký, cũng không phải vô lậu, đều có đủ hai tính chất cần thiết đối với dị thực là năng lực riêng và sự thấm ướt của ái, cũng giống như hạt giống còn nguyên và hạt giống được ngâm nước.

Vấn nạn: Ý nghĩa của nhân dị thực là gì? Nhân dị thực là “nhân của dị thực” hay là “loại nhân, có tính chất dị thực”? Trong hai cách hiểu trên đây, các ông sẽ chọn cách nào? Nếu thừa nhận cách thứ nhất thì làm sao giải thích câu sau đây của luận: “Con mắt sinh từ dị thực (dị thực sinh nhãn)”? Nếu thừa nhận cách thứ hai thì làm sao giải thích câu: “Dị thực của nghiệp”?

Giải thích: Chúng tôi, trước đây đã cho thấy, cả hai cách giải thích về từ “dị thực” đều đúng. Nếu xét về quả thì phải hiểu theo cách thứ nhất, tức nghĩa của nó là “kết quả”, là “quả báo”. Và câu “con mắt sinh từ dị thực”, phải được hiểu là “con mắt sinh từ nhân dị thực”.

Hỏi: Ý nghĩa của dị thực là gì?

Đáp: Nghĩa là khác nhau. Dị thực là loại quả, không giống với nhân của nó.

Hỏi: Điều này có nghĩa như thế nào?

Đáp: Ở Dục giới: 1. Một nhân dị thực bao gồm chỉ một uẩn và sinh ra chỉ một quả: đó là pháp đặc cùng với các tính chất sinh v.v... của nó; 2. Một nhân dị thực bao gồm hai uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là thân nghiệp và ngữ nghiệp cùng với các tính chất sinh v.v... của nó; 3. Một nhân dị thực bao gồm bốn uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là tâm tâm sở thiện, và bất thiện cùng với các tính chất sinh v.v... của chúng.

Ở Sắc giới: 1. Một nhân dị thực bao gồm chỉ một uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là pháp đặc, cùng với các tính chất sinh v.v... của nó, đó là định vô tướng cùng với các tính chất của nó; 2. Một nhân dị thực bao gồm hai uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là biểu nghiệp của tầng thiền thứ nhất cùng với các tính chất sinh v.v... của nó; 3. Một nhân dị thực bao gồm bốn uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là tâm thiện, không thuộc định (vì tâm định luôn luôn có sắc pháp của luật nghi và như vậy có đến năm uẩn) cùng với các tính chất sinh v.v... của chúng; 4. Một nhân dị thực bao gồm năm uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là tâm định cùng với các tính chất sinh v.v... của nó.

Ở Vô sắc giới: 1. Một nhân dị thực bao gồm một uẩn sinh ra chỉ một quả: đó là pháp đặc, định diệt tận cũng với các tính chất sinh v.v... của nó; 2. Một nhân dị thực bao gồm bốn uẩn sinh ra chỉ một quả: Đó là tâm và tâm sở thiện cùng với các tính chất sinh v.v... của chúng.

Có một loại nghiệp mà quả dị thực của nó được bao hàm trong chỉ một xứ là pháp xứ: Đó là nghiệp chiêu cảm quả dị thực mạng căn. Thật vậy, loại nghiệp chiêu cảm quả dị thực mạng căn nhất định phải có mạng căn và các tính chất sinh v.v... của nó, làm quả dị thực, và chúng tạo thành một phần của pháp xứ.

Loại nghiệp chiêu cảm dị thực là ý xứ, nhất định phải có hai xứ làm quả dị thực, đó là ý xứ và pháp xứ (pháp xứ bao gồm các thọ v.v... và các tính chất sinh v.v... đi kèm theo ý căn).

Loại nghiệp chiêu cảm dị thực là xúc xứ, nhất định phải có hai xứ làm quả dị thực, đó là xúc xứ và pháp xứ (pháp xứ bao gồm các tính chất sinh v.v... của xúc xứ).

Loại nghiệp chiêu cảm dị thực là thân xứ nhất định phải có ba xứ làm quả dị thực, đó là thân xứ, xúc xứ (tức bốn đại chủng trì giữ thân xứ), và pháp xứ (pháp xứ bao gồm các tính chất sinh v.v...).

Cũng như vậy, loại nghiệp chiêu cảm dị thực là sắc xứ, hoặc hương

xứ, hoặc vị xứ... cũng nhất định phải có ba xứ làm quả dị thực, đó là xúc xứ, pháp xứ giống như ở trên, cộng thêm sắc xứ, hoặc hương xứ, hoặc vị xứ tùy theo từng trường hợp.

Loại xứ chiêu cảm dị thực là nhãn xứ, hoặc nhĩ xứ, hoặc tị xứ, hoặc thiệt xứ, nhất định phải có bốn xứ làm quả dị thực, đó là bốn căn, thân xứ, xúc xứ, và pháp xứ.

Một nghiệp có thể chiêu cảm năm, sáu, bảy, tám, chín, mười, hoặc mười một xứ làm quả dị thực.

Nghiệp có hai loại: Nhiều quả và ít quả, cũng giống như trường hợp loại hạt giống của cây sen, cây lựu, cây vả, cây kê, cây lúa v.v...

Có trường hợp, một nghiệp thuộc một đời chiêu cảm quả dị thực trong ba đời, tuy nhiên không có trường hợp ngược lại vì quả không thể ít hơn nhân. Có trường hợp nghiệp chỉ thuộc về một sát-na nhưng quả dị thực có thể kéo dài trong nhiều sát-na, tuy nhiên không có trường hợp ngược lại vì lý do như trên.

Quả dị thực không cùng thời với nghiệp chiêu cảm, vì khi tạo nghiệp thì chưa thọ quả. Quả dị thực không chiêu cảm ngay sau khi tạo nghiệp, vì chính đấng vô gián duyên có tác dụng dẫn dắt sát-na kế tiếp của nghiệp, hơn nữa, nhân dị thực phải tùy thuộc vào sự phát triển của thân tương tục thì mới có thể cho quả.

Hỏi: Các pháp làm thành sáu nhân này, thuộc về đời nào?

Đáp: Chúng tôi đã nói qua về điều này nhưng chưa đưa vào tụng văn, vì thế, nay xin giải thích một lần nữa.

Tụng : (Âm Hán) :

Biến hành dĩ đồng loại

Nhi thế tam thế tam.

Dịch nghĩa :

Biến hành cùng đồng loại :

Hai đời. Ba đời ba.

(Nhân biến hành và nhân đồng loại thuộc hai đời. Ba nhân khác thì thuộc ba đời).

Luận: Một pháp quá khứ, một pháp hiện tại có thể làm nhân biến hành, có thể làm nhân đồng loại. Các pháp thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai có thể làm nhân tương ứng, nhân câu hữu và nhân dị thực. Tụng văn không nói đến nhân năng tác vì các pháp hữu vi thuộc ba đời, đều làm năng tác nhân, các pháp vô vi thì không thuộc về bất cứ đời nào (phi thế)!

Hỏi: Sáu nhân tương ứng với loại quả nào? Nhờ có những loại quả

nào mà chúng được gọi là nhân?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Quả hữu vi ly hệ
Vô vi vô nhân quả.*

Dịch nghĩa :

*Quả hữu vi, Ly hệ
Vô vi không nhân quả.*

(Quả các pháp hữu vi và lìa buộc. Vô vi không có nhân quả).

Luận: Bản luận viết: Các pháp nào làm quả? Các pháp hữu vi và trạch diệt.

Vấn nạn: Nếu pháp vô vi là quả thì nó phải có nhân vì cần phải đối chiếu với nhân mới có thể nói nó là quả. Hơn nữa nếu pháp vô vi là nhân thì nó phải có quả vì cần phải đối chiếu với quả mới có thể nói nó là nhân.

Hữu bộ: Chỉ có pháp hữu vi mới có nhân và quả.

Các pháp vô vi không có nhân và quả, vì người ta không thể gán ghép cho chúng sáu nhân và năm quả.

Hỏi: Tại sao không thừa nhận một phần của đạo, tức đạo vô gián, làm nhân năng tác cho quả ly hệ?

Đáp: Do nhân năng tác là loại nhân không chướng ngại sự sinh khởi, trong khi lìa buộc vốn là pháp vô vi lại không sinh khởi. Vì thế không thể cho nó có nhân năng tác.

Hỏi: Nếu vậy, làm thế nào lìa buộc lại là quả? Nó là quả của cái gì?

Đáp: Nó là quả của đạo (đạo quả) vì nó đạt được nhờ vào lực của đạo, nói cách khác, chính nhờ đạo mà hành giả đạt được lìa trói buộc.

Vấn nạn: Nếu vậy chính sự đạt được lìa buộc mới là quả của đạo chứ không phải sự lìa buộc vì đạo có tác dụng đối với sự đạt được lìa buộc chứ không phải đối với lìa buộc.

Giải thích: Không phải như vậy. Có sự khác nhau giữa tác dụng của đạo đối với sự đạt được và đối với sự lìa trói buộc. Đạo sinh ra đắc, đạo giúp đạt được sự lìa buộc. Như vậy, dù đạo không phải là nhân của lìa buộc (trạch diệt) nhưng vẫn có thể nói trạch diệt là quả của đạo.

Hỏi: Các pháp vô vi vốn không có quả tăng thượng thì làm thế nào có thể nói chúng là nhân năng tác?

Đáp: Pháp vô vi là nhân năng tác vì không làm chướng ngại pháp khác sinh ra, tuy nhiên nó không có quả vì nếu đã nằm ngoài thời gian thì không có quả và cũng không có khả năng cho quả.

Các luận sư Kinh bộ không thừa nhận pháp vô vi là nhân do không có kinh nào nói nhân là pháp vô vi, mà chỉ nói nhân là pháp hữu vi. Kinh nói: “Tất cả các nhân, tất cả các duyên có quả, là sự sinh khởi của màu sắc... của thức và đều là vô thường. Được sinh khởi vì các nhân và các duyên vô thường thì làm thế nào sắc... thức có thể là thường được?”

Hữu bộ: Nếu pháp vô vi, tức pháp thường hằng, không phải là nhân thì nó không thể làm “điều kiện của sở duyên” (sở duyên duyên) cho thức là chủ thể duyên.

Kinh bộ: Kinh chỉ nói: Các nhân và các duyên có khả năng sinh khởi đều vô thường, chứ kinh không nói, tất cả các điều kiện của thức (thức duyên) đều vô thường. Như vậy, pháp vô vi vẫn có thể làm sở duyên duyên cho thức vì sở duyên duyên thì không có khả năng sinh khởi.

Hữu bộ: Chính các nhân có khả năng sinh khởi đã được kinh nói mới là vô thường, vì thế kinh không phủ nhận pháp vô vi là nhân năng tác, tức là loại nhân “không làm chướng ngại”!

Kinh bộ: Kinh chỉ thừa nhận pháp vô vi làm sở duyên duyên chứ không nói pháp vô vi làm nhân năng tác, vì thế không nên lập làm nhân chỉ vì nó có tính chất “không làm chướng ngại”!

Hữu bộ: Tuy kinh không nói tất cả các pháp không làm chướng ngại đều là nhân, nhưng kinh cũng không nói ngược lại điều này. Hơn nữa, hiện có rất nhiều kinh đã bị thất lạc, làm sao có thể đoán chắc không có kinh nào nói pháp vô vi làm nhân năng tác?!

Kinh bộ: Nếu vậy, pháp nào được gọi là lìa trói buộc?

Hữu bộ: Bản luận nói lìa trói buộc là trạch diệt.

Kinh bộ: Khi chúng tôi hỏi trạch diệt là gì, các ông đã trả lời “là lìa trói buộc”, sau đó khi chúng tôi hỏi lìa buộc là gì, các ông lại trả lời “là trạch diệt”. Hai câu trả lời này xoay vần mà chẳng giải thích được thể tánh của pháp vô vi, vì thế các ông phải đưa ra một cách giải thích khác.

Hữu bộ: Thể tánh của pháp này thật hữu, không thể nói ra được, chỉ có tự thân Thánh giả chứng đắc. Vì thế chỉ có thể hiển thị những tính chất chung (tổng tướng) của nó, đó là một thật pháp, khác biệt với các pháp khác, có tánh thiện, thường hằng, có tên là trạch diệt và cũng còn gọi là lìa buộc.

Các luận sư Kinh bộ nói: Tất cả các pháp vô vi đều không thật hữu. Chúng không phải là các thật pháp riêng biệt như sắc, thọ v.v...

Hỏi: Nếu vậy, tại sao lại gọi là hư không, trạch diệt, phi trạch

diệt?

Đáp: Chỉ vì không có tính chất xúc chạm nên gọi là hư không, có nghĩa là không có một thân đối ngại. Trong bóng tối, con người vì không gặp phải chướng ngại nên nói là có hư không.

Khi tùy miên và hiện hữu sinh khởi trước đó bị diệt trừ và không còn có tùy miên và hiện hữu nào khác sinh khởi nhờ có năng lực của trí tuệ thì gọi là trạch diệt hay Niết-bàn.

Nếu không nhờ vào lực của trạch diệt và nếu thiếu duyên mà các pháp không sinh khởi thì gọi là phi trạch diệt, như trong trường hợp chết yểu khiến cho một đời sống bị gián đoạn, thì có phi trạch diệt của các pháp vì lẽ ra sẽ sinh khởi theo đời sống này nếu như đời sống này còn tiếp tục.

Có luận sư cho trạch diệt là sự không sinh khởi của các tùy miên ở vị lai nhờ có công năng của tuệ, còn phi trạch diệt là sự không sinh khởi của khổ, tức chỉ cho đời sống, ở vị lai không phải nhờ vào công năng của tuệ, mà vì không có các tùy miên.

(Nhận xét của Kinh bộ) Sự không sinh khởi (bất sinh) của khổ là do lực giản trạch (chọn lọc) vì thế sự không sinh khởi này thuộc về trạch diệt.

Có luận sư nói: Phi trạch diệt là sự không hiện hữu sau đó của các pháp đã sinh, vì bị diệt một cách tự nhiên.

Nếu chủ trương như vậy, phi trạch diệt không thể thường hằng, vì sẽ không có phi trạch diệt chừng nào mà pháp làm nhân (tức tùy miên) chưa diệt.

Vấn nạn: Chẳng lẽ trước đó trạch diệt không có lực giản trạch sao? Và nếu như vậy thì trạch diệt cũng không phải là thường vì cái trước đã không có thì cái sau cũng không có!

Giải thích: Các ông không thể nói: trạch diệt không phải là thường vì nó có lực giản trạch trước đó. Thật ra, trạch diệt không có lực giản trạch trước đó. Người ta không có quyền nói: trạch diệt là pháp có trước và sau đó mới có “sự không sinh khởi, của các pháp chưa sinh”. Sự không sinh khởi vốn luôn luôn tự tồn tại. Nếu không có lực giản trạch, thì các pháp sẽ sinh, nếu có lực giản trạch thì các pháp tuyệt đối sẽ không sinh. Các công năng của lực giản trạch đối với sự không sinh khởi của các pháp là: 1. Trước khi có lực giản trạch, đã không có chướng ngại nào đối với sự sinh khởi của các pháp; 2. Đến khi có lực giản trạch thì các pháp, mà sự sinh khởi của chúng, vốn không hề bị ngăn ngại trước đó, lại không thể sinh.

Hữu bộ phần nạn Kinh bộ: Nếu Niết-bàn chỉ là sự không sinh khởi (bất sinh) thì làm sao có thể giải thích câu kinh sau đây: “Sự thực hành, luyện tập, năm căn v.v..., sẽ vĩnh viễn đoạn trừ được khổ quá khứ, vị lai và hiện tại”? Thật ra, sự đoạn trừ này không gì khác hơn chính là Niết-bàn (bất sinh), và chỉ có một pháp vị lai mới có thể có sự bất sinh, chứ không phải pháp quá khứ hay hiện tại. Há không là trái ngược ý kinh ?

Kinh bộ: Kinh trên không trái với định nghĩa của chúng tôi về Niết-bàn, vì khi nói: “Đoạn trừ khổ quá khứ, hiện tại” là hàm ý đoạn trừ các phiền não đeo bám ở quá khứ và hiện tại. Cách hiểu của chúng tôi vẫn có thể được chứng thực qua một bản kinh khác: “Hãy đoạn trừ tham dục đối với sắc, thọ..., thức, khi tham dục được đoạn trừ thì sắc..., thức cũng có thể được đoạn trừ và thấu hiểu (biến trí)”. Đối với câu nói “đoạn trừ khổ quá khứ và hiện tại” của kinh khi dạy về năm căn v.v..., chúng tôi cũng đã hiểu theo cách trên.

Nếu có người trích dẫn một câu kinh khác nói về năm căn v.v... như “Sự tu tập các căn sẽ đoạn trừ các phiền não quá khứ, vị lai, hiện tại”, thì cách giải thích cũng vẫn giống như vậy.

Hoặc khi nói “phiền não quá khứ” là có ý chỉ cho phiền não của đời quá khứ, “phiền não hiện tại” là chỉ cho phiền não của đời sống hiện tại, chứ không phải chỉ cho phiền não thuộc về một sát-na ở quá khứ hoặc hiện tại. Cũng giống như trường hợp của mười tám ái hành: Các ái hành thuộc đời sống quá khứ thì gọi là ái hành quá khứ, các ái hành thuộc đời sống hiện tại, thì gọi là ái hành hiện tại, các ái hành thuộc đời sống vị lai thì gọi là ái hành vị lai.

Hai loại phiền não quá khứ và hiện tại tạo ra trong thân tương tục ở hiện tại các chủng tử được gọi là chủng tử, dẫn sinh phiền não vị lai, nghĩa là: khi các chủng tử này được đoạn trừ thì phiền não quá khứ và hiện tại cũng được đoạn trừ, cũng giống như khi quả dị thực tận nói là nghiệp tận.

Đối với khổ và phiền não ở vị lai, thì chúng tuyệt đối không sinh khởi vì không có chủng tử cho nên mới gọi là đoạn.

Nếu không phải như vậy thì sự đoạn trừ khổ quá khứ hoặc hiện tại còn có ý nghĩa gì nữa? Nếu một pháp đã diệt hoặc đang diệt thì không cần phải nhọc sức đoạn trừ.

Hữu bộ: Nếu không có pháp vô vi, tức không có “thể” hiện hữu tại sao kinh nói: “Liã nhiễm là pháp tối thượng trong số tất cả các pháp hữu vi và vô vi”? Làm thế nào một pháp, nếu không hiện hữu, lại có thể là pháp tối thượng trong số các pháp không hiện hữu?

Kinh bộ: Chúng tôi không nói các pháp vô vi không hiện hữu, mà là chỉ hiện hữu theo cách chúng tôi nói. Cũng giống như trường hợp, trước khi âm thanh được phát ra, người ta thường nói: “Có sự không hiện hữu trước đó (hữu tiên phi hữu) của thanh”, sau khi âm thanh đã diệt, người ta lại nói: “Có sự không hiện hữu sau đó (hữu hậu phi hữu) của thanh”, và nói như vậy mà không hề có ý khẳng định là sự không hiện hữu này có hiện hữu! Trường hợp của các pháp vô vi cũng như vậy.

Mặc dù không hiện hữu nhưng một pháp vô vi vẫn đáng được ca ngợi vì đó là sự lìa nhiễm, tức là sự rốt ráo không sinh khởi của tất cả các điều xấu. Pháp không hiện hữu này, là pháp thù thắng nhất trong số các pháp không hiện hữu, và khi xưng tán pháp này là tối thượng, thì kinh muốn làm cho những người tin theo cảm thấy được vui vẻ.

Hữu bộ: Nếu trạch diệt hoặc Niết-bàn không hiện hữu thì làm thế nào nó có thể trở thành một trong bốn Thánh đế? Làm thế nào nó có thể làm Thánh đế thứ ba?

Giải thích: Thánh đế có nghĩa là gì? Chắc chắn Thánh đế có nghĩa là “không sai lầm” (vô đảo). Thánh giả nhìn thấy các pháp có hiện hữu và các pháp không hiện hữu không hề sai lầm. Đối với các pháp khổ, Thánh giả chỉ thấy khổ, đối với sự không hiện hữu của khổ, Thánh giả chỉ thấy sự không hiện hữu của khổ. Như vậy, có gì mâu thuẫn khi sự không hiện hữu của khổ, tức trạch diệt, là một Thánh đế?

Và sự không hiện hữu này là Thánh đế thứ ba vì Thánh giả thấy nó và tuyên bố về nó ngay sau Thánh đế thứ hai.

Hữu bộ: Nếu vô vi là các pháp không hiện hữu, thì khi duyên hư không và hai diệt pháp (Niết-bàn), thức sẽ có đối tượng duyên nơi cảnh là pháp không hiện hữu (duyên vô cảnh).

Giải thích: Nếu nói như vậy cũng không có gì sai. Chúng tôi sẽ giải thích vấn đề này khi bàn về quá khứ và vị lai.

Hữu bộ: Có gì sai nếu cho vô vi là pháp thật hữu?

Luận chủ: Có gì lợi nếu cho là như vậy?

Hữu bộ: Điều lợi này, đã được luận thuyết của Tỳ-bà-sa ủng hộ.

Luận chủ: Nếu thấy có thể ủng hộ được, thì chư thiên đã đứng ra gánh vác việc này rồi! Thế nhưng, việc cho pháp vô vi có thật thể chỉ là sự nhìn nhận một sự vật không hiện hữu như là thật hữu. Vì sao? Thể của pháp vô vi không nhận biết được, như trong các trường hợp của sắc, thọ v.v... và dụng của nó cũng không nhận biết được như trong trường hợp của các căn thân.

Hơn nữa, nếu sự hủy diệt này (diệt pháp,) có thật thể riêng thì làm thế nào có thể lập thành cách hệ thuộc như: Sự hủy diệt của khổ, sự hủy diệt của phiền não? Theo chúng tôi, thật thích hợp khi nói: “Sự hủy diệt của sự vật này chỉ là sự không hiện hữu của sự vật này”. “Sự hủy diệt của khổ” có nghĩa là “khổ sẽ không còn hiện hữu nữa”! Tuy nhiên, giữa sự vật này, tức phiền não, và sự hủy diệt thì được xem như là một thật thể, chúng tôi không thể quan niệm có thể có bất kỳ quan hệ nào của nhân đối với quả, của quả đối với nhân, của toàn thể đối với thành phần v.v... để có thể chứng minh đây là cách hệ thuộc.

Hữu bộ: Chúng tôi khẳng định sự hủy diệt là một thật pháp khi mà người ta vẫn có thể thấy rõ sự hủy diệt này có quan hệ với một sự vật như thế (như sự diệt tham dục v.v...), vì người ta có thể đạt được sự hủy diệt vào thời điểm đoạn trừ sự đạt được một sự vật như thế.

Luận chủ: Cái gì quyết định có sự đạt được sự hủy diệt này?

Hữu bộ: Kinh nói: “Bí-sô đạt được Niết-bàn ngay trong đời này (hiện pháp Niết-bàn)”. Nếu Niết-bàn không thật hữu thì làm sao có thể đạt được?

Kinh bộ: Nhờ đạt được lực tương phản hoặc đối trị, tức Thánh đạo, mà Bí-sô có được tính cách trái chống với phiền não, trái chống với thân là chỗ dựa của kiếp sau, vì thế kinh nói là Bí-sô đạt được Niết-bàn.

Hơn nữa, kinh cũng đã cho thấy, Niết-bàn hoàn toàn không hiện hữu khi nói: “Sự đoạn trừ toàn bộ, sự làm cho thanh tịnh, sự kiệt tận, sự lìa bỏ, sự hủy diệt, sự lắng dịu, sự qua đi vĩnh viễn của khổ, sự không kế tục, không thủ đắc, không sinh khởi của một khổ khác, đó mới thật là tịch tĩnh, thật là mỹ diệu khi xả bỏ mọi nơi nương tựa (chư y), làm kiệt tận mọi thứ tham ái, lìa nhiễm, diệt, đó là Niết-bàn”.

Hữu bộ: Khi nói Niết-bàn là sự không sinh khởi của một khổ khác, kinh chỉ muốn nói là không có sự sinh khởi của khổ ở Niết-bàn.

Kinh bộ: Chúng tôi thấy, cách dùng trường sở cách (đệ thất chuyển thanh) “ở Niết-bàn” không có công dụng gì trong việc chứng minh Niết-bàn là thật hữu. Các ông muốn ám chỉ điều gì khi dùng trường sở cách “ở đó”? Nếu điều này hàm nghĩa “Niết-bàn đã hiện hữu nhưng ở đó không có sự sinh khởi của khổ” thì khổ sẽ không bao giờ sinh vì Niết-bàn vốn thường hằng. Nếu hàm nghĩa “Niết-bàn đã đạt được” thì các ông phải thừa nhận, khổ vị lai sẽ không sinh khởi khi mà Thánh đạo - tức phương tiện mà các ông cho là có thể nương vào đó để đạt được Niết-bàn - hiện hữu hoặc đạt được!

Vì thế tị dụ được nói đến trong kinh là cách giải thích rõ nhất:

“Giống như Niết-bàn của ngọn lửa, sự giải thoát của tâm cũng như vậy”. Nghĩa là giống như sự lụn tàn của ngọn lửa, chỉ là sự “qua đi” của ngọn lửa, mà không phải là sự qua đi của một thật thể nào khác, sự giải thoát của tâm Đức Thế Tôn cũng vậy.

Kinh bộ còn dẫn chứng một đoạn vấn đáp của A-tỳ-đạt-ma: “Pháp nào là pháp vô sự ? Pháp vô vi”. Ở đây từ “vô sự” có nghĩa là không thật, tức không có thể tánh.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận giải thích này. Từ “sự” có tất cả năm nghĩa khác nhau: 1. Tự tánh, tị dụ như: “Khi đạt được sự này tức cũng thành tựu sự này”; 2. Đối tượng duyên, tị dụ như: “Tất cả các pháp được nhận biết vì các loại trí khác nhau, mỗi một loại đều nhận biết sự riêng của nó”; 3. Trói buộc, tị dụ như: “Nếu bị trói buộc với sự này vì ái thì có bị trói buộc cũng với sự này vì sân hận không?”; 4; Đối tượng nhân, tị dụ như: “Pháp nào là pháp hữu sự ? Pháp hữu vi”; 5. Sự chiếm hữu (sở nhiếp), tị dụ như: “Việc đồng áng, việc nhà, việc cửa hàng, sự giàu có: đoạn trừ sự chiếm hữu tức giải thoát”. Theo Tỳ-bà-sa, trong đoạn vấn đáp ở trên, từ “sự” có nghĩa là nhân, vì thế khi nói “vô sự” là hàm ý không có nhân. Các pháp vô vi mặc dù thật hữu, thường hằng, không có tác dụng, nhưng không có nhân sinh ra chúng và cũng không có quả do chúng sinh ra.

Đến đây đã kết thúc phần tổng luận ở trên.

Hỏi: Những loại quả nào đạt được từ những loại nhân nào?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Hậu nhân quả dị thực
Tiền nhân tăng thượng quả
Đồng loại biến đẳng lưu
Câu tương ứng sĩ dụng.*

Dịch nghĩa:

*Dị thực: Nhân sau cùng
Tăng thượng: nhân đầu tiên
Đẳng lưu: biến đồng loại
Sĩ dụng: câu, tương ứng.*

(Dị thực là quả của nhân cuối cùng. Tăng thượng là quả của nhân đầu tiên. Quả Đẳng lưu của đồng loại và biến hành. Quả Sĩ dụng của câu hữu và tương ứng).

Luận: Nhân cuối cùng (hậu nhân) là nhân dị thực vì được nói đến sau cùng trong sáu loại. Quả đầu tiên, tức quả dị thực, là quả của nhân này.

Nhân đầu tiên (tiên nhân) là nhân năng tác. Quả cuối cùng đạt được nhờ nhân này. Quả này có tên là tăng thượng, có nghĩa là sinh từ sự tăng thượng hoặc thuộc về sự tăng thượng vì nó là quả của sự tăng thượng. Nhân năng tác được xem như là loại nhân có tính chất tăng thượng.

Hỏi: Tính chất không làm chướng ngại đã đủ để lập thành nhân năng tác, tại sao còn cho nó có tính chất tăng thượng?

Đáp: Nhân năng tác có thể là “loại nhân không có tác động” - do đó đã được xem là tăng thượng vì không gây chướng ngại - hoặc có thể là “loại nhân có tác động” - do đó đã được xem là tăng thượng vì nó có lực tự tại, sinh khởi và thù thắng. Tỉ dụ như mười xứ (tức sắc và nhãn căn, thanh và nhĩ căn v.v...) đều có ý nghĩa tăng thượng đối với năm thức thân, công nghiệp của hữu tình có ý nghĩa tăng thượng đối với thế giới hội tập (khí thế giới). Nhĩ căn có tác dụng tăng thượng gián tiếp đối với nhãn thức vì sau khi nghe thì có ý muốn nhìn v.v...

Quả đẳng lưu sinh khởi từ nhân đồng loại và nhân biến hành vì quả của hai nhân này đều tương tự với nhân của chúng.

Quả của nhân câu hữu và nhân tương nhân có tên là sĩ, vì nó là quả của những hoạt động thuộc về con người (sĩ dụng). Những hoạt động thuộc về con người không khác với bản thân con người, vì hành động không khác với người hành động. Do đó loại quả này mới có tên là quả thuộc về con người!

Hỏi: Sĩ dụng là gì?

Đáp: Tác dụng của một pháp được gọi là sĩ dụng vì tác dụng này tương tự với hoạt động của một con người. Cũng giống như thế gian gọi tên một loại cỏ là “nha túc” vì nó có hình dạng giống như chân của con quạ đen, hoặc gọi một viên tướng là “túy tượng” vì ông ta hung hãn như một con voi say!

Hỏi: Có phải chỉ có nhân tương ứng và nhân câu hữu cho quả sĩ dụng ?

Đáp: Có thuyết nói trừ dị thực ra, các nhân khác cũng có quả sĩ dụng. Thật vậy, loại quả này vốn sinh khởi cùng thời với nhân, hoặc ngay liền sau nhân trong khi quả của nhân dị thực thì khác. Có luận sư thì cho nhân dị thực cũng có quả sĩ dụng ở xa, như trường hợp quả thu hoạch được của nông phu.

(Như vậy một pháp làm: 1. Quả Đẳng lưu là vì sinh khởi tương tự với nhân; 2. Làm quả sĩ dụng là vì sinh khởi nhờ lực của nhân; 3. Làm quả tăng thượng là vì sinh khởi mà không bị nhân làm chướng ngại).

Hỏi: Các tính chất của các loại quả khác nhau là gì?

Tụng đáp:

*Dị thực vô ký pháp
Hữu tình hữu ký sinh
Đẳng lưu tợ tợ nhân
Ly hệ do tuệ tận
Nhược nhân bỉ lực sinh
Thị quả danh sĩ dụng
Trừ tiền hữu vi pháp
Hữu vi tăng thượng quả.*

Dịch nghĩa:

*Dị thực: pháp vô ký
Hữu tình, hữu ký sinh
Đẳng lưu tựa như nhân
Ly hệ đều do tuệ
Nếu do sức kia sinh
Quả đó là sĩ dụng
Trừ các pháp ở trước
Hữu vi: quả tăng thượng.*

(Dị thực: Pháp vô ký.

Là thuộc về hữu tình, sinh từ nghiệp hữu ký. Đẳng lưu tựa như nhân. Là buộc tận nhờ tuệ. Nếu do sức người sinh, quả gọi là sĩ dụng. Tất cả pháp hữu vi, đều là quả tăng thượng trừ các pháp ở trước).

Luận: Dị thực là pháp vô phú vô ký.

Trong số các pháp vô phú vô ký, có pháp thuộc về hữu tình, có pháp không thuộc về hữu tình. Vì thế, Luận chủ chỉ nói vắn tắt là “thuộc hữu tình”, có nghĩa là sinh khởi trong thân tương tục của hữu tình.

Thuộc về hữu tình là các pháp trưởng dưỡng, tức các pháp tăng trưởng nhờ đồ ăn, đồ uống v.v..., và các pháp đẳng lưu, tức các pháp sinh từ loại nhân tương tự với chúng. Vì thế Luận chủ chỉ nói vắn tắt là “sinh khởi về sau từ nghiệp hữu ký”. Nghiệp hữu ký cũng có tên là dị thực, vì nó chiêu cảm quả dị thực, tức là loại nghiệp bất thiện và nghiệp hữu lậu thiện. Từ loại nghiệp này mãi về sau mới sinh khởi quả dị thực, chứ không phải cùng thời hoặc ngay liền trước!

Hỏi: Tại sao không gọi là dị thực, đối với các pháp không thuộc hữu tình như núi, sông v.v...? Không phải chúng cũng sinh từ nghiệp thiện hoặc ác sao?

Đáp: Các pháp không thuộc hữu tình có tính chất cộng hữu vì đều

có thể được thọ dụng vì tất cả mọi người, trong khi quả dị thực lại có tính chất riêng biệt: Không bao giờ có thể thọ quả dị thực của nghiệp do người khác tạo ra. Ngoài quả dị thực ra, một nghiệp còn có thể chiêu cảm quả tăng thượng, đây là loại quả mà mọi người có thể cộng hưởng, vì nó do cộng nghiệp chiêu cảm.

Pháp tương tự với nhân là quả đẳng lưu. Loại quả này do hai nhân đồng loại và biến hành chiêu cảm.

Hỏi: Nếu quả của nhân biến hành là một quả đẳng lưu, tức tương tự với nhân của nó, thì tại sao không gọi nhân biến hành cũng là đẳng lưu nhân đồng loại?

Đáp: Sở dĩ quả của biến hành nhân luôn luôn tương tự với nhân là nhờ: 1. Quả ở cùng địa với nhân, tức cả hai cùng thuộc về Dục giới v.v...; 2. Cùng có tính chất nhiễm ô, tuy nhiên quả lại khác chủng loại với nhân. Nói đến “chủng loại” có nghĩa là cùng được đoạn trừ theo một cách nào đó, chẳng hạn như đều được đoạn trừ do kiến khổ đế v.v... Khi nào giữa nhân và quả, có sự tương tự về chủng loại nói trên thì nhân biến hành mới có thể đồng thời làm nhân đồng loại. Vậy thì nhân đồng loại cũng là nhân biến hành sao?

Có thể phân tích qua bốn trường hợp:

1. Nhân đồng loại không làm nhân biến hành, như trường hợp của các phiền não phi biến hành (như tham v.v...) đối với các phiền não thuộc tự bộ,

2. Nhân biến hành không làm nhân đồng loại, như trường hợp của các phiền não biến hành đối với một phiền não thuộc một bộ khác,

3. Nhân biến hành làm nhân đồng loại, như trường hợp của các phiền não biến hành đối với một phiền não thuộc tự bộ,

4. Tất cả các pháp khác không phải là nhân đồng loại cũng không phải là nhân biến hành.

Lìa buộc hay lìa buộc quả đều là sự diệt tận đạt được do tuệ, vì thế lìa buộc quả chính là trạch diệt.

Quả Sĩ dụng là quả của một pháp khi nó sinh khởi nhờ vào lực của pháp này. Nó có quan hệ với một pháp hữu vi. Tị dụ như định của tầng thiền thứ nhất là quả sĩ dụng của tâm gia hạnh thuộc Dục giới, định của tầng thiền thứ hai là quả sĩ dụng của tâm thuộc tầng thiền thứ nhất.

Một pháp vô lậu có thể là quả sĩ dụng của một pháp hữu lậu các pháp thế gian có quả là khổ pháp trí nhãn.

Tâm biến hóa là quả sĩ dụng của tâm, thuộc về một tầng thiền nào đó.

Trạch diệt hay Niết-bàn được xem như là quả sĩ dụng, tuy nhiên định nghĩa về quả sĩ dụng ở trên không áp dụng cho các loại diệt pháp thường hằng và không sinh khởi. Vì thế có thể nói: Quả sĩ dụng của một pháp là loại quả đạt được nhờ vào uy lực của chính pháp này.

Toàn bộ pháp hữu vi là quả tăng thượng của các pháp hữu vi, ngoại trừ các pháp ở sau nó.

Hỏi: Sự khác nhau giữa quả sĩ dụng và quả tăng thượng là gì?

Đáp: Quả sĩ dụng liên quan đến người tạo tác, quả tăng thượng liên quan đến người tạo tác và những gì không phải là người tạo tác. Tỉ dụ như một tác phẩm được hoàn tất là quả sĩ dụng đối với nghệ nhân đã tạo ra tác phẩm này nhưng đối với những người khác thì nó là quả tăng thượng.

Hỏi: Trong sáu nhân ở trên, khi thủ quả và cho quả thì mỗi một nhân ở vào những tình trạng nào? Ở vào vị lai, hiện tại hay quá khứ?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ngũ thủ quả duy hiện
Nhị dữ quả diệt nhiên
Quá hiện dữ nhị nhân
Nhất dữ duy quá khứ.*

Dịch nghĩa:

*Năm lấy quả hiện tại
Hai cho quả cũng vậy
Quá, hiện cho hai nhân
Một chỉ cho quá khứ.*

(Năm loại thủ quả ở hiện tại. Hai loại cho quả ở hiện tại. Hai loại cho quả ở hiện tại và quá khứ. Một loại cho quả ở quá khứ).

Luận: Thủ quả và cho quả có nghĩa là gì?

Một pháp thủ quả khi nó trở thành hạt giống của quả này.

Một pháp cho quả vào thời điểm mà nó có thể tạo ra cho quả một lực sinh khởi, có nghĩa là vào thời điểm mà quả vị lai hưởng đến sự sinh khởi, sẵn sàng để sinh khởi, pháp này tạo cho quả vị lai một năng lực có thể khiến cho quả nhập vào tình trạng hiện tại.

Có năm loại nhân thủ quả, chỉ khi chúng còn ở hiện tại, vì nếu ở quá khứ thì chúng đã thủ quả và nếu ở vị lai thì không có tác dụng.

Đối với nhân năng tác cũng thế, nhưng tụng văn không nói đến, vì nhân năng tác không nhất thiết phải có quả.

Nhân câu hữu và nhân tương ưng cho quả chỉ khi chúng ở hiện tại, vì cả hai loại này đều thủ quả và cho quả trong cùng một thời điểm.

Nhân đồng loại và nhân biến hành cho quả khi chúng ở hiện tại hoặc quá khứ.

Hỏi: Làm sao chúng có thể cho quả đặng lưu, khi chúng đang còn ở hiện tại? Chúng ta biết hai loại nhân này luôn luôn có trước quả.

Đáp: Nói cho quả khi nhân còn ở hiện tại là vì loại nhân này cho quả ngay tức khắc. Khi quả sinh, thì chúng đã ở vào quá khứ, vì đã cho quả và không thể cho cùng một quả trong hai lần.

Có khi, một nhân đồng loại thiện, chỉ thủ quả mà không cho quả. Có bốn trường hợp xảy ra: Chỉ thủ quả, chỉ cho quả, vừa thủ vừa cho quả, không thủ quả cũng không cho quả.

1. Đắc các thiện căn - bị xả bỏ vào sát-na cuối cùng do người đoạn thiện căn, đó là trường hợp chỉ thủ quả mà không cho quả.

2. Đắc các thiện căn - được vào sát-na đầu tiên do người đã có lại thiện căn, đó là trường hợp chỉ cho quả mà không thủ quả.

Ở đây, cần nói rõ: Các pháp đắc bị xả bỏ ở sát-na cuối cùng do người đoạn thiện căn, chỉ cho quả chứ không thủ quả vào sát-na, mà người này có lại thiện căn.

3. Đắc của người không đoạn thiện căn - ngoại trừ hai trường hợp trên: tức đã đoạn thiện căn và có lại thiện căn, đó là trường hợp vừa thủ quả vừa cho quả.

4. Trong các trường hợp khác, đắc không thủ cũng không cho quả. Tỉ dụ như sự đắc thiện căn của những người đã đoạn thiện căn: Sự đắc thiện căn thuộc về thượng địa mà một người đã bị thoái thất từ thượng địa này, tức các pháp đắc này vốn đã thủ quả của chúng nên không thể thủ quả một lần nữa và chúng cũng không cho quả vì người này không còn đủ khả năng để đắc các thiện căn này.

Về nhân đồng loại bất thiện, Tỳ-bà-sa cũng phân tích qua bốn trường hợp như trên:

1. Đắc các pháp bất thiện - được xả bỏ vào sát-na sau cùng, đó là trường hợp của người có sự lìa bỏ tham dục.

2. Đắc - được vào sát-na đầu tiên là trường hợp của người bị thoái thất sự lìa bỏ.

3. Đắc của người không lìa bỏ, ngoại trừ hai trường hợp ở trên.

4. Đắc trong tất cả các trường hợp khác: Tỉ dụ như đắc của người đã lìa bỏ và không bị thoái thất.

Về nhân đồng loại hữu phú vô ký cũng có bốn trường hợp như trên:

1. Sự được sau cùng các pháp hữu phú vô ký được xả bỏ vì Thánh

giả đắc quả A-la-hán.

2. Sự được đầu tiên do một A-la-hán bị thoái thất.

Nói rõ hơn thì đó là sự đạt được đầu tiên ở một vị A-la-hán đã thoái thất.

3. Đắc của người chưa lìa bỏ, hai trường hợp trên đây không thuộc trường hợp này.

4. Đắc trong các trường hợp khác, tức các pháp đắc của A-la-hán.

Về nhân đồng loại vô phú vô ký, thì lúc cho quả cũng chính là lúc thủ quả (vì vô phú vô ký tồn tại cho đến Niết-bàn), tuy nhiên nó có thể thủ quả mà không cho quả vì các uẩn cuối cùng của một A-la-hán không có quả đẳng lưu.

Trên đây đã giải thích xong trường hợp của các pháp không phải là pháp chủ thể duyên. Nếu phân tích tâm và tâm sở trong chuỗi sát-na liên tục của chúng cũng có thể lập thành bốn trường hợp như đối với nhân đồng loại thiện:

1. Thủ quả mà không cho quả. Tị dụ khi một tâm thiện được theo liền sau nó do một tâm nhiễm hoặc vô phú vô ký thì tâm thiện này, vốn là một nhân đồng loại, có thể thủ, tức phát khởi, một quả đẳng lưu là một tâm thiện ở vị lai - tâm thiện ở vị lai này có thể hiện khởi hoặc không hiện khởi. Tâm thiện trước đó không cho quả đẳng lưu, còn loại tâm theo sau nó vốn nhiễm ô hoặc vô phú vô ký cho nên không phải là quả đẳng lưu của một tâm thiện.

2. Cho quả mà không thủ quả. Tị dụ khi một tâm thiện được theo liền sau nó do một tâm nhiễm hoặc vô phú vô ký, thì một tâm thiện trước đó cho ra một quả đẳng lưu là tâm thiện mà chúng ta đang nói đến, tâm thiện trước đó không thủ quả do trong quá khứ nó đã thủ quả.

3. Thủ quả và cho quả. Tị dụ như hai tâm thiện kế tiếp nhau, thì tâm thiện thứ nhất vừa thủ vừa cho quả đẳng lưu là tâm thiện thứ hai.

4. Không thủ cũng không cho quả. Tị dụ khi các tâm nhiễm hoặc vô phú vô ký nối tiếp nhau, thì tâm thiện trước đó vốn làm nhân đồng loại trong quá khứ đã thủ quả và sẽ cho quả chậm hơn vì thế ở hiện tại nó không thủ quả mà cũng không cho quả.

Có thể dựa vào các cách trên đây để lập thành bốn trường hợp của nhân đồng loại bất thiện.

Nhân dị thực cho quả khi chúng ở quá khứ vì loại quả này không sinh khởi cùng thời hoặc ngay liền sau nhân.

Có luận sư (Tây phương) cho còn có bốn loại quả khác với năm

loại đã nói ở trên:

1. Quả an lập, tị dụ như thủy luân là quả của phong luân, và cứ thế cho đến trường hợp cỏ là quả của đại địa,

2. Quả gia hạnh, như vô sinh trí v.v... là quả của bất tịnh v.v...

3. Quả hòa hợp, như nhãn thức là quả của nhãn căn, của sắc, của ánh sáng v.v...

4. Quả tu tập, như tâm biến hóa là quả của tĩnh lự.

Hữu bộ: Quả thứ nhất trong bốn loại quả trên, thuộc về quả tăng thượng và ba quả còn lại thuộc về quả sĩ dụng.

Trên đây, đã giải thích xong về nhân quả, tiếp theo là phần nói về có bao nhiêu nhân sinh ra các quả khác nhau.

Các pháp có thể tạm chia thành bốn loại: 1. Pháp nhiễm ô, bao gồm các phiền não, các pháp tương ứng với phiền não và các pháp xuất phát từ phiền não; 2. Pháp dị thực hoặc sinh từ nhân dị thực; 3. Pháp vô lậu đầu tiên, bao gồm khổ pháp trí nhãn và các pháp cùng khởi với nhãn này; 4. Các pháp khác, đó là các pháp vô ký, trừ các pháp dị thực, và các pháp thiện, trừ các pháp vô lậu đầu tiên.

Tụng nói: (Âm Hán):

*Nhiễm ô dị thực sinh
Dư sơ Thánh như thứ
Trừ dị thực biến nhị
Cập đồng loại dư sinh
Thử vị tâm tâm sở
Dư cập trừ tương ứng.*

Dịch nghĩa:

*Nhiễm ô, dị thực sinh
Thánh pháp theo thứ tự
Trừ dị thực, biến hành
Và đồng loại, khác sinh.
Đây là tâm, tâm sở,
Ngoài ra, trừ tương ứng.*

(Nhiễm ô, dị thực sinh, các pháp khác, Thánh pháp đầu tiên - theo thứ tự trừ nhân dị thực, nhân biến hành, nhân đồng loại. Ngoài ra đều sinh từ các nhân còn lại. Trên đây là trường hợp của tâm tâm sở. Các pháp khác trừ thêm nhân tương ứng).

Luận: Tâm và tâm sở pháp, nếu thuộc nhiễm ô, thì sinh từ năm nhân, trừ nhân dị thực. Nếu thuộc dị thực sinh, thì sinh từ năm nhân, tức trừ nhân biến hành, nếu khác với hai loại trên và loại thứ tư thì sinh từ

bốn nhân, trừ nhân dị thực và nhân biến hành. Nếu thuộc vô lậu trong lần đầu tiên, thì sinh từ ba nhân, trừ hai nhân nói trên và nhân đồng loại.

Các pháp không phải tâm hoặc tâm sở, tức các sắc pháp và các hành pháp không tương ưng với tâm, nếu thuộc về loại nào trong bốn loại, thì sinh từ các nhân thuộc về loại đó, ngoại trừ nhân tương ưng: Nếu thuộc nhiễm ô và dị thực sinh thì sinh từ bốn nhân, nếu khác với hai loại trên và loại thứ tư thì sinh từ ba nhân, nếu thuộc vô lậu trong lần đầu tiên thì sinh từ hai nhân.

Không có trường hợp pháp sinh chỉ từ một nhân, vì luôn luôn có nhân năng tác và nhân câu hữu.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 7

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (PHẦN 5)

Đã giải thích xong các nhân, vậy duyên là gì?

Tụng nêu: (Âm Hán):

*Thuyết hữu tứ chủng duyên
Nhân duyên ngũ nhân tánh
Đẳng vô gián phi hậu
Tâm tâm sở dĩ sinh
Sở duyên nhất thiết pháp
Tăng thượng tức năng tác.*

Dịch nghĩa:

*Nói có bốn loại duyên:
Nhân duyên tính năm nhân,
Đẳng vô gián chẳng sau
Tâm, tâm sở dĩ sinh
Sở duyên tất cả pháp,
Tăng thượng tức năng tác.*

(Có bốn loại duyên được nói đến. Nhân duyên chính là tánh năm nhân. Đẳng vô gián là các tâm tâm sở dĩ sinh ngoại trừ các tâm tâm sở cuối cùng. Sở duyên là tất cả các pháp. Tăng thượng duyên là nhân năng tác).

Luận: Duyên được nơi nào nói đến? Kinh nói: “Có bốn tánh duyên là tánh nhân duyên, tánh đẳng vô gián duyên, tánh sở duyên duyên, tánh tăng thượng duyên”.

Ở đây khi nói “tánh duyên” là để chỉ cho các loại duyên.

Trong sáu nhân, nếu loại trừ nhân năng tác, thì năm nhân còn lại lập thành tánh nhân duyên.

Nếu loại trừ tâm và các tâm sở cuối cùng của A-la-hán vào lúc

nhập Niết-bàn thì tất cả các tâm tâm sở đã sinh, đều là đẳng vô gián duyên.

Chỉ có tâm tâm sở làm đẳng vô gián duyên. Chúng là đẳng vô gián duyên của các pháp nào?

1. Loại duyên này có tên là đẳng vô gián, vì chúng sinh khởi các pháp bằng nhau (đẳng) và ngay tức khắc (vô gián).

Đối với các pháp khác như sắc v.v... đều không có sự bằng nhau giữa nhân và quả. Thật vậy, tiếp theo sau một sắc thuộc cõi Dục, có thể cùng thời sinh khởi hai vô biểu sắc, một thuộc cõi Dục và một thuộc cõi Sắc, hoặc hai vô biểu sắc là một thuộc cõi Dục và một thuộc vô lậu. Trong khi tiếp theo sau một tâm thuộc Dục giới không bao giờ cùng thời sinh khởi một tâm thuộc cõi Dục và một tâm thuộc cõi Sắc. Sự sinh khởi của các sắc vốn tạp loạn, trong lúc đẳng vô gián duyên không bao giờ sinh quả tạp loạn vì thế các sắc pháp không thể làm đẳng vô gián duyên.

Tôn giả Thế Hữu nói: Trong một thân, nếu sự tương tục của sắc trường dưỡng không bị đứt đoạn, thì có thể sinh khởi một sắc trường dưỡng thứ hai vì thế không thể lập sắc làm đẳng vô gián duyên.

Đại đức nói: Sắc pháp có thể trực tiếp sinh ra ít pháp hoặc nhiều pháp vì thế nó không phải là đẳng vô gián duyên. Có khi từ nhiều pháp lại sinh ra ít pháp, như trong trường hợp một đồng rơm bị đốt thành tro, có khi từ ít pháp lại sinh ra nhiều pháp, như trong trường hợp một hạt giống rất nhỏ lại sinh ra rễ, thân, cành và lá của một cây vả v.v...

Vấn nạn: Khi các tâm nối tiếp nhau, có phải chúng luôn luôn có số lượng các loại tâm sở tương ứng bằng nhau không? Và nếu không phải, thì tâm sinh khởi trước đó sẽ có các tâm sở với số lượng lớn hơn, tâm sinh khởi sau đó, sẽ có các tâm sở với số lượng ít hơn, và ngược lại. Các tâm thiện, bất thiện, vô ký nối tiếp nhau và chúng sẽ không có cùng số lượng các tâm sở tương ứng, các loại thiền định nối tiếp nhau có thể có hoặc không có tâm tứ. Như vậy đối với các tâm sở cũng như sắc pháp đều không có sự bằng nhau.

Giải thích: Đúng như vậy! Tiếp theo sau các tâm sở với số lượng lớn hơn vẫn có thể có các tâm sở khác với số lượng nhỏ hơn, và ngược lại, tuy nhiên đó chỉ là sự gia tăng hoặc giảm thiểu của các loại tâm sở khác nhau. Nếu các tâm sở chỉ thuộc về một loại thì không bao giờ không bằng nhau. Không có trường hợp theo sau các thọ với số lượng nhỏ lại sinh khởi các thọ với một số lượng nhiều hơn, và ngược lại! Điều này có nghĩa một tâm có một thọ tương ứng thì không bao giờ được tiếp

nổi do một tâm có hai hoặc ba thọ tương ưng! Đối với tướng và các tâm sở khác cũng như vậy.

Hỏi: Như vậy có phải chỉ có trường hợp thuộc cùng loại, thì pháp đi trước mới có thể làm đẳng vô gián duyên cho pháp theo sau? Và như vậy, thọ chỉ có thể làm đẳng vô gián duyên cho thọ?

Đáp: Không phải! Nói chung thì các tâm sở đi trước làm đẳng vô gián duyên cho các tâm sở đi sau, và không phải chỉ có các tâm sở cùng loại. Tuy nhiên khi quán sát trường hợp của các tâm sở cùng loại thì không thấy có sự tiếp nối giữa nhiều và ít hoặc ngược lại, vì thế mới có thể chứng minh ý nghĩa “bằng nhau” và “tức thời” của loại duyên này.

Có luận sư chủ trương ngược lại. Họ cho: Một pháp chỉ làm đẳng vô gián duyên cho một pháp cùng loại, có nghĩa là từ tâm chỉ sinh ra tâm, từ thọ chỉ sinh ra thọ v.v...

Vấn nạn: Nếu chủ trương như vậy, thì khi một pháp nhiễm sinh khởi tiếp theo sau một pháp vô nhiễm tức nhiễm, pháp này không phải sinh khởi từ đẳng vô gián duyên.

Giải thích: Chính phiền não bị diệt trước đó, làm đẳng vô gián duyên cho phiền não làm nhiễm ô pháp kế tiếp. Phiền não trước đó được xem như là pháp trực tiếp hiện khởi ngay trước phiền não theo sau, cho dù nó bị gián cách với phiền não sau đó do một pháp vô nhiễm, vì nếu bị ngăn cách vì một pháp khác loại thì không tạo thành sự gián cách. Trường hợp này cũng xảy ra đối với loại tâm, khi ra khỏi (xuất tâm) định diệt. Loại tâm này, lấy tâm nhập định bị diệt trước đó làm đẳng vô gián duyên, vì tự thân định diệt thì không tạo thành sự gián cách.

Luận chủ: Chủ trương ở trên không thể chấp nhận được, vì nếu đúng như vậy, thì tâm vô lậu sinh khởi lần đầu tiên sẽ không có đẳng vô gián duyên!

Các hành pháp không tương ưng với tâm cũng sinh khởi tạp loạn giống như các sắc pháp vì thế không phải là đẳng vô gián duyên, theo sau một pháp đặc thuộc Dục giới có thể đồng thời đạt được các pháp thuộc ba cõi và các pháp vô lậu v.v...

Hỏi: Tại sao không thừa nhận các pháp vị lai là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Vì các pháp vị lai vốn tạp loạn, không có trước sau.

Hỏi: Nếu vậy làm sao Đức Thế Tôn có thể biết được pháp vị lai nào sinh khởi trước và pháp vị lai nào sinh khởi sau? Đức Thế Tôn có

thể biết được thứ tự sinh khởi của tất cả các pháp, cho đến điểm cuối cùng của thời gian.

Tỳ-bà-sa: Biết được là nhờ sự tị lượng rút ra từ quá khứ và hiện tại. Về quá khứ, Đức Thế Tôn thấy được loại nghiệp nào sinh ra loại quả nào, loại pháp nào sinh khởi từ loại pháp nào. Về hiện tại, thì thấy được đây là loại nghiệp gì, từ loại nghiệp này sẽ có loại quả gì sinh ra ở vị lai, đây là loại pháp gì và từ loại pháp này sẽ sinh ra loại pháp nào...

Tuy nhiên sự hiểu biết của Đức Thế Tôn không thuộc về tị lượng, mà lại thuộc về nguyện trí. Dựa vào sự đối chiếu rút ra từ quá khứ và hiện tại, Đức Thế Tôn nhìn thấy trực tiếp các pháp đang tồn tại một cách tạp loạn trong vị lai và biết chắc: “Một người tạo tác một nghiệp như thế, chắc chắn sẽ thọ nhận một quả báo như thế ở vị lai”.

Luận chủ: Theo giải thích của các ông thì nếu Đức Thế Tôn không xét đến quá khứ tức sẽ không biết được vị lai, và như vậy sẽ không còn là biến tri.

Có luận sư nói: Trong thân tướng tục của chúng sinh, có một pháp nào đó làm điềm triệu, báo trước các quả sẽ sinh ở vị lai, điềm triệu này là một hành pháp không tương ứng với tâm. Đức Thế Tôn đã quán sát hành pháp này và biết được quả vị lai, chứ không cần phải nhập vào thiền định và thông tuệ.

Kinh bộ: Nếu như vậy, Đức Thế Tôn sẽ là một nhà chiêm tướng chứ không phải hiện quán!

Luận chủ: Thật ra Đức Thế Tôn có thể tùy ý biến tri các pháp chứ không phải tị lượng hay chiêm tướng. Và đây là chủ trương đúng đắn của các luận sư Kinh bộ, được chứng thực qua một lời dạy của Đức Thế Tôn: “Các phẩm tánh của Phật, các cảnh giới của Phật thì không thể nghĩ bàn”.

Vấn nạn: Nếu pháp vị lai không có trước sau, làm thế nào có thể nói: “Ngay sau Pháp Thế-đệ-nhất chỉ sinh khởi khổ pháp trí nhẫn chứ không có một pháp nào khác” và “ngay sau định kim cang dụ chỉ sinh khởi tận trí”?

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Nếu sự sinh khởi của pháp này có quan hệ với pháp kia, thì ngay sau pháp kia, tức sẽ sinh khởi pháp này. Cũng giống như mầm mống sinh khởi liền sau hạt giống, mà không có đẳng vô gián duyên.

Hỏi: Tại sao tâm tâm sở cuối cùng của một A-la-hán không phải là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Do không có tâm tâm sở nào sinh ra sau đó.

Hỏi: Các ông có nói, ý chính là tâm (tâm, thức) vừa mới diệt và làm chỗ dựa cho một thức kế tiếp. Như vậy, nếu không còn có tâm nào nối tiếp tâm cuối cùng của A-la-hán thì tâm cuối cùng này không thể gọi là ý và cũng không phải là đẳng vô gián duyên, nhưng tại sao vẫn gọi tâm này là ý?

Đáp: Trường hợp này không giống như vậy. Những gì tạo thành ý không phải là tác dụng, tức sự trì giữ một tâm kế tiếp, mà chính là tính chất làm chỗ dựa của nó đối với tâm này, và việc tâm này có sinh khởi hay không, không can dự đến điều này. Tâm cuối cùng của một A-la-hán chính là chỗ dựa. Nếu một tâm kế tiếp có tâm này làm chỗ dựa, nhưng lại không sinh, thì đó là vì thiếu các duyên cần thiết cho nó sinh khởi. Trong khi đó những gì tạo thành đẳng vô gián duyên lại chính là tác dụng. Một khi duyên này đã thủ quả, thì không có bất cứ pháp nào, không có bất cứ chúng sinh nào có thể ngăn cản quả này sinh khởi. Vì thế tâm cuối cùng của một A-la-hán được gọi là ý, mà không phải là đẳng vô gián duyên.

Hỏi: Một pháp, nếu là đẳng vô gián đối với tâm, tức có một tâm nào đó làm đẳng vô gián duyên, thì pháp này có phải là tâm vô gián không, nghĩa là nó có đi liền ngay sau tâm này không?

Đáp: Có bốn trường hợp:

1. Tâm tâm sở xuất định của hai loại định vô tâm và tất cả các sát-na của hai loại định này, ngoại trừ sát-na thứ nhất, đều có loại tâm nhập định làm đẳng vô gián duyên, nhưng không đi liền theo tâm nhập định này.

2. Các tính chất sinh v.v... thuộc sát-na thứ nhất của hai loại định này và các tính chất sinh v.v... của tất cả tâm tâm sở ở trạng thái hữu tâm, đều đi liền theo sau một tâm nhưng không phải là đẳng vô gián duyên.

3. Sát-na đầu tiên của hai loại định này và tất cả tâm tâm sở ở trạng thái hữu tâm đều có loại tâm đi liền trước đó làm đẳng vô gián duyên.

4. Các tính chất sinh v.v... thuộc về tất cả các sát-na của hai loại định này và các tính chất sinh v.v... thuộc về các tâm tâm sở xuất định của hai loại định này không có đẳng vô gián duyên, vì chúng là các pháp không tương ứng với tâm và không đi liền theo sau một tâm nào cả.

Hỏi: Sở duyên duyên là gì?

Đáp: Tất cả các pháp hữu vi cũng như vô vi, đều làm sở duyên

duyên của tâm tâm sở, nhưng không phải là không có sự khác nhau. Tỉ dụ như nhãn thức và các tâm sở tương ứng như thọ v.v... đều có tất cả các sắc làm sở duyên duyên, nhĩ thức và các tâm sở tương ứng như thọ v.v... đều có tất cả các thanh làm sở duyên duyên, tỉ thức v.v... thì có hương, thiệt thức v.v... thì có vị, thân thức v.v... thì có xúc, và ý thức v.v... thì có pháp.

Khi một pháp đã làm đối tượng duyên của một tâm, thì không có lúc nào không làm đối tượng duyên cho tâm này. Có nghĩa là một sắc ngay khi không được nhãn thức chấp thủ làm đối tượng duyên, thì nó vẫn là một đối tượng duyên, vì dù được chấp thủ hay không, tính chất của nó vẫn không thay đổi. Cũng giống như củi vẫn là củi, ngay cả khi nó chưa được đốt cháy.

Về vấn đề một tâm chấp thủ một pháp làm đối tượng duyên, có thể lập thành ba tính chất quyết định. Tâm được quyết định: 1. Nhờ vào xứ, chẳng hạn như một nhãn thức chỉ duyên sắc xứ. 2. Nhờ vào sự, một nhãn thức nào đó như cái biết về màu xanh, màu đỏ v.v... chỉ duyên màu xanh, màu đỏ v.v... 3. Nhờ sát-na, một nhãn thức nào đó chỉ duyên một sát-na nào đó, của màu xanh.

Hỏi: Đối với chỗ dựa, có phải một tâm cũng được quyết định theo các cách trên đây?

Đáp: Phải. Tuy nhiên nếu ở hiện tại thì tâm được nối kết với chỗ dựa, nhưng ở quá khứ và vị lai, thì tâm lại tách rời với chỗ dựa. Có thuyết cho là ở hiện tại cũng như quá khứ, tâm đều nối kết với chỗ dựa.

Hỏi: Tăng thượng duyên là gì?

Đáp: Loại duyên tăng thượng này chính là nhân năng tác, vì nhân năng tác là điều kiện tăng thượng.

Sở dĩ có tên tăng thượng duyên là vì loại duyên này, thuộc về hầu hết các pháp và có tác động đến hầu hết các pháp.

Tất cả các pháp đều là đối tượng duyên của ý thức, tuy nhiên các pháp cùng hiện hữu (câu hữu) với một tâm nào đó, lại không phải là đối tượng duyên của tâm này, tuy nhiên chúng vẫn làm nhân năng tác cho tâm này. Do đó, tất cả các pháp đều là tăng thượng duyên xét về mặt nhân năng tác chứ không phải về mặt đối tượng duyên.

Bất cứ pháp nào, cũng có thể lấy tất cả các pháp khác làm nhân năng tác, ngoại trừ chính nó (tự thể).

Không một pháp nào có thể làm duyên cho chính mình. Pháp hữu vi không làm duyên cho pháp vô vi, và ngược lại.

Hỏi: Các duyên khởi tác dụng đối với các pháp khi các pháp, ở

vào giai đoạn nào, tức khi ở hiện tại, quá khứ hay vị lai?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Nhị nhân ư chánh diệt
Tam nhân ư chánh sinh
Dư nhị duyên tương vi
Nhi hưng ư tác dụng.*

Dịch nghĩa:

*Hai nhân trong khi diệt,
Ba nhân đúng lúc sinh,
Hai duyên khác ngược lại,
Mà sinh ra tác dụng.*

(Hai nhân khởi dụng khi pháp đang diệt. Ba nhân khởi dụng khi pháp đang sinh. Hai duyên khác theo thứ tự ngược lại trên đây mà khởi tác dụng).

Luận: Trước hết hãy xét đến nhân duyên, là loại duyên bao gồm năm nhân, tức loại trừ nhân năng tác.

Có hai nhân khởi tác dụng khi pháp đang diệt. Nói “đang diệt” là chỉ cho “hiện tại”. Pháp hiện tại được gọi là “đang diệt”, vì sau khi sinh, tức pháp hướng đến diệt.

Nhân câu hữu và nhân tương ứng khởi tác dụng đối với một pháp hiện tại, vì chúng chỉ khởi dụng đối với một pháp sinh khởi cùng thời với chúng.

Nói “Tam nhân ư chánh sinh” có nghĩa là: Khi một pháp đang sinh, tức chỉ cho pháp vị lai, vì pháp vị lai trước đó chưa sinh, nên đang hướng về sự sinh, thì có ba nhân đều khởi tác dụng là nhân đồng loại, nhân biến hành và nhân dị thực.

Về các duyên khác:

Theo thứ tự các duyên đã nói trước đây, trước hết là đẳng vô gián duyên. Loại duyên này khởi dụng giống như ba nhân ở trên, tức là: Khi một pháp đang sinh, các tâm tâm sở của sát-na trước đó sẽ nhường chỗ cho các tâm tâm sở đang sinh.

Kế tiếp là sở duyên duyên. Loại duyên này khởi dụng giống như hai nhân ở trên, tức vào lúc một pháp đang diệt. Pháp đang diệt này chính là tâm tâm sở làm chủ thể duyên ở hiện tại, đang nắm bắt một cảnh của đối tượng duyên ở hiện tại.

Về tăng thượng duyên, tác dụng của nó là không tạo thành chướng ngại, tức nó không ngăn ngại pháp hiện tại, quá khứ cũng như vị lai.

Hỏi: Có bao nhiêu duyên sinh ra các pháp khác nhau?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tâm tâm sở do tứ
 Nhị định đản do tam
 Dư do nhị duyên sinh
 Phi thiên thứ đẳng cố.*

Dịch nghĩa:

*Tâm tâm sở do bốn,
 Hai định chỉ do ba,
 Ngoài ra hai duyên sinh,
 Chẳng do trời. Thứ tự.*

(Tâm tâm sở do bốn duyên. Hai định chỉ do ba duyên. Các pháp khác do hai duyên sinh. Không do trời, vì sinh khởi theo thứ tự v.v...).

Luận: Tâm và tâm sở sinh khởi nhờ bốn duyên: 1. Nhân duyên, tức năm nhân; 2. Đẳng vô gián duyên, tức tâm và tâm sở đã sinh trước đó và không bị các tâm tâm sở khác ngăn cách; 3. Sở duyên duyên, tức năm cảnh của đối tượng duyên, trong đó sắc là đối tượng duyên đầu tiên, hoặc tất cả các pháp đều là đối tượng duyên như trong trường hợp của ý thức; 4. Tăng thượng duyên, tức tất cả các pháp, ngoại trừ tâm tâm sở đang được nói đến.

Hai định do ba duyên, tức trừ sở duyên duyên, vì định vô tướng và định diệt tận không nắm bắt, không biết đến cảnh của đối tượng duyên. Ba duyên này là: 1. Nhân duyên, gồm nhân câu hữu (tức các tính chất sinh v.v... của định) và nhân đồng loại (tức các pháp thiện đã sinh trước đó, thuộc về một tầng thiền nào đó, hoặc ở tầng thiền thứ tư hoặc Hữu đánh tùy theo trường hợp); 2. Đẳng vô gián duyên, tức nhập tâm định và các tâm sở tương ứng với tâm này, nhập tâm định không bị ngăn cách vì bất cứ loại tâm nào trong tất cả các sát-na của định; 3. Tăng thượng duyên: giống như ở trên.

Hai loại định này, sinh khởi từ gia hạnh, từ tác ý của tâm, vì thế chúng có một tâm làm đẳng vô gián duyên, tuy nhiên vì chúng ngăn ngại sự sinh khởi của tâm, cho nên không phải là đẳng vô gián duyên của tâm xuất định mặc dù chúng tiếp cận với tâm này.

Các pháp khác là các hành pháp không tương ứng với tâm và các sắc pháp sinh khởi nhờ nhân duyên và tăng thượng duyên.

Tất cả các pháp có sinh khởi (sinh pháp), đều sinh từ năm nhân và bốn duyên đã nói ở trên. Thế gian không sinh ra từ một nguyên nhân độc nhất như trời, Ngã, Thắng tánh hoặc bất kỳ danh xưng nào khác.

Hỏi: Làm thế nào để có thể lập thành chủ trương trên đây?

Đáp: Nếu các ông nghĩ là có các lý lẽ để lập thành chủ trương này, thì các ông hãy loại bỏ chủ trương thế gian sinh khởi từ một nguyên nhân độc nhất của mình đi!

Nếu cho mọi sự đều được sinh ra do một nguyên nhân độc nhất, vì trời (Tự tại), Đại thiên v.v... thì điều này không thể chấp nhận được, vì những lý do sau:

1. Nếu mọi sự đều được sinh ra do một nguyên nhân độc nhất, lẽ ra chúng phải sinh khởi trong cùng một lúc, thế nhưng mọi người đều biết chúng được sinh khởi nối tiếp nhau.

Biện luận của chủ trương nhất nhân: Chúng sinh khởi nối tiếp nhau là do ý muốn của trời, có nghĩa là vì trời muốn vật này sinh ngay bây giờ, vật kia diệt ngay bây giờ, vật nọ sinh và diệt muộn hơn v.v...

Luận chủ: Nếu trời có ý muốn như vậy, thì mọi sự không sinh từ một nhân độc nhất, vì có nhiều ý muốn khác nhau. Mặt khác, các ý muốn này sẽ trở thành cùng thời vì trời, tức nhân của các ý muốn này, chỉ có một, và như thế mọi sự sẽ phải sinh ra trong cùng một thời điểm!

Biện luận: Các ý muốn của trời không phải cùng thời, vì khi tạo ra các ý này, thì trời cũng phải đợi nhiều nhân khác.

Luận chủ: Nếu phải đợi nhiều nhân khác, thì trời không phải là nguyên nhân độc nhất của mọi thứ. Và các nhân mà trời cần đến, vốn sinh khởi nối tiếp nhau, có nghĩa là chính chúng cũng phải tùy thuộc vào các nhân và các nhân này cũng phải tùy thuộc vào các nhân khác. Như vậy, sẽ không bao giờ có giới hạn cuối cùng!

Biện luận: Hãy thừa nhận rằng sự tương tục của các nhân là không có điểm khởi đầu.

Luận chủ: Nếu vậy, tức phải thừa nhận sự lưu chuyển này không có nguồn gốc? Các ông hãy từ bỏ chủ trương “nhất nhân” của mình, để tin theo thuyết nhân duyên của nhà Phật (Thích môn).

Biện luận: Các ý muốn của sinh khởi cùng thời, nhưng các sự vật thì không sinh khởi cùng thời vì chúng sinh khởi tùy theo ý muốn của trời, có nghĩa là lần lượt nối tiếp nhau.

Luận chủ: Điều này không thể chấp nhận được! Các ý muốn của trời trước sau vẫn không khác nhau. Giả sử như trời muốn: “Vật này hãy sinh ngay bây giờ! Vật kia sẽ sinh sau đó!”, thì trong trường hợp này, tại sao ý muốn thứ hai, trước đó vốn không đủ sức sinh khởi, về sau lại có thể sinh khởi? Tại sao về sau có khả năng sinh khởi trước đó lại không có khả năng sinh khởi? Hơn nữa vì lợi ích gì mà trời phải dùng đến công

lực lớn như vậy để sinh ra thế gian?

Biện luận: Vì phát tâm hoan hỷ cho nên trời mới sinh ra thế gian.

Luận chủ: Nếu vì phát tâm hoan hỷ, thì đó không còn là trời, là Tự tại nữa! Vì trời không thể làm được điều này, nếu không có một phương tiện. Nếu đã không thể tự tại đối với hỷ thì làm thế nào, trời có thể tự tại đối với thế gian? Hơn nữa có phải trời tìm thấy niềm vui khi nhìn thấy tất cả chúng sinh mà trời đã tạo ra, phải chịu đựng những khổ đau trong cuộc sống, kể cả những sự hành hạ ở địa ngục? Hãy kính lễ ông trời đi! Thật chính xác, khi một bài tụng của ngoại đạo đã diễn đạt thật hay về điều này: “Gọi trời là Lỗ-đạt-la, vì trời thiêu cháy, vì trời bén nhọn, hung dữ, ghê gớm, ăn thịt, máu và tủy”!

Nếu tin trời là nguyên nhân độc nhất của thế gian, tức phủ nhận nhân duyên hiện thấy, công lao của con người (nhân công) từ khi đang còn hạt giống, cho đến khi trở thành mầm mống v.v... hoặc nếu vì đổi ý mà phải thừa nhận có các nhân và cho các nhân này chỉ để hỗ trợ trời, thì đó chỉ là lời nói suông để tỏ vẻ thành kính mà thôi, vì ngoài tác dụng của các nhân được gọi là phụ trợ này, chúng ta không thấy có một tác dụng riêng biệt nào của cái gọi là “Nguyên nhân độc nhất”! Hơn nữa, trời sẽ không còn là đấng Tự tại đối với các nhân phụ trợ này, khi mà phải nhờ đến công năng của chúng, mới có thể sinh ra quả. Có lẽ để tránh sự phủ nhận các nhân duyên, vốn đã rất hiển nhiên và để tránh sự khẳng định một hành động có thật của trời, một hành động mà không có ai thấy được, những người tin vào Nguyên nhân độc nhất sẽ nói công việc của trời là sự tạo tác, thế nhưng sự tạo tác này, nếu chỉ tùy thuộc vào trời, thì cũng sẽ không có sự bắt đầu giống như trời, và đây là kết quả, mà những người này không bao giờ muốn thừa nhận.

Chúng tôi bác bỏ chủ trương về Ngã, Thắng tánh v.v... cũng giống như đã bác bỏ chủ trương về trời nói trên. Vì thế, không có một pháp nào chỉ sinh ra từ một nguyên nhân độc nhất.

Than ôi! Thế gian không tu thắng tuệ, cho nên mới trôi dạt từ kiếp này đến kiếp khác như loài cầm thú, thật đáng thương! Chúng sinh tạo nghiệp, rồi thọ quả của các nghiệp này, mà cứ tin chính trời là nguyên nhân của các quả này! Để phá tan sự tin tưởng mê muội này, không thể không trình bày chánh nghĩa.

Trên đây đã nói sắc pháp sinh khởi nhờ vào hai duyên là nhân duyên và tăng thượng duyên, đến đây cần giải thích thêm: Làm thế nào mà các đại chủng và các sắc được tạo có thể làm nhân duyên cho chính mình cũng như cho các pháp khác.

Tụng nói: (Âm Hán):

*Đại vi đại nhị nhân
Vi sở tạo ngũ chủng
Tạo vi tạo tam chủng
Vi đại duy nhất nhân.*

Dịch nghĩa:

*Đại, hai nhân cho đại,
Năm nhân cho sở tạo.
Tạo: ba nhân cho tạo
Nhân duy nhất cho đại.*

(Đại chủng làm hai nhân cho đại chủng và làm năm nhân cho sắc được tạo. Sắc được tạo làm ba nhân cho sắc được tạo và làm một nhân cho đại chủng).

Luận: Bốn đại chủng đất v.v... chỉ làm nhân đồng loại và nhân câu hữu cho bốn đại chủng.

Bốn đại chủng: Làm năm nhân, sinh khởi các sắc được tạo (như màu sắc, mùi vị v.v...). Năm nhân là nhân sinh, nhân y, nhân lập, nhân trì, và nhân dưỡng.

Bốn đại chủng làm nhân sinh vì các sắc được tạo sinh ra từ chúng, giống như con sinh ra từ cha mẹ. Làm nhân y, vì các sắc được tạo sau khi sinh khởi đều nương theo thế lực của các đại chủng, giống như học trò phải nương theo thầy v.v... Làm nhân lập, vì sắc được tạo được giữ vững nhờ đại chủng, giống như bức tường giữ lại bức tranh. Làm nhân trì, vì đại chủng là nguyên nhân khiến cho sắc được tạo không bị đứt đoạn. Làm nhân dưỡng vì đại chủng là nguyên nhân khiến cho sắc được tạo tăng trưởng.

Như vậy, có thể nói các đại chủng là khởi nhân, biến nhân, trì nhân, trụ nhân và trưởng nhân của sắc được tạo.

Các sắc được tạo làm nhân câu hữu, nhân đồng loại, và nhân dị thực cho nhau. Ở đây không kể đến nhân năng tác vì tất cả các pháp đều là nhân năng tác cho pháp khác.

Làm nhân câu hữu là các sắc được tạo của thân nghiệp và ngữ nghiệp thuộc loại đã nói ở trước (tức hai luật nghi). Làm nhân đồng loại là các sắc được tạo đã sinh đối với các sắc được tạo cùng loại. Làm nhân dị thực là thân nghiệp và ngữ nghiệp, như con mắt được sinh khởi là nhờ nghiệp dị thực.

Thân nghiệp và ngữ nghiệp tạo ra các đại chủng là quả dị thực, vì thế hai loại nghiệp này là nhân dị thực.

Trên đây đã nói về tâm và các tâm sở ở trước, làm đấng vô gián duyên cho tâm và các tâm sở ở sau, nhưng vẫn chưa giải thích, có bao nhiêu loại tâm, có thể sinh khởi liền sau mỗi loại tâm. Để trình bày điều này, trước hết hãy phân tích các loại tâm. Có tất cả mười hai loại:

Tụng: (Âm Hán):

*Dục giới hữu tứ tâm
Thiện ác phú vô phú
Sắc Vô sắc trừ ác
Vô lậu hữu nhị tâm.*

Dịch nghĩa:

*Dục giới có bốn tâm:
Thiện, ác, phú, vô phú.
Sắc, Vô sắc trừ ác
Vô lậu có hai tâm.
(Cõi Dục có bốn loại
Thiện, ác, hữu phú và vô phú
Cõi Sắc, cõi Vô sắc không có ác
Vô lậu có hai tâm).*

Luận: Bốn loại tâm thuộc về cõi Dục là thiện, ác (bất thiện), hữu phú vô ký, vô phú vô ký.

Ở hai giới trên chỉ có ba loại, tức trừ loại bất thiện.

Tâm vô lậu có hai loại là tâm của bậc Hữu học và tâm của A-la-hán hoặc Vô học.

Mười hai loại tâm này hỗ tương sinh khởi không giống nhau.

Tụng nói: (Âm Hán):

*Dục giới thiện sinh cửu
Thử phục tòng bát sinh
Nhiễm tòng thập sinh tứ
Dư tòng ngũ sinh thất
Sắc thiện sinh thập nhất
Thử phục tòng cửu sinh
Hữu phú tòng bát sinh
Thử phục sinh ư lục
Vô phú tòng tam sinh
Thử phục năng sinh lục
Vô sắc thiện sinh cửu
Thử phục tòng lục sinh
Hữu phú sinh tòng thất*

*Vô phú như sắc thiện
Học tông tứ sinh ngũ
Dư tông ngũ sinh tứ.*

Dịch nghĩa:

*Dục giới: thiện sinh chín
Đây từ tám sinh ra.
Nhiễm từ mười sinh bốn,
Còn từ năm sinh bảy.
Sắc: thiện sinh mười một
Đây từ chín sinh ra.
Hữu phú từ tám sinh
Đây lại sinh ra sáu.
Vô phú từ ba sinh
Lại có thể sinh sáu
Vô sắc: thiện sinh chín
Đây từ sáu sinh ra
Hữu phú sinh từ bảy
Vô phú giống Sắc giới
Học: từ bốn sinh năm
Còn từ năm sinh bốn.*

(Tâm thiện cõi Dục sinh chín tâm và có thể sinh từ tám tâm. Tâm nhiễm sinh từ mười, và sinh ra bốn. Các loại còn lại sinh từ năm, và sinh ra bảy. Tâm thiện cõi Sắc sinh mười một tâm và có thể sinh từ chín tâm. Hữu phú sinh từ tám tâm và có thể sinh ra sáu tâm. Vô phú sinh từ ba tâm và có thể sinh ra sáu tâm. Tâm thiện cõi Vô sắc sinh chín tâm và có thể sinh từ sáu tâm. Hữu phú sinh ra bảy và sinh từ bảy tâm. Vô phú giống như ở Sắc giới. Tâm hữu học sinh từ bốn, và sinh ra năm. Tâm vô học sinh từ năm và sinh ra bốn).

Luận: 1. Ngay liền sau một tâm thiện thuộc cõi Dục, có thể sinh khởi chín tâm, đó là bốn tâm cõi Dục, hai tâm cõi Sắc: Một tâm thiện khi nhập định, một tâm hữu phú vô ký khi chết ở cõi Dục với tâm thiện và chuyển sang thân trung ấm của cõi sắc, một tâm cõi Vô sắc là hữu phú vô ký khi chết từ cõi Dục và tái sinh vào cõi Vô sắc (đây không phải là tâm thiện vì cõi Vô sắc cách xa cõi Dục về bốn phương diện: chỗ dựa, hành tướng, đối tượng duyên, đối trị cho nên không thể chuyển thẳng từ cõi Dục vào một tầng định của cõi Vô sắc), và hai tâm vô lậu thuộc hữu học và vô học khi nhập quán.

Tâm thiện có thể sinh khởi trực tiếp từ tám tâm, là bốn tâm cõi

Dục, hai tâm cõi Sắc: Thiện và hữu phú vô ký, khi xuất định - tức khi hành giả bị quấy rầy vì một định nhiễm ô mà xuất định, thì theo sau tâm nhiễm ô chính định này lại sinh khởi một tâm thiện thuộc hạ địa và nương tựa vào tâm này để không bị thoái thất, cùng hai tâm vô lậu thuộc hữu học và vô học khi xuất quán.

Tâm nhiễm ô, tức tâm bất thiện và hữu phú vô ký, có thể sinh khởi từ mười tâm, tức trong mười hai tâm trừ hai tâm vô lậu, vì tâm tái sinh ở cõi Dục thuộc về nhiễm ô và có thể theo sau bất kỳ loại tâm nào của ba cõi.

Từ tâm nhiễm ô, có thể sinh ra bốn tâm, tức bốn tâm cõi Dục.

Tâm vô phú vô ký, có thể sinh khởi từ năm tâm, là bốn tâm cõi Dục, cộng thêm một tâm thiện cõi Sắc: Vì hóa tâm cõi Dục, tức loại tâm có đối tượng duyên là hóa sự thuộc cõi Dục, đi tiếp theo sau một tâm thiện thuộc cõi Sắc.

Từ tâm vô phú vô ký, có thể sinh ra bảy tâm, là bốn tâm thuộc cõi Dục, hai tâm thuộc cõi Sắc: Đó là một tâm thiện, vì từ loại hóa tâm nói trên, có thể sinh khởi trở lại một tâm thiện thuộc cõi Sắc, và một tâm hữu phú vô ký khi chết với tâm hữu phú vô ký và tái sinh vào cõi Sắc nơi mà tâm đầu tiên nhất định phải là hữu phú vô ký, một tâm thuộc cõi Vô sắc là tâm hữu phú vô ký khi chết với tâm hữu phú vô ký và tái sinh vào cõi Vô sắc.

2. Ngay liền sau một tâm thiện thuộc cõi Sắc có thể sinh khởi mười một tâm, tức trừ tâm vô phú vô ký của cõi Sắc.

Tâm thiện có thể sinh khởi từ chín tâm, tức trừ hai tâm nhiễm ô (bất thiện, hữu phú vô ký) của cõi Dục và tâm vô phú vô ký của cõi Vô sắc.

Tâm hữu phú vô ký có thể sinh khởi từ tám tâm, tức trừ hai tâm nhiễm ô của cõi Dục và hai tâm vô lậu.

Từ tâm hữu phú vô ký, có thể sinh ra sáu tâm là ba tâm thuộc cõi Sắc, ba tâm thiện, bất thiện và hữu phú vô ký, thuộc cõi Dục.

Tâm vô phú vô ký, có thể sinh khởi từ ba tâm thuộc cõi Sắc.

Từ tâm vô phú vô ký, có thể sinh ra sáu tâm là ba tâm thuộc cõi Sắc, hai tâm nhiễm ô thuộc cõi Dục, và một tâm nhiễm ô thuộc cõi Vô sắc.

3. Tâm vô phú vô ký, thuộc cõi Vô sắc có thể sinh khởi từ ba tâm thuộc ba giới.

Từ tâm vô phú vô ký, có thể sinh ra sáu tâm là ba tâm thuộc tự giới, hai tâm nhiễm ô thuộc cõi Dục, và một tâm nhiễm ô thuộc cõi

Sắc.

Từ tâm thiện có thể sinh ra chín tâm, tức trừ tâm thiện thuộc cõi Dục, tâm vô phú vô ký thuộc cõi Dục và thuộc cõi Sắc.

Tâm thiện có thể sinh khởi từ sáu tâm là ba tâm thuộc cõi Vô sắc, một tâm thiện thuộc cõi Sắc, và hai tâm vô lậu.

Từ tâm hữu phú vô ký, có thể sinh ra bảy tâm là ba tâm thuộc cõi Vô sắc, một tâm thiện thuộc cõi Sắc, hai tâm nhiễm thuộc cõi Dục, một tâm nhiễm thuộc cõi Sắc.

Tâm hữu phú vô ký, có thể sinh khởi từ bảy tâm, tức trừ hai tâm nhiễm ô thuộc cõi Dục, một tâm nhiễm ô thuộc cõi Sắc, và hai tâm vô lậu.

4. Tâm hữu học, tức tâm của Thánh giả không phải là A-la-hán, có thể sinh khởi từ bốn tâm là tâm hữu học và tâm thiện của ba giới.

Từ tâm hữu học có thể sinh ra năm tâm, là bốn tâm nói trên và tâm vô học.

Tâm vô học, có thể sinh khởi từ năm tâm, là tâm hữu học, tâm vô học, tâm thiện của ba giới.

Từ tâm vô học, có thể sinh ra bốn tâm, là tâm vô học và tâm thiện của ba giới.

Trên đây, đã giải thích sự hỗ tương sinh khởi của mười hai tâm, tiếp theo là phần nói về mười hai tâm được chia thành hai mươi tâm như thế nào.

Tụng nói: (Âm Hán):

*Thập nhị vi nhị thập
Vị tam giới tâm thiện
Phân gia hạnh sinh đắc
Dục vô phú phân tứ
Dị thực oai nghi lộ
Công xảo xứ thông quả
Sắc giới trừ công xảo
Dư số như tiền thuyết.*

Dịch nghĩa:

*Mười hai thành hai mươi
Là tâm thiện ba cõi
Chia gia hạnh sinh đắc
Dục: Vô phú chia bốn:
Dị thực, đường oai nghi
Công xảo xứ thông quả.*

*Sắc giới: trừ công xảo,
Còn lại: như trước nói.*

(Mười hai tâm thành hai mươi tâm là tâm thiện ở ba cõi được chia thành gia hạnh và sinh đắc. Vô phú cõi Dục được chia thành bốn là dị thực, đường oai nghi, công xảo xứ, thông quả. Vô phú cõi Sắc trừ bớt công xảo. Số còn lại như đã nói ở trước).

Luận: Tâm thiện thuộc ba cõi đều được chia làm hai loại: Được do gia hạnh (gia hạnh đắc) và được do bẩm sinh (sinh đắc), vì thế, có tất cả sáu loại tâm thiện tương đương với ba loại trong phân liệt kê đầu tiên ở trên.

Tâm vô phú vô ký thuộc cõi Dục chia làm bốn loại: 1. Sinh từ nhân dị thực (dị thực sinh); 2. Thuộc về các oai nghi đi đứng nằm ngồi (đường oai nghi); 3. Thuộc về công nghệ (công xảo xứ); 4. Thuộc về sự biến hóa, tức là loại tâm mà nhờ nó một người có thần thông, có thể tạo ra sắc v.v... và các cảnh này được gọi là thông quả.

Tâm vô phú vô ký thuộc cõi Sắc chia làm ba loại, vì ở cõi này không có công xảo xứ.

Không phân chia tâm vô phú vô ký thuộc cõi Vô sắc vì ở đó chỉ có loại dị thực sinh.

Như vậy, có bảy loại vô phú vô ký tương đương với hai loại vô phú vô ký trong phân liệt kê đầu tiên, cộng thêm các tâm thiện, tức thành tất cả là hai mươi tâm: (Cõi Dục: Hai thiện, một bất thiện, một hữu phú vô ký, bốn vô phú vô ký. Cõi Sắc: Hai thiện, một hữu phú vô ký, ba vô phú vô ký. Cõi Vô sắc: Hai thiện, một hữu phú vô ký, một vô phú vô ký, một hữu học, một vô học).

Ba tâm vô phú vô ký là: Đường oai nghi, công xảo xứ và thông quả, có sắc-hương-vị-xúc làm cảnh của đối tượng duyên. Tâm công xảo xứ còn có thanh làm cảnh của đối tượng duyên.

Ba tâm này chỉ thuộc về ý thức, tuy nhiên năm thức thân lại có trước và chuẩn bị (gia hạnh) cho hai loại tâm đường oai nghi, và công xảo xứ.

Có luận sư cho rằng có một loại ý thức được dẫn khởi vì đường oai nghi, có khả năng duyên đủ mười hai cảnh từ nhãn căn cho đến pháp xứ.

Hai mươi loại tâm này hỗ tương sinh khởi như sau:

1. Ở cõi Dục có tám tâm là hai thiện, hai nhiễm ô (bất thiện, hữu phú vô ký), và bốn vô phú vô ký.

Tâm thiện thuộc gia hạnh đắc (thiện gia hạnh), trực tiếp sinh ra

mười tâm: Bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ tâm thông quả, một tâm thiện gia hạnh thuộc cõi Sắc, một tâm hữu học và một tâm vô học, và sinh khởi từ tám tâm gồm: Bốn tâm thuộc tự giới, tức hai thiện và hai nhiễm ô, một tâm thiện gia hạnh và một tâm vô phú vô ký thuộc Sắc giới, một tâm hữu học và một tâm vô học.

Tâm thiện thuộc sinh đắc (thiện sinh đắc), trực tiếp sinh ra chín tâm: Gồm bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả, hai tâm vô phú vô ký thuộc cõi Sắc và cõi Vô sắc, và sinh khởi từ mười một tâm là bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả, tâm thiện gia hạnh và tâm vô phú vô ký thuộc Sắc giới, tâm hữu học và tâm vô học.

Hai tâm nhiễm ô trực tiếp sinh ra bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả. Hai tâm này sinh khởi từ mười bốn tâm, đó là bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả, bốn tâm thuộc cõi Sắc tức trừ thiện gia hạnh và thông quả, ba tâm thuộc cõi Vô sắc, tức trừ thiện gia hạnh.

Tâm dị thực sinh và đường oai nghi, trực tiếp sinh ra tám tâm, đó là sáu tâm thuộc tự giới, tức trừ thiện gia hạnh và thông quả, hai tâm vô phú vô ký thuộc cõi Sắc và cõi Vô sắc, và sinh khởi từ bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả.

Tâm công xảo xứ, trực tiếp sinh ra sáu tâm thuộc tự giới, tức trừ thiện gia hạnh và thông quả, và sinh khởi từ bảy tâm cũng thuộc tự giới, tức trừ thông quả.

Tâm thông quả, trực tiếp sinh ra hai tâm là thông quả thuộc tự giới và thiện gia hạnh thuộc cõi Sắc, và sinh khởi từ hai tâm giống như trên.

2. Ở cõi Sắc có sáu tâm, đó là hai tâm thiện, một tâm nhiễm ô (hữu phú vô ký), ba tâm vô phú vô ký:

Tâm thiện gia hạnh, trực tiếp sinh ra mười hai tâm, đó là sáu tâm thuộc tự giới, ba tâm thuộc cõi Dục, tức thiện gia hạnh, thiện sinh đắc, và thông quả, tâm thiện gia hạnh thuộc cõi Vô sắc, tâm hữu học và tâm vô học. Tâm thiện gia hạnh sinh khởi từ mười tâm là bốn tâm thuộc tự giới, tức trừ đường oai nghi và dị thực sinh, hai tâm thuộc cõi Dục, tức thiện gia hạnh và thông quả, hai tâm thuộc cõi Vô sắc, tức thiện gia hạnh và hữu phú vô ký, tâm hữu học và tâm vô học.

Tâm thiện sinh đắc trực tiếp sinh ra tám tâm, đó là năm tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả, hai tâm thuộc cõi Dục, tức bất thiện và hữu phú vô ký, tâm hữu phú vô ký thuộc cõi Vô sắc. Tâm thiện sinh đắc sinh khởi từ năm tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả.

Tâm hữu phú vô ký, trực tiếp sinh ra chín tâm, đó là năm tâm

thuộc tự giới, tức trừ thông quả, bốn tâm thuộc cõi Dục, tức hai thiện và hai nhiễm ô. Tâm hữu phú vô ký sinh khởi từ mười một tâm là năm tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả, ba tâm thuộc cõi Dục, tức thiện sinh đắc, đường oai nghi và dị thực sinh, ba tâm thuộc cõi Vô sắc, tức trừ thiện gia hạnh.

Tâm dị thực sinh và đường oai nghi trực tiếp sinh ra bảy tâm, đó là bốn tâm thuộc tự giới, tức trừ thiện gia hạnh và thông quả, hai tâm thuộc cõi Dục, tức bất thiện và hữu phú vô ký, một tâm thuộc cõi Vô sắc, tức hữu phú vô ký, và sinh khởi từ năm tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả.

Tâm thông quả, trực tiếp sinh ra hai tâm thuộc tự giới, là thiện gia hạnh và thông quả, và cũng sinh khởi từ hai loại tâm này.

3. Ở cõi Vô sắc có bốn tâm là hai thiện, một hữu phú vô ký và một dị thực sinh.

Tâm thiện gia hạnh, trực tiếp sinh ra bảy tâm, đó là bốn tâm thuộc tự giới, một thiện gia hạnh thuộc cõi Sắc, tâm hữu học, tâm vô học, và sinh khởi từ sáu tâm, đó là ba tâm thuộc tự giới, tức trừ dị thực sinh, thiện gia hạnh thuộc cõi Sắc, tâm hữu học, và tâm vô học.

Tâm thiện sinh đắc, trực tiếp sinh ra bảy tâm, đó là bốn tâm thuộc tự giới, tâm hữu phú vô ký thuộc cõi Sắc, tâm bất thiện và hữu phú vô ký thuộc cõi Dục, và sinh khởi từ bốn tâm thuộc tự giới.

Tâm hữu phú vô ký, trực tiếp sinh ra tám tâm, đó là bốn tâm thuộc tự giới, tâm thiện gia hạnh và hữu phú vô ký thuộc cõi Sắc, tâm bất thiện và hữu phú vô ký thuộc cõi Dục, và sinh khởi từ mười tâm là bốn tâm thuộc tự giới, tâm thiện sinh đắc, đường oai nghi, và dị thực sinh thuộc cõi Sắc và cõi Dục.

Tâm dị thực sinh, trực tiếp sinh ra sáu tâm, đó là ba tâm thuộc tự giới, tức trừ thiện gia hạnh, tâm hữu phú vô ký thuộc cõi Sắc, tâm bất thiện và hữu phú vô ký thuộc cõi Dục, và sinh khởi từ bốn tâm thuộc tự giới.

Tâm hữu học, trực tiếp sinh ra sáu tâm, đó là ba tâm thiện gia hạnh thuộc ba giới, tâm thiện sinh đắc thuộc cõi Dục, tâm hữu học, tâm vô học, và sinh khởi từ bốn tâm, đó là ba tâm thiện gia hạnh thuộc ba giới, và tâm hữu học.

Tâm vô học, trực tiếp sinh ra năm tâm, tức trong số sáu tâm sinh khởi từ tâm hữu học ở trên, trừ đi tâm hữu học (ba thiện gia hạnh, một thiện sinh đắc Dục giới, một tâm vô học), và sinh khởi từ năm tâm là ba tâm thiện gia hạnh thuộc ba giới, tâm hữu học, và tâm vô học.

Hỏi: Các tâm dị thực sinh, đường oai nghi, và công xảo xứ, đều trực tiếp sinh khởi từ tâm thiện gia hạnh thuộc cõi Dục. Tại sao không có trường hợp ngược lại?

Đáp: Tâm dị thực sinh không thích hợp với tâm thiện gia hạnh vì tâm này yếu kém và không có công dụng phát khởi tức thời. Tâm đường oai nghi và công xảo xứ, không thích hợp với tâm thiện gia hạnh, vì sự phát khởi của chúng thuộc về sự tạo tác của một oai nghi hoặc một tác phẩm.

Trái lại, loại tâm xuất, tức một loại tâm nào đó như dị thực sinh v.v... mà hành giả đã nương vào để ra khỏi chuỗi tâm thiện gia hạnh v.v..., lại có thể phát khởi tức thời, vì thế, loại tâm xuất này, có thể sinh khởi trực tiếp từ tâm gia hạnh.

Vấn nạn: Nếu tâm gia hạnh không thể trực tiếp sinh khởi từ tâm dị thực sinh v.v... vì các tâm này không thích hợp với tâm gia hạnh, thì tâm gia hạnh làm sao có thể sinh khởi từ loại tâm nhiễm ô vốn trái ngược với nó?

Giải thích: Đúng là tâm nhiễm ô trái ngược với tâm gia hạnh. Tuy nhiên, khi hành giả cảm thấy mệt mỏi vì sự hiện hành của các phiền não, mà hành giả muốn liễu tri, thì tâm gia hạnh vẫn có thể sinh khởi.

Vấn nạn: Tâm thiện sinh đắc thuộc cõi Dục vốn mất lợi, vì thế, nó có thể sinh khởi từ hai tâm vô lậu, cũng từ tâm gia hạnh thuộc cõi Sắc, tại sao khi phát khởi tức thời, tâm thiện sinh đắc lại không có các tâm nói trên theo sau?

Giải thích: Tâm thiện sinh đắc thuộc cõi Dục vì mất lợi, nên có thể sinh khởi từ tâm nhiễm ô thuộc cõi Sắc, nhưng tâm thiện sinh đắc thuộc cõi Sắc, lại không mất lợi, cho nên không thể sinh khởi từ tâm nhiễm ô thuộc cõi Vô sắc.

Các tâm hỗ tương sinh khởi là nhờ tác ý. Tác ý có ba loại:

1. Tác ý tự tướng là loại tác ý chỉ duyên các tính chất riêng biệt, như quán sát: “Sắc pháp có tính chất biến ngại... thức có tính chất liễu biệt”.

2. Tác ý cộng tướng là loại tác ý chỉ duyên các tính chất chung, như duyên mười sáu hành tướng của bốn đế, vô thường v.v...: “Các pháp hữu vi thì vô thường”.

3. Tác ý thắng giải là loại tác ý không duyên các tính chất như hai loại trên, mà lại xuất phát từ thắng giải, nó điều động các sự quán sát thuộc về bất tịnh, về tứ vô lượng, về hữu sắc giải thoát, về thắng xứ, về biến xứ v.v...

Các luận sư thứ nhất: Có thể thành tựu Thánh đạo ngay sau ba loại tác ý này và ngược lại, có thể phát khởi ba loại tác ý này ngay sau Thánh đạo. Chủ trương này dựa vào đoạn kinh: “Có thể phát khởi niệm giác chi cùng với (có nghĩa là theo sau) việc tu quán bất tịnh”.

Các luận sư thứ ba của Tỳ-bà-sa: Chỉ theo sau cộng tướng tác ý mới có thể thành tựu Thánh đạo, và chỉ theo sau Thánh đạo, mới có thể phát khởi ba loại tác ý. Thật ra đoạn kinh được trích dẫn ở trên, chỉ hàm ý: Sau khi đã hàng phục tâm nhờ quán bất tịnh, hành giả mới có thể dẫn khởi tác ý cộng tướng, và ngay sau tác ý này, là sự thành tựu Thánh đạo. Kinh đã dựa vào hành động có tính chất trung gian của sự tu tập quán bất tịnh, để nói là “cùng với quán bất tịnh.”... (quán bất tịnh câu hành).

Các luận sư thứ tư của Tỳ-bà-sa: Chỉ theo sau tác ý cộng tướng mới có thể thành tựu Thánh đạo, và theo sau Thánh đạo cũng chỉ có thể dẫn khởi tác ý cộng tướng.

Luận chủ bác bỏ chủ trương của các luận sư thứ ba: Chắc chắn hành giả nếu đã nhập chánh tánh ly sinh, tức đã nhập vào Thánh đạo, nhờ nương vào ba địa ở dưới (hạ địa) là vị chí, tầng thiền thứ nhất, và tĩnh lự trung gian), thì khi ra khỏi Thánh đạo, sẽ có thể dẫn khởi loại tác ý cộng tướng thuộc cõi Dục nhờ vào văn hoặc tư, vì các địa này ở gần. Tuy nhiên, khi hành giả đã nhập chánh tánh ly sinh, nhờ nương vào tầng thiền thứ hai, thứ ba, hoặc thứ tư, thì tác ý cộng tướng mà hành giả dẫn khởi khi ra khỏi Thánh đạo, sẽ thuộc về tầng nào? Chắc chắn không phải là tác ý cộng tướng thuộc cõi Dục vì cõi Dục quá cách xa các tầng thiền ở trên, và cũng không phải tác ý cộng tướng thuộc về một trong ba tầng này, vì hành giả chưa đạt được loại tác ý này trước đó, ngoại trừ trường hợp đang tu tập các pháp quán đầu tiên khi nhập Thánh đạo (thuận phần quyết trạch). Thánh giả cũng không thể phát khởi thuận phần quyết trạch một lần nữa, vì không thể có trường hợp, sau khi đã đắc quả lại phát sinh đạo gia hạnh một lần nữa!

Nếu cho, có riêng các tác ý cộng tướng khác, được tu tập cùng thời với thuận phần quyết trạch và thuộc cùng thể loại với thuận phần quyết trạch (tức cũng duyên các đế nhưng không duyên mười sáu hành tướng): Tị dụ như quán “các hành đều vô thường”, “các pháp đều vô ngã”, “Niết-bàn tịch tĩnh” (tức có sự quán sát chung do duyên toàn bộ Niết-bàn), thì đây là một loại tác ý cộng tướng khác, mà Thánh giả sẽ phát khởi khi ra khỏi Thánh đạo.

Tỳ-bà-sa không thừa nhận giải thích này, vì không hợp lý. (Thật

vậy, sự phát khởi các tác ý thuộc loại này, phải hệ thuộc thuận phần quyết trạch).

Giải thích hợp lý nhất là Thánh đạo có thể sinh khởi ba loại tác ý). Nếu đạt được quả A-la-hán khi nường vào định vị chí, thì tâm xuất quán hoặc ở vào chính địa này hoặc ở vào cõi Dục. Nếu đạt được quả này, khi nường vào Vô sở hữu xứ, thì tâm xuất quán hoặc ở vào chính địa này (Vô sở hữu xứ) hoặc ở vào Hữu đẳng (Phi tướng phi phi tướng xứ. Nếu đạt được quả này, khi nường vào một địa khác, thì tâm xuất quán chỉ thuộc về địa khác này.

Có loại tác ý đạt được do bẩm sinh (sinh sở đắc), có loại thành tựu qua thuyết giáo (văn sở thành), có loại thành tựu do tư duy (tư sở thành), có loại thành tựu do thiền định (tu sở thành). Ở cõi Dục có ba loại: Sinh sở đắc, văn sở thành và tư sở thành, vì thiền định không thuộc về cõi Dục. Ở cõi Sắc có ba loại: Sinh sở đắc, văn sở thành, và tu sở thành, vì ở giới này, ngay khi vừa mới suy nghĩ thì đã nhập định. Ở cõi Vô sắc chỉ có hai loại: Sinh sở đắc và tu sở thành. Vì thế có tám loại tác ý ở ba cõi (ba, ba và hai).

Thánh đạo không bao giờ sinh khởi từ loại tác ý sinh đắc, cho dù loại tác ý này thuộc bất kỳ cõi nào, vì Thánh đạo đòi hỏi nhiều gia hạnh, vì thế Thánh đạo sẽ sinh khởi từ năm tác ý, tức hai loại thuộc cõi Dục, hai loại thuộc cõi Sắc và một loại thuộc cõi Vô sắc. Tuy nhiên từ Thánh đạo có thể sinh khởi tác ý sinh đắc, vì loại này vốn miễn lợi.

Hỏi: Khi làm hiện khởi mỗi một trong số mười hai tâm, thì có thể đạt được bao nhiêu tâm?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tam giới nhiễm tâm trung
Đắc lục lục nhị chủng
Sắc thiện tam học tứ
Dư giai tự khả đắc.*

Dịch nghĩa:

*Nhiễm tâm thuộc ba cõi
Được sáu, sáu, hai tâm
Sắc: thiện ba, học bốn
Còn lại đều tự được.*

(Cùng với nhiễm, tâm thuộc ba cõi. Lần lượt được sáu tâm, sáu tâm, hai tâm. Tâm thiện cõi Sắc ba, tâm hữu học bốn. Các tâm khác, được chính các tâm này).

Luận: Đắc có nghĩa là thành tựu những gì trước đó chưa thành

tự.

1. Cùng với tâm nhiễm ô thuộc cõi Dục, được sáu tâm, trong số mười hai tâm.

Được tâm thiện thuộc cõi Dục: 1. Khi có lại các thiện căn, nhờ vào tâm Nghi vốn thuộc nhiễm ô; 2. Khi trở lại cõi Dục vì thoái đọa từ các giới cao hơn. Loại tâm đi đầu thai, nhất định phải thuộc nhiễm ô, cùng với tâm này, mà người ta thành tựu được tâm thiện thuộc cõi Dục vì chưa được nó trước đó.

Được các tâm bất thiện và hữu phú vô ký: 1. Khi trở lại cõi Dục vì bị thoái đọa từ các giới cao hơn (vì lúc đó thành tựu được một trong hai tâm này đang hiện khởi); 2. khi bị thoái thất lìa dục.

Được tâm hữu phú vô ký thuộc cõi Sắc, khi thoái đọa từ cõi Vô sắc xuống cõi Dục. Cùng với tâm đi đầu thai thuộc cõi Dục, người ta thành tựu được tâm hữu phú vô ký thuộc cõi Sắc.

Được tâm hữu phú vô ký thuộc cõi Vô sắc và tâm hữu học, khi thoái thất phẩm tánh A-la-hán vì một tâm thuộc cõi Dục.

Cùng với tâm nhiễm ô thuộc cõi Sắc, đạt được sáu tâm:

Được tâm vô phú vô ký thuộc cõi Dục và ba tâm thuộc cõi Sắc khi bị thoái đọa từ cõi Vô sắc xuống cõi Sắc.

Được tâm hữu phú vô ký thuộc cõi Vô sắc và tâm hữu học khi thoái thất phẩm tánh A-la-hán vì một tâm thuộc cõi Sắc.

Cùng với tâm nhiễm ô thuộc cõi Vô sắc, được tâm hữu phú vô ký thuộc cõi Vô sắc và tâm hữu học khi thoái thất phẩm tánh A-la-hán do một tâm thuộc cõi Vô sắc.

2. Cùng với tâm thiện thuộc cõi Sắc, được ba tâm: Chính tâm thiện này, và tâm vô phú vô ký thuộc cõi Dục và cõi Sắc, tức là hóa tâm thuộc về hai cõi này.

3. Cùng với tâm hữu học, được bốn tâm. Khi hiện khởi tâm hữu học đầu tiên, tức khổ pháp trí nhãn, thì đạt được bốn tâm là tâm hữu học, hai tâm vô phú vô ký (tức hóa tâm) thuộc cõi Dục và cõi Sắc, và tâm thiện thuộc cõi Vô sắc, nhờ có Thánh đạo mà nhập được chánh tánh ly sinh và lìa bỏ cõi Dục và cõi Vô sắc.

4. Về các tâm không được nói đến ở phần trên, thì chỉ đạt được chúng khi chúng hiện tiền.

Có luận sư đã viết bài tụng nói: “Các bậc trí giả nói: Cùng với tâm nhiễm, có thể được chín tâm, cùng với tâm thiện, có thể được sáu tâm, cùng với tâm vô ký chỉ được tâm vô ký”!

Đối với tâm thiện, nên nói là “được bảy tâm”. Vì khi có lại các

thiện căn nhờ vào chánh kiến, thì đạt được tâm thiện thuộc cõi Dục, khi lìa bỏ cõi Dục thì đạt được hóa tâm thuộc cõi Dục và cõi Sắc, là hai tâm vô phú vô ký, khi đắc định thuộc cõi Sắc và Vô cõi sắc thì được các tâm thiện thuộc hai giới này, khi nhập vào Thánh đạo (chánh tánh ly sinh), thì được tâm hữu học, khi chứng quả A-la-hán thì được tâm vô học.

Đối với hai tâm còn lại, có thể dựa vào giải thích trước đây, để biết được số tâm đạt được. Để tóm tắt các ý nghĩa trên.

Tụng nói: (Âm Hán):

*Do thác sinh nhập định
Cập ly nhiễm thoái thời
Tục thiện vị đắc tâm
Phi tiên sở thành cố.*

Dịch nghĩa:

*Do sự thác sinh, nhập định
Và lìa nhiễm, thoái thất
Được tiếp các thiện tâm
Mà trước đó chưa thành.*

(Do sự thác sinh, nhập định, và khi lìa nhiễm, thoái thất, và có lại thiện căn, được các tâm trước đó chưa thành tựu).



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 8

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIỚI (PHẦN 1)

Trước đây đã giải thích các loại tâm khác nhau sinh khởi trong ba cõi, như vậy ba cõi này là gì? và mỗi cõi có bao nhiêu xứ?

Tụng nói: (Âm Hán):

*Địa ngục, bàng sinh, quỷ
Nhân cập lục dục thiên
Danh Dục giới nhị thập
Do địa ngục châu dị
Thử thượng thập thất xứ
Danh Sắc giới ư trung
Tam tinh lục các tam
Đệ tứ tinh lục bát
Vô sắc giới vô xứ
Do sinh hữu tứ chủng
Y đồng phần cập mạng
Lịnh tâm đẳng tương tục.*

Dịch nghĩa:

*Địa ngục, bàng sinh, quỷ,
Người và trời lục dục;
Hai mươi xứ cõi Dục,
Do địa ngục, các châu
Trên đây mười bảy xứ,
Trong đó là cõi Sắc
Ba tinh lục đều ba.
Tinh lục thứ tư: tám.
Vô sắc không có xứ
Do sinh có bốn loài*

*Nương đồng phần và mạng
Khiến tâm... được tương tục.*

(Địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ người và sáu tầng trời cõi Dục... Có hai mươi xứ của cõi Dục vì địa ngục và các châu khác nhau. Bên trên cõi Dục là mười bảy xứ. Trong đó có cõi Sắc. Mỗi ba tinh lự đều có ba xứ. Tinh lự thứ tư có tám xứ. Cõi Vô sắc không có xứ, nhưng do sinh nên có bốn loại. Nương vào đồng phần và mạng căn. Khiến tâm v.v... được tương tục).

Luận: Cõi Dục có tất cả bốn nẻo (thứ) là địa ngục, bàng sinh, quỷ, người và một phần thiên thú đó là sáu cõi trời Tứ-đại-vương chúng thiên, Tam-thập-tam-thiên, Dạ-ma thiên, Đổ sử đa thiên, Lạc biến hóa thiên, Tha-hóa-tự-tại-thiên, cộng thêm thế giới vật chất (khí thể gian) chứa đựng các chúng sinh này.

Hỏi: Cõi Dục có bao nhiêu xứ?

Đáp: Hai mươi xứ. Gồm tám địa ngục là: Đẳng hoạt, Hắc thăng, Chúng hợp, Hào khiếu, Đại khiếu, Viêm nhiệt, Đại nhiệt, Vô gián. Bốn châu là: Nam-thiệm-bộ-châu, Đông-thắng-thân-châu, Tây-ngưu-hóa-châu, Bắc-câu-lư-châu. Sáu cõi trời như đã nói ở trên, cộng thêm ngạ quỷ và bàng sinh. Như vậy, từ địa ngục Vô gián, cho đến Tha-hóa-tự-tại-thiên, có tất cả hai mươi xứ, cùng với thế giới mà một phần thấp hơn của nó là phong luân, đều thuộc về cõi Dục.

Bên trên cõi Dục là mười bảy xứ của cõi Sắc.

Mỗi tầng thiên đều có ba xứ, ngoại trừ tầng thiên thứ tư.

Tầng thiên thứ nhất gồm Phạm-chúng-thiên, Phạm-phụ-thiên, Đại-phạm-thiên.

Tầng thiên thứ hai gồm Thiểu-quang-thiên, Vô lượng quang thiên, Cực quang tịnh thiên.

Tầng thiên thứ ba gồm Thiểu tịnh thiên, Vô lượng tịnh thiên, Biến tịnh thiên.

Tầng thiên thứ tư gồm tám xứ là Vô vân thiên, Phước sinh thiên, Quảng quả thiên, Vô phiến thiên, Vô nhiệt thiên, Thiện hiện thiên, Thiện kiến thiên và Sắc cứu cánh. Tất cả mười bảy xứ trên đều thuộc cõi Sắc.

Các luận sư ở Ca-thấp-di-la đều nói: Cõi Sắc chỉ có mười sáu xứ. Họ cho rằng ở Phạm-phụ-thiên có một đài cao gọi là Đại-phạm-thiên, đó là nơi cư ngụ của vị chủ tể, giống như một tòa tháp, chứ không phải là một xứ (địa) riêng!

Ở cõi Vô sắc không có xứ, vì các pháp Vô sắc không chiếm chỗ

trong không gian. Các sắc pháp, khi đã ở quá khứ và vị lai, đều là vô biểu sắc và các pháp Vô sắc thì không có phương sở. Tuy nhiên, cõi Vô sắc vẫn có bốn xứ, tùy theo các cách thế tồn tại khác nhau (dị thực sinh sai biệt). Đó là Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tưởng phi phi tưởng xứ (Hữu đẳng), bốn xứ này tạo thành cõi Vô sắc. Khi nói “tồn tại” là hàm ý về sự hiện khởi của các uẩn trong một đời sống mới nhờ có nghiệp, nhưng không phải vì loại nghiệp này, mà chúng sinh có các xứ cao thấp khác nhau! Sự cao thấp này, không bao hàm sự khác nhau về các tầng bậc (địa). Khi một chúng sinh-được loại định, có khả năng sinh khởi một đời sống ở cõi Vô sắc-bị mạng chung ở một nơi nào đó, thì cũng chính ở nơi này là điểm bắt đầu của loại đời sống nói trên, và khi đời sống này chấm dứt, thì cũng chính ở nơi này, sẽ hình thành một thân trung ấm đi đầu thai (ở cõi Dục hoặc cõi Sắc).

Hỏi: Chuỗi tương tục các tâm và tâm sở của chúng sinh có sắc thân, phải nương tựa vào sắc v.v... mới có thể tồn tại, như vậy, chuỗi tương tục các tâm và tâm sở của chúng sinh ở cõi Vô sắc phải lấy cái gì làm nơi nương tựa?

Đáp: Theo các luận sư Đối pháp: Chuỗi tương tục các tâm tâm sở của chúng sinh cõi Vô sắc nương vào hai pháp không tương ưng với tâm, đó là chúng đồng phần và mạng căn để tồn tại.

Chuỗi tương tục các tâm và tâm sở của chúng sinh có sắc thân, không nương tựa vào hai pháp này, vì chuỗi tương tục này vốn yếu kém, trong khi chuỗi tương tục các tâm tâm sở của chúng sinh cõi Vô sắc lại có đủ năng lực cần thiết, lại xuất phát từ loại định, mà ở đó loại tưởng về sắc đã bị đoạn trừ.

Vấn nạn: Tuy nhiên, chúng đồng phần và mạng căn của chúng sinh có sắc thân, lại nương vào sắc, như vậy, đối với chúng sinh không có sắc thân, thì chúng đồng phần và mạng căn sẽ nương vào cái gì?

Giải thích: Chúng nương tựa vào nhau! Ở chúng sinh có sắc thân, chúng đồng phần và mạng căn không có đủ lực cần thiết để nương vào nhau, ở chúng sinh không có sắc thân, thì chúng đồng phần và mạng căn lại có đủ lực này, vì chúng xuất phát từ thắng định.

Kinh bộ: Chuỗi tương tục các tâm và tâm sở ở chúng sinh không có sắc thân, thì không có loại chỗ dựa nằm ở ngoài. Chuỗi tương tục này đã đủ mạnh và có thể không cần đến chỗ dựa. Vì thế có thể nói: Tâm nương vào tâm sở và tâm sở nương vào tâm, cũng giống như khi nói chúng đồng phần và mạng căn nương tựa vào nhau vậy!

Chuỗi tương tục các tâm của chúng sinh khi tái sinh, được dẫn

khởi vì một nhân (phiền não nghiệp). Nếu đây là loại nhân chưa lia bỏ sắc pháp (sắc tham), thì tâm sẽ sinh ra cùng với sắc và lúc đó chuỗi tương tục các tâm sẽ nương tựa vào sắc. Nếu là loại nhân đã lia bỏ sắc tham - như trong trường hợp có định làm nhân dẫn khởi một đời sống ở cõi Vô sắc thì tâm sẽ sinh và tồn tại mà không cần có sắc.

Hỏi: Tại sao gọi các cõi này là Dục, Sắc và Vô sắc?

Đáp: Cõi là khả năng trì giữ tự tướng (tự tướng này là dục v.v...), hoặc cõi còn có nghĩa là chủng tộc như đã nói trước đây.

Cõi Dục là “Cõi thuộc về (tương ứng với) Dục”. Vì loại bỏ các từ nằm ở giữa nên mới có tên gọi này, cũng giống như khi nói “vòng kim cương”, tức là “vòng được trang sức bằng kim cương”, hoặc “thuốc nước hồ tiêu”, tức là một loại “thuốc uống có trộn hồ tiêu”.

Đối với cõi Sắc cũng vậy, tức cõi Sắc là cõi thuộc về sắc.

Khi nói “Vô sắc” là hàm ý sự không hiện hữu của sắc. Hoặc sắc có nghĩa là “có tính chất biến ngại, thị hiện”, và Vô sắc có nghĩa là “không có sắc”, tức không có các tính chất này, hoặc đó là “sự không hiện hữu của sắc”, tức sự không hiện hữu của các tính chất này! Như vậy, cõi Vô sắc là cõi tương ứng với sự không hiện hữu của sắc.

Hoặc cõi Dục, cõi Sắc, và cõi Vô sắc là các từ ghép, trong đó từ đi trước là cách hệ thuộc, tức cõi Dục là cõi của dục, cõi Sắc là cõi của sắc, và cõi Vô sắc là cõi của Vô sắc.

Hỏi: Ở đây dục có nghĩa là gì?

Đáp: Đó là sự tham muốn đối với loại đồ ăn ở dạng từng miếng rời (đoạn thực) và đối với dâm dục. (Dục không có nghĩa là đối tượng (cảnh) của sự tham muốn, như đã từng được mô tả chính xác qua từ ngữ, mà chỉ có nghĩa là “sự tham muốn”). Điều này được chứng minh qua bài tụng sau:

Tôn giả Xá-lợi-tử nói với ngoại đạo: “Những điều tốt đẹp (diệu cảnh) của thế giới này, không phải là dục, mà dục chỉ là sự tham muốn do phân biệt tạo ra ở con người, không can hệ gì đến các sự vật của thế gian, bậc trí đã đoạn trừ sự mong muốn đối với chúng”. Ngoại đạo trả lời: “Nếu những điều tốt đẹp của thế giới này không phải là dục, nếu dục chỉ là sự tham muốn do phân biệt tạo ra, thì một vị Tỳ-kheo cũng sẽ là một người “thọ dục”, khi khởi các phân biệt bất thiện”. Xá-lợi-tử trả lời: “Nếu các điều tốt đẹp của thế giới này là dục, nếu dục không phải là sự tham muốn do phân biệt của con người tạo ra, thì thầy của các ông cũng sẽ là người “thọ dục”, khi quán sát các sự vật của thế giới này”.

Hỏi: Có thể xem tất cả các pháp hiện hành trong ba cõi này, là ba

pháp hệ thuộc của các cõi này không?

Đáp: Không phải! Chỉ những pháp nào, mà trong đó có lòng tham, nường vào một trong ba cõi để tăng trưởng, (tức lòng tham dục, tham sắc, tham Vô sắc), thì mới thuộc về ba cõi?

Hỏi: Pháp nào được gọi là tham dục thuộc về cõi Dục?

Đáp: Đó là loại tham dục tăng trưởng, nhờ nường vào các pháp thuộc cõi Dục.

Vấn nạn: Nói như vậy, cũng giống như trường hợp hỏi và trả lời về sợi dây buộc ngựa: “Sợi dây buộc ngựa này thuộc về ai? Thuộc về người chủ ngựa. Con ngựa này thuộc về ai? Thuộc về người chủ sợi dây”. Cách trả lời như thế chẳng cho chúng tôi biết được điều gì cả!

Giải thích: Không giống như vậy. Trước đã có liệt kê các xứ tạo thành cõi Dục, vì thế khi nói “tham dục thuộc về cõi Dục”, là có ý chỉ cho loại tham dục của người chưa lìa bỏ các xứ này, chưa lìa bỏ tham dục đối với các pháp của các xứ này. Đối với hai cõi còn lại cũng như thế. Hoặc khi nói: “Tham dục thuộc về cõi Dục” có nghĩa là tham dục của loại chúng sinh không có tâm định. “Tham dục thuộc về cõi Sắc, cõi Vô sắc”, là loại tham dục có liên quan đến các định của bốn tầng thiên, các định có tên là Vô sắc.

Vấn nạn: Loại hóa tâm tạo ra các sự vật thuộc về cõi Dục vốn là quả của thiên định, vì thế loại tâm này chỉ sinh khởi ở chúng sinh đã lìa bỏ cõi Dục. Như vậy làm sao có thể nói hóa tâm này hệ thuộc cõi Dục? Tâm này thật sự không sinh khởi ở chúng sinh chưa lìa bỏ cõi Dục, và khi mà tâm này chỉ sinh khởi ở những chúng sinh đã lìa bỏ cõi Dục, thì đối với họ tâm này không thể là đối tượng của lòng tham dục của những người hệ thuộc cõi Dục. Nếu tâm này thuộc về cõi Dục mà không cần phải có lòng tham dục nơi những người thuộc về cõi Dục, thì điều này thật khó hiểu và còn trái ngược với định nghĩa về ba cõi của các ông!

Giải thích: Hóa tâm này thuộc về cõi Dục, vì chính loại tham dục thuộc về chúng sinh cõi Dục đã sinh khởi ở người nghe nói về hóa tâm này, cũng như đối với người nhớ lại, trước đây mình đã từng đắc loại tâm này, hoặc đối với người nhìn thấy được các sự vật mà hóa tâm này tạo ra. Hoặc cũng vì hóa tâm này có tạo ra các hương vị, trong khi một tâm thuộc về cõi Sắc thì không thể tạo ra các hương vị vì chúng sinh ở cõi Sắc tách rời nhau.

Hỏi: Có phải chỉ có độc nhất ba cõi này không?

Đáp: Ba cõi này, có số lượng không cùng tận, cũng giống như hư không. Cho dù không có sinh khởi bất kỳ chúng sinh mới nào đi nữa,

cho dù có vô số Đức Phật hóa độ vô số hữu tình và giúp họ chứng được Niết-bàn đi nữa, thì chúng sinh ở trong vô số thế giới cũng vẫn không bao giờ cùng tận.

Hỏi: Ba cõi được bài trí như thế nào?

Đáp: Bài trí theo chiều ngang, như kinh có nói: “Giống như khi trời đổ tuyết, có các hạt lớn như gọng xe, từ không trung liên tục trút xuống không ngừng, thì ở về phía Đông, các thế giới khi thành khi hoại cũng liên tục không ngừng nghỉ như vậy, về phía Nam, phía Tây và phía Bắc cũng thế”. Tuy nhiên kinh không nói đến phía trên và phía dưới.

Có luận sư thì cho là các thế giới có thể chồng chất lên phía trên và xuống phía dưới. Có kinh khác nói thế giới dàn trải khắp cả mười phương. Vì thế, vẫn có một cõi Dục ở bên trên Sắc cứu cánh thiên và một cõi Sắc cứu cánh thiên ở bên dưới cõi Dục.

Người nào đã lìa bỏ một cõi Dục thì cũng lìa bỏ các cõi Dục của tất cả thế giới, đối với hai loại cõi kia cũng vậy.

Người nào khởi được thông tuệ nhờ nương vào tầng thiền thứ nhất, thì năng lực thần thông phát khởi được, chỉ có thể lên đến Phạm thế của thế giới nơi đã phát khởi loại thần thông này, chứ không thể đến được các thế giới khác.

Trên đây đã giải thích các cõi, tiếp theo là phần nói về năm nẻo. Tụng: (Âm Hán):

*Ư trung địa ngục đẳng
Tự danh thuyết ngũ thú
Duy vô phú vô ký
Hữu tình phi trung hữu.*

Dịch nghĩa:

*Trong đó có địa ngục...
Tên gọi là năm nẻo.
Chỉ vô phú vô ký.
Hữu tình. Không trung hữu.*

(Trong đó tên gọi của địa ngục v.v... chính là tên gọi của năm nẻo. Chúng chỉ có tánh vô phú vô ký, chỉ có hữu tình chứ không có trung hữu).

Luận: Trong ba cõi có năm thú (nẻo, đường) đó là những chúng sinh ở địa ngục, bàng sinh, quỷ, người và trời. Ở cõi Dục có bốn loại đầu và một phần của trời, ở hai cõi sắc còn lại, chỉ có một phần của trời.

Hỏi: Tụng vẫn nói: Có năm nẻo ở trong ba cõi, vậy thì có một phần của cõi không nằm trong các nẻo không?

Đáp: Phải. Đó là thiện, nhiễm, khí thế gian, trung hữu. Tuy chúng được bao hàm trong các cõi nhưng không thuộc về năm nẻo.

Năm nẻo đều thuộc tánh vô phú vô ký, vì là quả của nhân dị thực. Nếu không phải như vậy, thì các nẻo sẽ bị tạp loạn. (Thật vậy, một người có thể tạo tác các nghiệp chiêu cảm một quả ở địa ngục hoặc một quả ở trời. Nếu tất cả các nghiệp, hoàn toàn thuộc về các nẻo, thì trong cùng một lúc, nẻo của người cũng sẽ là nẻo của địa ngục và của trời. Một chúng sinh, sinh ở cõi Dục có đủ các thứ phiền não của địa này và cũng có thể có đủ các pháp của các địa cao hơn).

Các nẻo đều là hữu tình số, vì thế, khí thế gian không thuộc về năm nẻo này.

Trung hữu cũng không phải là một nẻo.

Có nhiều bộ luận nói về thể tánh của các nẻo này:

1. Thi thiết túc luận: “Bốn loại đầu thai (sinh) thì có đủ năm nẻo, nhưng năm nẻo có đủ bốn loại đầu thai không? Trung hữu không có ở năm nẻo”.

2. Pháp uẩn túc luận: “Nhân giới là gì? Loại sắc vi tế (sắc tịnh) được các đại chủng tạo thành là nhân, nhân căn, nhân xứ, nhân giới ở địa ngục, ở bàng sinh, ở quỷ, ở chúng trời, ở người, ở chúng sinh sinh từ thiên định, và ở chúng sinh trung hữu”.

3. Kinh Thất Hữu cũng nói trung hữu không có trong các nẻo: “Có bảy loại hữu là địa ngục, bàng sinh, quỷ, trời, người, cộng thêm nghiệp hữu và trung hữu”. Kinh này chỉ rõ năm nẻo cùng với nhân của chúng, tức nghiệp hay nghiệp hữu, và phương tiện của chúng, tức thân trung ấm mà một chúng sinh nương vào đó, để đi đầu thai ở một nẻo, đồng thời kinh cũng cho thấy, các nẻo đều có tánh vô phú vô ký, vì một mặt thì kinh phân biệt các nẻo khác nhau (như địa ngục, bàng sinh v.v...) và một mặt thì kinh phân biệt các nhân khác nhau dẫn sinh các nẻo (tức là các nghiệp hữu phú như thiện, ác).

4. Nội dung trên đây còn được nói đến trong một bản kinh, được các luận sư ở Ca-thấp-di-la trích dẫn như sau: “Xá-lợi-tử nói: Này Cự thọ! Khi các phiền não thuộc về địa ngục hiện hành, thì sẽ tạo tác và làm tăng trưởng các nghiệp chiêu cảm quả báo địa ngục. Các nghiệp thuộc về thân, ngữ và ý này, các nghiệp quanh co, đổi bại, như nhớp này, sẽ chiêu cảm các quả dị thực là sắc, thọ, tưởng, hành và thức thuộc về địa ngục. Khi quả dị thực hiện khởi thì có loại hiện hữu gọi là chúng sinh địa ngục. Này Cự thọ! Ngoài năm uẩn này ra, không thể có sự hiện hữu nào khác của chúng sinh địa ngục”. (Có nghĩa là một chúng sinh ở

địa ngục không thể tồn tại ngoài năm uẩn “vốn là quả dị thực” này, vì thế phải thuộc tánh vô phú vô ký).

Hỏi: Nếu như vậy, thì làm thế nào những điều trên có thể phù hợp với phát biểu sau đây của Luận Phẩm Loại Túc: “Tất cả các loại tùy miên đều nương theo các nẻo mà tăng trưởng (tùy tăng)”?

Đáp: Phát biểu trên đây nhằm chỉ cho loại tâm đi đầu thai ở các nẻo, tức loại tâm có thể có cả năm bộ phiền não được đoạn trừ do kiến đạo hoặc tu đạo, vì thế, tất cả các tùy miên, mới có thể nương vào đó để tăng trưởng. Giống như khi nói “ngôi làng”, nhưng lại có ý chỉ “ranh giới của ngôi làng”. Luận Phẩm Loại Túc cũng có ý diễn đạt theo cách như vậy.

Có thuyết cho các nẻo cũng thuộc về tánh thiện và tánh nhiễm. Những người này nói: Luận chứng rút ra từ kinh Thất hữu, không có giá trị. Ngoài năm nẻo ra, mặc dù nghiệp hữu đã được đề cập riêng biệt, nhưng điều này không chứng minh được là nó nằm ngoài các nẻo. Cũng như trường hợp trong số năm trước, người ta đã kể riêng đến hai loại phiền não trước và kiến trước, thì như vậy có thể nói kiến không phải là một phiền não sao? Vì thế nghiệp hữu vẫn thuộc về các nẻo, nhưng đã được đề cập riêng, chỉ vì nó là nhân của các nẻo.

Hữu bộ: Nếu lập luận như thế, thì trung hữu cũng là một nẻo.

Giải thích: Không thể như vậy. Nẻo có nghĩa là “nơi đến”, trong khi trung hữu lại bắt đầu từ nơi chết.

Hữu bộ: Nếu vậy, thì đây cũng là trường hợp của các hiện hữu ở cõi Vô sắc, nghĩa là các chúng sinh này, cũng không thể trở lại các nẻo (vì đều thọ sinh ở nơi chết).

Giải thích: Sở dĩ trung hữu được gọi tên như vậy, vì nó là trung gian giữa hai nẻo. Nếu trung hữu cũng là một nẻo, chứ không phải trung gian, thì nó sẽ không có tên là trung hữu!

Hữu bộ: Nếu không thừa nhận luận chứng rút ra từ kinh Thất hữu trên đây, thì các ông có chấp nhận một phát biểu của Xá-lợi-tử không? Xá-lợi-tử đã nói: Khi quả báo của các nghiệp địa ngục hiện khởi, thì lúc đó có một chúng sinh địa ngục. Xá-lợi-tử không nói nẻo của chúng sinh ở địa ngục chỉ là dị thực, như vậy loại nẻo này có một phần dị thực và một phần không phải dị thực. Kinh cũng nói, không có một chúng sinh địa ngục, nằm ngoài các pháp sắc v.v..., tức có ý bác bỏ tính chất thật hữu của một cá thể, chuyển từ nẻo này sang một nẻo khác và cũng không khẳng định các uẩn sắc v.v... của chúng sinh địa ngục chỉ là quả dị thực.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói: Các nẻo chỉ là các pháp vô phú vô ký. Trong số các luận sư này, có người nghĩ, nẻo là các pháp dị thực sinh, có người lại nghĩ nẻo là các pháp dị thực và trưởng dưỡng.

Trong ba cõi năm nẻo này, có tất cả bảy thức trụ, được sắp xếp theo thứ tự.

Hỏi: Bảy thức trụ này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thân dị cập tướng dị
Thân dị đồng nhất tướng
Phiên thử thân tướng nhất
Tịnh Vô sắc hạ tam
Cố thức trụ hữu thất
Dư phi hữu tổn hoại.*

Dịch nghĩa:

*Thân khác và tướng khác,
Thân khác nhưng tướng đồng.
Đổi lại thân, tướng một
Và dưới Vô sắc ba
Nên thức trụ có bảy.
Ngoài ra không tổn hoại.*

(Khác thân và khác tướng. Khác thân nhưng cùng tướng. Cùng thân nhưng khác tướng, cùng tướng và cùng thân. Và ba tầng dưới của cõi Vô sắc. Như vậy có tất cả bảy thức trụ. Những chỗ khác không phải vì làm tổn hoại).

Luận: Kinh:

1. Chúng sinh hữu sắc, khác nhau về thân và tướng, như giữa người và một phần các trời, đây là thức trụ thứ nhất.

Hỏi: Một phần các trời này là ai?

Đáp: Đó là chư thiên thuộc sáu trời cõi Dục và chư thiên thuộc tầng thiên thứ nhất (Phạm thế), ngoại trừ kiếp sơ khởi.

Các chúng sinh này có thân khác nhau (dị), vì màu sắc, hình dung (y phục, trang sức v.v...), tướng mạo (chiều dài v.v...) của họ không đồng nhất. Họ có tướng khác nhau, vì các tướng của họ về khổ, vui, không khổ không vui, không đồng nhất.

2. Chúng sinh hữu sắc khác nhau về thân, nhưng giống nhau về tướng, như chúng sinh Phạm-chúng-thiên, ở thời kỳ kiếp sơ khởi, đây là thức trụ thứ hai.

Tất cả chúng thiên thuộc kiếp sơ khởi này, có tướng giống nhau,

vì đều có chung tướng về cùng một nguyên nhân duy nhất. Đại Phạm khởi tướng: “Tất cả chúng thiên này đều do ta sinh ra”, và những người đi theo Đại Phạm đều khởi tướng: “Chúng ta được Đại Phạm sinh ra”. Họ có thân khác nhau, vì một kẻ là Đại Phạm trong khi những kẻ còn lại, đều là người đi theo, cho nên khác nhau về kích thước cao to, về thân thể, ngôn ngữ, y phục và đồ trang sức.

Hỏi: Kinh có nói, chúng thiên này nhớ lại: “Chúng ta đã từng thấy chúng sinh này trường thọ và tồn tại trong một thời gian lâu như vậy”... “và khi chúng sinh này khởi nguyện: “Ước gì các chúng sinh khác cũng sinh ra ở đây để làm bạn với ta!”, thì tất cả chúng ta đều sinh ra để làm bạn với chúng sinh này”. Như vậy khi chúng thiên này nhìn thấy Đại Phạm thì họ đang ở đâu?

Đáp: Theo một số luận sư (dẫn chứng kinh có nói về Phạm chúng tái sinh vào cõi Đại Phạm sau khi chết ở Cực quang tịnh thiên), thì chúng thiên này nhìn thấy Đại Phạm khi họ đang ở cõi Cực quang tịnh thiên, tuy nhiên nếu bị thoái đọa từ cõi Cực quang tịnh thiên, vốn là cõi trời thuộc tầng thiên thứ hai, thì chúng thiên này phải bị mất tầng thiên thứ hai, vốn rất cần thiết đối với khả năng nhớ lại một kiếp sống trước đây, ở cõi trời thuộc tầng thiên thứ hai. Hơn nữa, chúng thiên này, không thể đắc trở lại tầng thiên thứ hai, vì họ bị thoái đọa vì loại tà kiến (giới cấm thủ) đã xem Đại Phạm là chủ thể tạo tác! Không thể nói loại tà kiến này có thể đi theo tầng thiên thứ hai vì không bao giờ tà kiến (hoặc bất kỳ một loại phiền não nào) thuộc một địa nào đó, lại có thể duyên một địa thấp hơn.

Theo một luận sư khác, chúng thiên này nhìn thấy Đại Phạm khi họ đang ở trung hữu, trước khi sinh vào cõi trời của Đại Phạm. Tuy nhiên người ta sẽ bác bỏ, vì trung hữu thì không thể đình trụ lâu dài, vì không có gì, có thể làm chậm lại sự thọ sinh ở thế giới này, và như vậy, làm thế nào chúng thiên có thể nói được: “Chúng ta đã từng thấy chúng sinh này trường thọ và tồn tại trong một thời gian lâu dài như vậy”?

Vì thế, chính ở cõi trời của Đại Phạm mà chúng thiên này đã hồi tưởng lại quá khứ của Đại Phạm. Vào lúc họ sinh ra, thì họ đã thấy Đại Phạm sinh ra trước họ đang tồn tại trong một thời gian dài. Sau khi nhìn thấy, họ khởi tướng: “Chúng ta đã từng nhìn thấy chúng sinh này...”, và họ biết được lời nguyện của chúng sinh này, nhờ sự ức niệm về tầng thiên thứ nhất và họ đã đạt được lời nguyện này, nhờ vào sự kiện họ được sinh ra ở đó, hoặc Đại Phạm đã nói cho họ biết điều này.

3. Chúng sinh hữu sắc giống nhau về thân, nhưng khác nhau về

tướng, như chúng sinh ở cõi Cực quang tịnh thiên, đây là thức trụ thứ ba.

Hỏi: Ở đây, khi kinh nói đến chúng thiên ở cõi cao nhất của tầng thiên thứ hai là Cực quang tịnh thiên, tức cũng nhằm chỉ cho hai cõi Thiếu-quang-thiên và Vô lượng quang thiên. Nếu không phải như vậy, thì hai cõi này sẽ thuộc về loại thức trụ nào?

Đáp: Không có sự khác nhau về màu sắc, hình dung, tướng mạo, cho nên chúng thiên này có thân giống nhau, nhưng vì có các tướng về lạc, không khổ không lạc, cho nên lại khác nhau về tướng. Theo truyền thuyết, chúng thiên này, khi chán ghét hỷ căn thuộc căn bản địa, tức là loại thọ thuộc về tầng thiên thứ hai - thì lại khởi xả căn thuộc địa cận phần, tức loại định đầu tiên, có loại thọ không khổ không lạc của tầng thiên này, đến khi chán ghét loại thọ thứ hai này, tức xả căn thuộc địa cận phần, thì lại khởi hỷ căn thuộc căn bản địa. Cũng giống như vua khi chán ghét dục lạc thì thọ nhận pháp lạc, đến khi chán ghét pháp lạc, thì lại thọ nhận dục lạc!

Hỏi: Nếu như vậy, thì đối với chúng thiên của tầng thiên thứ ba (tức Biến tịnh thiên v.v... vốn thuộc về thức trụ thứ tư), lẽ ra cũng phải giống như chúng thiên của tầng thiên thứ hai, thế nhưng chúng thiên thuộc tầng thiên thứ ba, lại không chuyển nhập địa cận phần và luôn luôn có lạc thọ?

Đáp: Biến tịnh thiên không chán ghét lạc thọ, vì lạc thọ của họ vốn tịch tĩnh trong khi hỷ thọ thuộc Cực quang tịnh thiên, lại nhiều động tâm và không có tính chất tịch tĩnh.

Các luận sư Kinh bộ cho kinh có nói: “Những chúng sinh vừa mới sinh ra ở Cực quang tịnh thiên vì chưa hiểu rõ luật thành hoại của thế gian, cho nên khi thấy hỏa tai thiêu đốt thế gian và lửa cháy đến tận cung trời Đại Phạm thì họ kinh sợ, buồn rầu và hốt hoảng mà nói: “Mong ngọn lửa này đừng lên đến đây”. Nhưng đối với chúng sinh đã sống lâu ngày ở Cực quang tịnh thiên, thì hiểu rõ sự thành hoại của thế gian, cho nên đã an ủi các chúng sinh đang bị kinh sợ: “Này bạn, đừng sợ! Này bạn, đừng sợ! Ngọn lửa trước đây từng thiêu tận cung trời Đại Phạm đã dập tắt rồi”. Qua đoạn kinh trên, chúng ta thấy được, chúng thiên của tầng thiên thứ hai, khác nhau về tướng như thế nào! Đối với hỏa tai xảy ra cho các cõi trời của tầng thiên thứ hai, chúng thiên lại có các tướng thật khác nhau: “Lửa sẽ đến”, “lửa không đến”, hoặc “thật đáng sợ”, “không đáng sợ”. Vì thế nên biết giải thích của Tỳ-bà-sa cho, do sự thay đổi hỗ tương giữa lạc thọ và xả thọ, nên có các tướng khác

nhau là không hợp lý.

4. Chúng sinh hữu sắc có thân và tướng giống nhau, như chúng sinh ở cõi Biến tịnh thiên, đây là thức trụ thứ tư.

Họ có tướng giống nhau, vì họ chỉ có lạc thọ.

Ở tầng thiên thứ nhất, có tướng nhiễm ô như nhau, vì cùng tương ứng với giới cấm thủ, ở tầng thiên thứ hai, lại có tướng khác nhau, tức hai loại tướng thiện thuộc căn bản địa và địa cận phần, ở tầng thiên thứ ba lại có tướng giống nhau vì đều sinh từ dị thực.

5,6,7. Ba loại định đầu tiên thuộc cõi Vô sắc, là ba thức trụ cuối cùng như đã được kinh nói đến.

Hỏi: Thức trụ là gì?

Đáp: Đó là năm uẩn thuộc cõi Dục hoặc cõi Sắc đối với các thức trụ ở đầu, và bốn uẩn đối với ba thức trụ ở cuối.

Hỏi: Tại sao số còn lại không phải là thức trụ?

Đáp: Nói số còn lại, là chỉ cho các ác xứ, tầng thiên thứ tư, và tầng định thứ tư của cõi Vô sắc (phi tướng phi phi tướng xứ), tức Hữu đẳng.

Thức bị làm tổn hoại ở các xứ kể trên, tức là ở các xứ ác có khổ thọ làm tổn hoại thức. Ở tầng thiên thứ tư, thì hành giả có thể tu tập định vô tướng và vẫn có vô tướng là pháp tạo thành chúng sinh vô tướng, ở Hữu đẳng, thì hành giả có thể tu tập định diệt tận, là loại định diệt tận thọ và tướng, vì thế ở những xứ này không có thức trụ!

Có giải thích khác cho: Thức trụ là “nơi chúng sinh muốn tìm đến, và khi đã đến, thì không muốn rời khỏi”. Cả hai ý nghĩa này, đều không có đối với các xứ ác. Ở tầng thiên thứ tư, tất cả chúng sinh đang ở đó, đều muốn rời bỏ. Nếu là dị sinh, thì muốn nhập vào định vô tướng, nếu là Thánh giả thì muốn nhập vào Tịnh cư thiên (hoặc vào các xứ Vô sắc, chúng sinh ở Tịnh cư thiên đều muốn chứng đắc tịch diệt). Ở Hữu đẳng thì các hoạt động của thức đều rất yếu. Vì thế các xứ này không thể làm thức trụ.

Như vậy đã giải thích xong bảy loại thức trụ, nhân tiện lại nói thêm về chín chỗ ở của hữu tình.

Tụng: (Âm Hán):

*Ứng tri kiêm Hữu đẳng
Cập Vô tướng hữu tình
Thị cứu hữu tình cư
Dư phi bất lạc trụ.*

Dịch nghĩa:

Nên biết cùng Hữu đẳng

*Và hữu tình Vô tướng
Là chín chỗ chúng sinh.
Ngoài ra không thích ở.*

(Nên biết cùng Hữu đánh và chúng sinh vô tướng làm chín chỗ ở của chúng sinh

Các chỗ khác không phải là chỗ ở, vì chúng sinh không muốn vào đó).

Luận: Bảy thức trụ ở trên, cùng với Hữu đánh và chúng sinh vô tướng, là chín chỗ cư ngụ của hữu tình (hữu tình cư), vì tất cả hữu tình đều mong muốn sống ở những chỗ này.

“Các chỗ khác”, là chỉ cho các ác xứ. Chúng sinh vì bị nghiệp ác La sát dẫn dắt vào đó, cho nên sống ở đó mà không thấy vui. Những nơi này cũng giống như lao ngục, vì thế không gọi là “hữu tình cư”. (Ở tầng thiền thứ tư, trừ Vô tướng thiên, các xứ còn lại, đều không phải là hữu tình cư, điều này đã được giải thích trong phần nói về thức trụ).

Ở trên, kinh đã nói có bảy thức trụ, nhưng theo các kinh khác, thì lại có thêm bốn loại.

Tụng: (Âm Hán):

*Tứ thức trụ đương tri
Bốn uẩn duy tự địa
Thuyết độc thức phi trụ
Hữu lậu tứ cú nhiếp.*

Dịch nghĩa:

*Nên biết bốn thức trụ:
Bốn uẩn thuộc tự địa
Chỉ thức là phi trụ
Hữu lậu đều có bốn.*

(Bốn thức trụ là bốn uẩn thuộc tự địa. Chỉ có thức, không phải là chỗ trụ của thức. Tất cả đều là hữu lậu, có bốn trường hợp).

Luận: Kinh nói: Có bốn loại thức trụ, đó là thức tùy sắc trụ, thức tùy thọ trụ, thức tùy tướng trụ, thức tùy hành trụ.

Thức có thể lấy sắc và các uẩn còn lại của một địa khác để làm đối tượng duyên, nhưng thức không thể duyên các pháp này, khi bị thức đẩy vì lực của ái, vì thế không thể xem các pháp này là chỗ trụ của thức.

Hỏi: Tại sao uẩn thứ năm (tức là thức, gồm tâm và các tâm sở) không phải là chỗ trụ của thức?

Đáp: Các luận sư Tỳ-bà-sa cho rằng: Chỗ ở không phải là cái đang ở chỗ đó, cũng giống như nhà vua không phải là ngai vàng. Hơn nữa khi nói “thức trụ”, là có ý chỉ cho các pháp mà thức đang “cỡi lên” chúng để điều khiển, giống như người lái thuyền và con thuyền, trong khi thức, thì không thể “cỡi lên” thức để điều khiển thức vì thế thức không phải là chỗ trụ của thức!

Hỏi: Nếu vậy tại sao có kinh nói: “Ở chỗ của loại thức làm thức ăn (thức thực), có hỷ và có nhiễm”. Nếu ở chỗ của thức đã có hỷ và nhiễm, thì thức sẽ chiếm ngụ và trụ tại chỗ đó, hơn nữa các ông còn nói: Năm uẩn (trong đó có thức) tạo thành bảy thức trụ, vậy tại sao không thêm thức vào trong số bốn thức trụ?

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Nếu quán sát tiến trình ái nhiễm của thức ở một chúng sinh (sinh xứ), vốn được cấu thành vì năm uẩn, mà không phân tích riêng từng uẩn, thì lúc đó có thể nói thức là chỗ trụ của thức, nhưng nếu quán sát riêng biệt từng uẩn, thì sẽ thấy sắc, thọ, tưởng và hành vốn là chỗ dựa của thức, là các pháp tương ứng hoặc cùng khởi với thức chính là các nguyên nhân làm cho thức bị nhiễm ô, trong khi thức không phải là nguyên nhân làm cho thức bị nhiễm ô vì hai thức không thể tồn tại trong cùng một thời điểm!

Hơn nữa Phật đã mô tả bốn thức trụ này giống như “đồng ruộng” và các thức có ái đi kèm theo thì giống như “hạt giống”. Đã là hạt giống thì không thể giống như đồng ruộng, cho nên có thể thấy các pháp cùng khởi với thức giống như đồng ruộng với hạt giống.

Hỏi: Bốn loại thức trụ bao hàm bảy loại thức trụ, hay bảy loại thức trụ bao hàm bốn loại thức trụ?

Đáp: Có thể phân tích qua bốn trường hợp:

1. Thức được bao hàm trong bảy thức trụ, nhưng không có chỗ trong bốn thức trụ.

2. Bốn uẩn (tức loại trừ thức) của các xứ ác, của tầng thiền thứ tư và của Hữu đẳng, đều được bao hàm trong bốn thức trụ.

3. Bốn uẩn đã được bao hàm trong bảy thức trụ, thì cũng được bao hàm trong bốn thức trụ.

4. Các pháp còn lại không được bao hàm trong bảy thức trụ, cũng như trong bốn thức trụ, (tức chỉ thức của các xứ ác v.v..., và các pháp vô lậu).

Trong năm nẻo thuộc ba cõi đã nói ở trên, có tất cả bốn loại sinh.

Hỏi: Bốn loại sinh này là gì? Xứ nào có loại sinh nào?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ư trung hữu tứ sinh
Hữu tình vị noãn đẳng
Nhân bàng sinh cụ tứ
Địa ngục cập chư thiên
Trung hữu duy hóa sinh
Quỷ thông thai hóa nhị.*

Dịch nghĩa:

*Trong đó có bốn loài
Hữu tình như sinh trứng...
Người, bàng sinh: đủ bốn.
Địa ngục và chư thiên
Trung hữu chỉ hóa sinh.
Quỷ: thai, hóa, cả hai.*

(Trong đó có bốn loại sinh của hữu tình, đó là sinh từ trứng v.v... Người và bàng sinh có cả bốn loại. Địa ngục, chư thiên và trung hữu chỉ có hóa sinh

Quỷ gồm cả thai sinh và hóa sinh).

Luận: Hữu tình sinh từ bốn loại, đó là trứng, bào thai, sự ảm thấp, và biến hóa. Sinh có nghĩa là sự sinh ra. Tất cả chúng sinh đều phải sinh ra, tuy nhiên những sự sinh ra này không đồng nhất.

Có loại chúng sinh sinh ra từ trứng, như ngỗng, hạc, công, vẹt, họa mi v.v...

Có loại sinh từ thai, như voi, ngựa, bò, trâu, lừa, heo v.v...

Có loại sinh ra từ sự ảm thấp, tức từ sự ảm thấp của các đại đất, nước v.v..., như côn trùng, bướm, muỗi v.v...

Có loại sinh ra từ sự biến hóa. Các chúng sinh này sinh hiện tức thời với đầy đủ các căn cũng như các bộ phận. Loại này được gọi là hóa sinh vì chúng có khả năng hiện hình và vì sinh khởi tức thời (mà không cần đến bào thai, tinh huyết). Chúng sinh ở cõi thiên, địa ngục và trung hữu đều thuộc loại này.

Người và loài vật có cả bốn loại sinh nói trên.

Người sinh từ trứng, như Thế-la và Ổ-ba-thế-la sinh ra từ trứng chim hạc, ba mươi hai người con của Tỳ-xá-khư, năm trăm hoàng tử của vua Bàn-già-la.

Người sinh từ thai: như tất cả loài người ngày nay.

Người sinh từ sự ảm thấp: như Mạn-đà-la, Già-lô và Ổ-ba-già-lô, Cáp-man, Am-la-vệ v.v...

Người sinh từ sự hiện hình (hóa sinh), như những người sinh ra ở thời kỳ đầu tiên của một kiếp.

Đối với loài vật, ba loại sinh đầu, ai cũng có thể thấy biết được, về hóa sinh thì có rồng và yết-lộ-đồ v.v...

Tất cả địa ngục, chư thiên và trung hữu chỉ có hóa sinh.

Quỷ có cả hai loại: Thai sinh và hóa sinh. Trường hợp sinh từ thai, có thể biết được qua lời nói sau đây của một con quỷ cái nói với Mục-liên: “Ban đêm ta sinh được năm đứa con, sinh được đứa nào ta liền ăn đứa đó, ban ngày cũng sinh được năm đứa và cũng ăn hết nhưng vẫn không no”.

Hỏi: Trong tất cả bốn loại, loại sinh nào tối thắng?

Đáp: Là loại hóa sinh.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao ở lần sinh cuối cùng của mình (hậu thân Bồ-tát), một Bồ-tát vốn có lực tự tại đối với sự sinh ra lại chọn cách sinh ra từ thai?

Câu trả lời thứ nhất: Vì Bồ-tát nhìn thấy được các lợi ích lớn: Nhờ có liên hệ thân thuộc với Bồ-tát, nên giòng tộc Thích ca mới có thể nhập vào chánh pháp, nhờ biết được Bồ-tát sinh từ giòng tộc Chuyển luân Thánh vương, cho nên mọi người mới sinh tâm kính mộ, nhờ thấy Bồ-tát cũng chỉ là người nhưng đã chứng đắc viên mãn, nên chúng sinh mới phát khởi tâm tăng thượng. Nếu Bồ-tát không sinh ra từ thai, thì người khác sẽ không biết được giòng tộc của Ngài và sẽ nói: “Người có nhiều pháp thuật này là ai, là trời hay quỷ?”. Thật vậy! Có các luận sư ngoại đạo đã sinh tâm phỉ báng nói: Vào cuối một trăm kiếp, trên thế gian sẽ xuất hiện một người, có pháp thuật giống như thế, để nhai nuốt hết thế gian này, vì lẽ đó Bồ-tát đã chọn loại thai sinh, để chấm dứt các điều nghi hoặc này.

Câu trả lời thứ hai: Có luận sư cho rằng Bồ-tát chọn loại thai sinh, là để có thể lưu lại hình tích sau khi nhập Niết-bàn, và nhờ cúng dường trang nghiêm các hình tích này, mà con người và các chúng sinh khác, có thể sinh vào cõi trời đến hàng ngàn lần và chứng đắc giải thoát. Nếu chọn cách hóa sinh, tức không phải nhờ đến chủng tử ở ngoài (như tinh, huyết v.v...), thì thân thể của các chúng sinh hóa sinh sẽ không thể lưu lại sau khi chết, cũng giống như ngọn đèn khi tắt sẽ không còn để lại gì cả. Tuy nhiên giải thích này không được chấp nhận, vì những người tin Đức Phật có trì nguyện thông. Có thể lưu hình tích của thân ở đời.

Từ vấn đề này, lại nảy sinh một vấn đề khác. Nếu thân hóa sinh hoàn toàn biến mất sau khi chết, làm sao kinh có thể nói: “Loại Yết-lộ-

đồ hóa sinh bắt giữ loại rồng hóa sinh để ăn thịt”?

Giải thích: Kinh nói Yết-lộ-đồ bắt giữ rồng để ăn thịt chứ không nói là Yết-lộ-đồ ăn thịt rồng. Hoặc có thể là Yết-lộ-đồ ăn thịt rồng khi con rồng chưa chết, chứ không phải ăn con rồng chết.

Hỏi: Trong bốn loại sinh, loại nào có nhiều chúng sinh nhất?

Đáp: Loại hóa sinh, vì nó bao gồm toàn bộ địa ngục, toàn bộ các cõi trời, tất cả trung hữu, cộng thêm một phần của ba thú (nẻo, đường) khác.

Hỏi: Trung hữu là gì? Tại sao không thể gọi trung hữu là sinh?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tử sinh nhị hữu trung
Năm uẩn danh trung hữu
Vị chí ưng chí xứ
Cố trung hữu phi sinh.*

Dịch nghĩa:

*Giữa tử, sinh hai hữu,
Năm uẩn là trung hữu.
Chưa đến chỗ nên đến
Nên trung hữu phi sinh.*

(Giữa tử hữu và sinh hữu năm uẩn được gọi là trung hữu. Vì chưa đến được chỗ phải đến nên trung hữu không phải là sinh).

Luận: Ở trung gian của tử hữu (tức chỉ cho năm uẩn vào lúc chết) và sinh hữu (tức chỉ cho năm uẩn vào lúc sinh), có khởi một loại hữu (tức là một thân bao gồm năm uẩn (tự thể) để đi đến chỗ phải sinh ra (xứ sinh). Loại hữu này nằm ở giữa hai nẻo nên có tên là trung hữu.

Hỏi: Nếu loại hữu này có khởi, thì tại sao không nói là nó sinh khởi, tại sao không nói là nó có sự sinh khởi?

Đáp: Tuy nói loại hữu này “có tính chất sinh khởi”, nhưng không phải nó được sinh ra. Nếu phân tích về mặt ngôn ngữ, thì sẽ thấy sinh chính là đến: Thân trung hữu khi mới bắt đầu, thì chưa đến được nơi nó phải đến, tức là nơi sinh khởi của quả dị thực, vì thế không thể gọi thân trung hữu là sinh.

Theo các bộ phái khác thì không thể có trung hữu, vì có sự đứt đoạn, không liên tục giữa tử hữu và sinh hữu. Tuy nhiên lý chứng cũng như giáo chứng đều cho thấy, ý kiến trên không thể chấp nhận được: Tụng nói: (Âm Hán):

*Như cốc đẳng tương tục
Xứ vô gián tục sinh*

*Tượng thật hữu bất thành
 Bất đẳng cố phi thí
 Nhất xứ vô nhị tịnh
 Phi tương tục nhị sinh
 Thuyết hữu kiện-đạt-phược
 Cập ngũ thất kinh cố.*

Dịch nghĩa:

*Như sự sống cây lúa,
 Liên tục không gián đoạn.
 Nó vô hình không thật
 Không thể đem so sánh.
 Một chỗ không hai vật
 Chẳng tương tục nhị sinh
 Kinh nói Kiện-đạt-phược
 Có năm Kinh bảy Kinh.*

(Giống như sự tương tục của lúa v.v... Nhờ không bị gián đoạn, nên có thể tục sinh. Không thể chứng minh tượng thật hữu. Không giống nhau nên không thể so sánh vì hai vật không tồn tại một chỗ. Không tương tục, và sinh từ hai nhân. Kinh nói có trung hữu, chính là kiện-đạt-phược. Vì có năm kinh, bảy kinh chứng minh).

Luận: Theo luận Chánh lý, các pháp sát-na diệt, luôn luôn tồn tại trong một chuỗi tương tục, khi chúng hiện khởi được, ở một nơi cách xa nơi đã hiện khởi trước đó, chính là nhờ chúng đã được sinh khởi không gián đoạn, ở những nơi nằm ở trung gian. Trường hợp này cũng giống như sự tương tục của một hạt lúa, khi được chuyên chở đến một ngôi làng ở xa và phải đi qua các ngôi làng nằm ở giữa. Đối với sự tương tục của tâm cũng vậy: Chuỗi tương tục của tâm sinh khởi (sinh hữu), sau khi đã được khởi lên liên tục không gián đoạn (trung hữu) từ nơi đã xảy ra cái chết trước đó (tử hữu).

Vấn nạn: Trong trường hợp hình ảnh phản chiếu của một vật có thể sinh hiện trên tấm gương, trên mặt nước v.v... mà không có sự tiếp nối với vật này, để tạo ra một chuỗi liên tục, do đó có thể biết là các đại chủng của sinh hữu không phụ thuộc vào các đại chủng tạo thành chuỗi tương tục không gián đoạn giữa vị trí của tử hữu, và vị trí các đại chủng của sinh hữu hiện khởi.

Giải thích: Không thể chứng minh hình ảnh phản chiếu này là thật hữu, và cho dù là thật hữu đi nữa, thì hình ảnh phản chiếu này cũng không phải là (bất đẳng) vật được phản chiếu, vì thế không thể dùng

làm tị dụ!

Khi nói “hình ảnh phản chiếu”, là có ý chỉ cho một thật pháp, thuộc về một loại sắc nào đó. Tuy nhiên ở đây không thể lập thành tính chất thật hữu của hình ảnh phản chiếu này, vì trong cùng một chỗ không thể có hai sự vật cùng tồn tại! Có nghĩa là trên cùng một tấm gương, người đứng ở bên cạnh có thể nhìn thấy sắc của tấm gương, tức là loại sắc được tạo thành vì các đại chủng (sắc được tạo), và người đứng đối diện có thể nhìn thấy hình ảnh phản chiếu của chính mình, hình ảnh này cũng là “một loại hiển sắc nào đó”, tức cũng là một sắc được tạo. Tuy nhiên, không thể chấp nhận hai sắc được tạo lại có thể tồn tại ở cùng một chỗ, trong cùng một thời gian, vì mỗi một sắc được tạo đều phải có các đại chủng làm chỗ dựa riêng cho nó. Hơn nữa, khi hai người cùng nhìn vào một vật, như cái bình chẳng hạn, thì cả hai đều nhìn thấy cùng một lúc, trong khi hai người, nếu đứng hai bên bờ hồ, thì lại nhìn thấy hình ảnh phản chiếu của các vật đối diện với họ: Có nghĩa là, cùng một hình ảnh phản chiếu, nhưng không được nhìn thấy trong cùng một lúc vì cả người này và người kia. Vả lại bóng râm và ánh nắng không thể cùng tồn tại ở một chỗ, tị dụ như khi đặt một tấm gương, trong một túp lều, nằm cạnh một mặt hồ có phản chiếu ánh sáng mặt trời, thì sẽ thấy được ở trên tấm gương hình ảnh phản chiếu của mặt trời được phản chiếu ở trên mặt hồ. Ba nhận xét trên đây cho thấy hình ảnh phản chiếu không phải là một pháp thật hữu.

Tụng văn trên còn có thể được giải thích theo một cách khác. Trong câu “Vì hai vật không tồn tại một chỗ”, thì “hai vật” là chỉ cho bề mặt tấm gương và hình ảnh phản chiếu của mặt trăng. Chúng ta không thể nhìn thấy mặt gương và hình ảnh phản chiếu của mặt trăng ở trên mặt gương trong cùng một chỗ: Hình ảnh phản chiếu này, xuất hiện ở trên mặt gương, dưới dạng co rút lại và có chiều sâu cũng giống như nước ở dưới giếng, trong khi đó, nếu có một thật sắc (tức hình ảnh phản chiếu) sinh khởi, thì nó chỉ sinh khởi ở bề mặt của tấm gương và chỉ được nhận biết như là đang tồn tại trên mặt tấm gương mà thôi! Vì thế hình ảnh này chỉ là ảo tưởng, nắm bắt hình dạng của sự vật được phản chiếu. Sự nhìn thấy hình ảnh phản chiếu, một hình ảnh tương tự với sự vật được phản chiếu, đã có thể sinh khởi được, là nhờ vào khả năng của tấm gương và sự vật. Khả năng của các pháp, cũng như sự sai biệt của các khả năng này, thì thật là khó hiểu!

Cho dù, có thừa nhận hình ảnh phản chiếu là thật hữu đi nữa, thì vẫn không thể dùng làm tị dụ trong lập luận của các ông, vì không thể

so sánh hình ảnh này với sinh hữu. Nó không tương tự với sinh hữu, vì nó không có sự tương tục. Hình ảnh phản chiếu không tạo thành một chuỗi tương tục với sự vật được phản chiếu, vì hình ảnh này sinh khởi là nhờ nương vào tấm gương, và vì nó sinh khởi cùng thời với sự vật được phản chiếu, trong khi tử hữu và sinh hữu lại tạo thành một chuỗi tương tục: Sinh hữu nằm sau tử hữu và hiện khởi ở một chỗ khác với tử hữu, mà vẫn không có sự đứt đoạn giữa chúng (nhờ có trung hữu). Hơn nữa, hình ảnh phản chiếu này sinh khởi từ hai nhân là tấm gương và vật được phản chiếu. Trong hai nhân này, thì loại nhân chính yếu là loại nhân mà hình ảnh phản chiếu đã dựa vào đó để sinh hiện, tức là tấm gương. Trái lại sinh hữu chỉ xuất phát từ một nhân và không có loại nhân chính yếu nào khác ngoài tử hữu. Trong trường hợp của chúng sinh hóa sinh thì vì chúng luôn luôn xuất hiện một cách đột ngột trong không trung, cho nên sinh hữu không có bất kỳ loại chỗ dựa nào ở bên ngoài. Và đối với chúng sinh sinh ra cùng với chủng tử, tinh, huyết, thì các ngoại duyên này, cũng không thể là nguyên nhân chính, vì chúng không có thức.

Phần lý chứng trên đây, đã chứng minh tính chất thật hữu của trung hữu, do sinh hữu xuất phát từ tử hữu mà không có bất kỳ sự gián đoạn nào giữa hai loại hữu này. Đến nay lại căn cứ vào giáo chứng để chứng minh trung hữu thật hữu.

Kinh nói: “Có bảy loại hữu, là địa ngục, bàng sinh, quỷ, trời, người, nghiệp và trung hữu”. Nếu bộ phái trên không đọc bản kinh này, thì ít ra cũng phải đọc các kinh nói về kiện-đạt-phước. Kinh này nói: “Muốn nhập vào thai mẹ, cần hội đủ ba điều kiện một lúc: Người mẹ phải mạnh khỏe và dễ thụ thai, cha và mẹ phải hòa hợp, một kiện-đạt-phước phải có mặt vào lúc đó”. Nếu đấy không phải là thân trung hữu, thì kiện-đạt-phước sẽ là cái gì?

Tuy nhiên, bộ phái trên không đọc kinh này theo ý nghĩa như trên, mà lại thay thế điều kiện thứ ba bằng một bản kinh nói là “lúc đó chỉ còn sự phân tán của các uẩn (tức chỉ cho người đang hấp hối)”. Thật ra lý giải như vậy cũng tốt, nhưng làm thế nào để có thể giải thích kinh Chưởng mã tộc, khi kinh này nói: “Ông có biết được kiện-đạt-phước đang có mặt này, thuộc giòng tộc Bà-la-môn, Sát-đế-lợi, Phệ-xá hay Thú-đạt-la không? và ông có biết được là nó đến từ phương Đông, phương Nam, phương Tây hay phương Bắc?” Chữ “đến” ở đây nhằm để chỉ cho trung hữu, vì các uẩn nếu đã phân tán thì không thể nói là “đến”!

Nếu bộ phái trên cũng không đọc bản kinh này, thì trung hữu vẫn

có thể được chứng thực qua bản kinh nói về năm hạng Bất hoàn. Đức Thế Tôn dạy: Có năm hạng Bất hoàn là Trung bát Niết-bàn, Sinh bát Niết-bàn, Vô hành bát Niết-bàn, Hữu hành bát Niết-bàn, và Thượng lưu. Hạng thứ nhất là các Thánh giả chứng đắc Niết-bàn khi đang còn “ở giữa”, tức khi đang ở trung hữu, hạng thứ hai chứng đắc Niết-bàn khi tái sinh....

Có luận sư cho Trung bát Niết-bàn là các Thánh giả chứng đắc Niết-bàn sau khi tái sinh vào cõi trời có tên là Trung. Tuy nhiên, nếu nói như vậy thì cũng phải chấp nhận các cõi trời khác có tên là Sinh v.v..., và như vậy thì quá phi lý!

Ngoài ra, theo kinh nói về bảy nẻo đến của bậc Thiện sĩ, thì do xứ và thời gian khác nhau, mà Trung bát Niết-bàn được phân làm ba loại. Loại thứ nhất tương tự như tia lửa vừa mới sinh thì đã diệt, loại thứ hai giống như mảnh kim loại nóng đỏ bị diệt khi đang bay, loại thứ ba giống như mảnh kim loại nóng đỏ bị diệt khi đang bay, nhưng chậm hơn và khi chưa rơi xuống đất. Các luận sư ở trên vì căn cứ vào bản kinh này, cho nên mới tưởng Trung bát Niết-bàn là hạng Thánh giả sống ở cõi Trung thiên, trong khi chư thiên ở cõi này thì không thể dựa vào xứ và thời gian để phân làm ba loại khác nhau.

Có luận sư lại đưa ra giải thích như sau: “Trung bát Niết-bàn là các Thánh giả chứng đắc Niết-bàn, tức chỉ cho sự đoạn trừ phiền não, trong khi đang ở giữa thời gian tồn tại của một đời sống hoặc đang ở giữa thời gian sống chung với chư thiên. Có tất cả ba trường hợp: Trường hợp thứ nhất được gọi là chí giới: Nếu Thánh giả chứng được Niết-bàn khi vừa mới đến được giới (tức khi đến được một cõi trời thuộc Sắc giới, và nếu nhờ thế mà đoạn trừ được các phiền não có thể khiến cho Thánh giả tái sinh vào Sắc giới, khi mà các phiền não này, vẫn đang còn ở dạng chủng tử). Trường hợp thứ hai được gọi là chí tưởng: Nếu Thánh giả chứng được Niết-bàn muộn hơn, vào sát-na mà loại tưởng về các sự vật thuộc Sắc giới bắt đầu hiện hành ở Thánh giả. Trường hợp thứ ba được gọi là chí tầm: Nếu Thánh giả chứng được Niết-bàn muộn hơn nữa vào sát-na mà các loại tầm (như tư v.v...) do các sự vật này phát khởi bắt đầu hiện hành ở Thánh giả. Từ đó, sẽ có ba loại Trung bát Niết-bàn phù hợp với các định nghĩa của kinh và cả ba loại này đều chứng đắc Niết-bàn ở giữa thời gian, mà đời sống của họ đang còn tồn tại, nghĩa là khi chưa đến giới hạnh cuối cùng của đời sống chư thiên ở cõi trời mà họ tái sinh.

Hoặc trường hợp thứ nhất của Trung bát Niết-bàn là các Thánh

giả chứng được Niết-bàn, ngay khi thủ đắc một đời sống ở cõi thiên (thủ Sắc giới chúng đồng phần), trường hợp thứ hai là chứng được Niết-bàn sau khi thọ hưởng thiên lạc, và trường hợp thứ ba là sau khi nhập vào pháp hội của chư thiên. Có một vấn nạn được đặt ra ở đây: Nếu Trung bát Niết-bàn là một Thánh giả tái sinh, thọ hưởng thiên lạc, và nhập vào pháp hội của chư thiên, thì Sinh bát Niết-bàn, tức cũng là loại Thánh giả chứng đắc Niết-bàn sau khi tái sinh, sẽ có ý nghĩa như thế nào? Câu trả lời là Sinh bát Niết-bàn hòa nhập hoàn toàn vào pháp hội, và nếu câu trả lời này vẫn chưa được rõ ràng thì câu trả lời tiếp theo, là Sinh bát Niết-bàn sẽ giảm đi phần lớn (tức nhiều hơn trường hợp Trung bát Niết-bàn) thời gian tồn tại của mình, chứ không phải vì mới được sinh ra nên gọi là Sinh bát Niết-bàn.

Ở đây chúng ta sẽ nhận thấy, tất cả các trường hợp trên (như chí giới, chí tướng v.v...), đều đến cùng một xứ, và như vậy, sẽ không phù hợp với tị dụ (về tia lửa v.v...) mà kinh đã nêu. Hơn nữa, ở cõi Vô sắc lẽ ra cũng phải có các Thánh giả chứng được Niết-bàn, mà không cần phải sống hết thọ lượng, nhưng ở cõi này lại không có Trung bát Niết-bàn. Tuy vậy, vấn đề này cũng được làm sáng tỏ qua tụng văn sau đây: “Bốn tầng thiên, mỗi tầng có mười trường hợp, ba định Vô sắc, mỗi định có bảy trường hợp, Phi tướng có sáu trường hợp. Sự liên kết của Thánh hiền là như thế”.

Nếu bộ phái trên cũng không chịu đọc bản kinh này, thì chúng ta còn biết phải làm gì? Bạc Đại sư đã nhập Niết-bàn, Chánh pháp không còn người dẫn dắt. Nhiều bộ phái tự lập thành và tùy ý thay đổi ý nghĩa cũng như văn từ của kinh điển. Có thể nói, đối với các luận sư thừa nhận các bản kinh này thì sự thật hữu của trung hữu hay “các uẩn nằm giữa tử hữu và sinh hữu”, đều được chứng thực qua Thánh giáo cũng như lý giáo.

Vấn nạn: Nếu vậy, tại sao kinh viết về ma vương có nói: “Ma vương có tên là Độ sứ, sau khi đánh vào đầu Chí viễn, là một thị giả của Phật Yết-lạc-ca-tôn-đà, thì toàn thân đã đọa xuống địa ngục vô gián”.

Giải thích: Các nghiệp cực ác chồng chất sẽ chiêu cảm quả báo ngay trước khi chết, vì thế, ma vương trước tiên phải chịu quả báo ngay trong đời này, sau đó mới chịu quả báo địa ngục. Ở đây kinh có ý nói, ma vương bị lửa địa ngục vây quanh khi vẫn còn sống, đến khi chết, thì ma vương có thân trung hữu, và chính thân này đi đến địa ngục nơi mà sinh hữu địa ngục, sẽ hiện khởi.

Vấn nạn: Tại sao kinh nói: “Có năm loại nghiệp vô gián, chúng

sinh nào phạm phải các nghiệp này, sẽ sinh thẳng vào địa ngục”?

Giải thích: Khi nói “sinh thẳng” là kinh hàm ý “không qua trung gian”, tức không đi qua một nẻo khác, vì đây là loại nghiệp chiêu cảm quả báo ở đời sống kế tiếp. Nếu cứ chấp vào kinh văn, thì sẽ đưa đến những sự lý giải rất phi lý như: Phải phạm cả năm tội thì mới sinh vào địa ngục, hoặc kẻ phạm tội phải sinh vào địa ngục ngay sau khi phạm tội, hoặc phải sinh ngay vào địa ngục mà không cần đợi chết ở đây. (Hơn nữa, theo chủ trương của chúng tôi, sự sinh vào địa ngục có thể xảy ra tức thời mà không cần đến một “sự sinh khởi” như sự sinh khởi của thân trung hữu trước đó). Chúng tôi cho tự thể của thân trung hữu có “tính chất sinh khởi”, vì nó đang hưởng đến sự sinh khởi, đi liền sau tử hữu, nhưng chúng tôi không nói nó sinh khởi.

Vấn nạn: Nếu vậy làm sao có thể giải thích kinh tụng sau đây: “Này Bà-la-môn! Đời sống của ông đã đến kỳ hạn, ông đã già yếu và bệnh hoạn, ông sắp gặp mặt Diêm-ma vương, không có chỗ nghỉ ngơi cho ông ở trung gian và ông không còn tiền lộ phí”.

Luận chủ: Các ông nghĩ tụng văn này hàm ý không có trung hữu? Chúng tôi lại hiểu nhóm từ “chỗ nghỉ ngơi ở trung gian” theo nghĩa “chỗ nghỉ ngơi giữa con người”, vì “một khi đã chết, thì sẽ không trở lại nơi này nữa”, hoặc tụng văn có ý nói: “Không gì có thể làm trì hoãn sự vận hành của trung hữu, vì thế ông sắp đến được nơi tái sinh của mình ở địa ngục”.

Những người bác bỏ trung hữu sẽ hỏi: Chúng tôi căn cứ vào điều gì để nói đó là ý chỉ của kinh tụng, chứ không phải ý chỉ nào khác. Và nếu như vậy, thì chúng tôi sẽ trả lời lại, cũng bằng chính câu hỏi này. Hai vấn nạn này nếu đã như nhau, thì các ông còn có thể đưa ra chứng cứ gì nữa? Đối với các bản kinh nói về ma vương v.v... thì giải thích của những người bác bỏ trung hữu và giải thích của chúng tôi, đều không có gì trái ngược. Kinh văn vì thế cũng không khẳng định là có hay không có trung hữu. Nếu khẳng định được và đưa ra chứng cứ, thì kinh văn chỉ có thể được giải thích theo một cách mà thôi, điều này cũng có nghĩa, là nếu có thể giải thích theo nhiều cách khác nhau thì luận chứng bất thành.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 9

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIỚI (PHẦN 2)

Hỏi: Trung hữu có hình trạng như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thử nhất nghiệp dẫn cố
Như đương bản hữu hình
Bản hữu vị tử tiền
Cư sinh sát-na hậu.*

Dịch nghĩa:

*Vì do một nghiệp dẫn
Như hình trạng bản hữu.
Bản hữu ở trước tử
Và sau sát-na sinh.*

(Được cùng một nghiệp dẫn khởi hình trạng của bản hữu vị lai. Bản hữu ở trước tử hữu và ở sau sát-na của sinh hữu).

Luận: Loại nghiệp dẫn khởi một nẻo, tức một đời sống ở địa ngục v.v... cũng chính là loại nghiệp dẫn dắt trung hữu đi đến nẻo này, vì thế trung hữu có hình trạng của bản hữu vị lai, thuộc về nẻo mà trung hữu sẽ đến đó.

Vấn nạn: Trong bụng một con chó, con heo v.v... có thể có một chúng sinh bị chết khi đang còn trong tình trạng của phôi bào và sau đó chúng sinh này sẽ đi đầu thai ở một trong năm nẻo. Như vậy, giả sử phôi bào này được thay thế do một thân trung hữu phải đọa vào địa ngục, thì thân trung hữu này, nếu như có hình trạng của một chúng sinh thuộc địa ngục, tức sẽ đốt cháy bụng của con chó, con heo v.v...

Giải thích: Ngay cả khi ở vào giai đoạn hoàn chỉnh của bản hữu, các chúng sinh địa ngục không phải lúc nào cũng bốc cháy, chẳng hạn khi đi qua các tầng phụ của địa ngục. Và cho dù thân trung hữu thuộc

địa ngục có thể bốc cháy đi nữa, thì vẫn không thể xúc chạm hoặc trông thấy được, vì thân này rất vi tế, do đó không có sự liên kết với nhau của thân trung hữu, và bụng cũng không bị đốt cháy, hơn nữa còn có nghiệp lực cản trở hành động thiêu đốt này.

Tâm vóc của trung hữu ở cõi Dục chỉ bằng đũa trẻ lên năm hoặc lên sáu, nhưng các căn đều được phát triển đầy đủ.

Thân trung hữu của một Bồ-tát, giống hệt như khi Bồ-tát ở tuổi thanh niên và có đủ các tướng tốt, vì thế khi Bồ-tát sắp nhập thai, thì chiếu sáng vô số thế giới ở cả bốn châu.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao mẹ của Bồ-tát lại mộng thấy con voi trắng nhập vào hông của mình?

Đáp: Đó chỉ là một loại điềm triệu, vì Bồ-tát đã xả bỏ từ lâu các sự tái sinh vào cõi của bàng sinh, cũng giống như vua Ngật-túc-chỉ nằm mộng thấy mười thứ là voi, giếng nước, bánh khô, cây chiên đàn, vườn cây, voi con, hai con vợ, y phục, sự tranh chấp, nhưng tất cả chỉ là điềm triệu! Hơn nữa, thân trung hữu nhập thai qua sinh môn, chứ không phải ở hông, vì thế trong trường hợp sinh đôi, thì người sinh sau lớn tuổi hơn.

Hỏi: Nếu vậy, làm sao giải thích bài tụng của Tôn giả Pháp Thiện Hiên: “Biến đổi thân hình thành con voi trắng, có đủ sáu ngà và bốn chân, Ngài nhập vào bụng mẹ, và nằm tỉnh thức ở đó như vị tiên ẩn dật trong rừng”?

Đáp: Không cần phải giải thích bài tụng này, vì đó không phải là Kinh, Luật, Luận mà chỉ là một sáng tác có tính cách cá nhân. Tuy nhiên, nếu phải giải thích, thì chúng tôi cho bài tụng này, chỉ nhằm mô tả Bồ-tát ở trong giấc mộng của người mẹ.

Thân trung hữu ở cõi Sắc có tâm vóc phát triển hoàn chỉnh, với đầy đủ áo quần, vì có tâm hổ thẹn. Một Bồ-tát ở thân trung hữu, cũng có đầy đủ y phục. Bí-sô-ni Tiền bạch cũng vậy, nhờ vào nguyện lực mà vị này có đầy đủ y phục ở thân trung hữu, khi nhập và xuất thai, cho đến khi nhập Niết-bàn và hỏa táng. Các thân trung hữu khác thuộc cõi Dục đều trần truồng, vì không có tâm hổ thẹn.

Hỏi: Trên đây có nói thân trung hữu tự như bản hữu, vậy bản hữu là gì?

Đáp: Hữu là sự tồn tại, là sự hiện hữu, là năm uẩn.

Nếu trình bày theo thứ tự, thì trung hữu là năm uẩn ở giữa hai cõi, sinh hữu là các uẩn ở sát-na nhập vào một cõi, tức là vào sát-na kết sinh, bản hữu là các uẩn thuộc về các sát-na sau đó cho đến tử hữu,

như vậy tử hữu là sát-na cuối cùng ở một cõi và sẽ được tiếp nối do một trung hữu mới. Ở cõi Sắc cũng có đủ bốn loại nói trên.

Ở cõi Vô sắc không có trung hữu, mà chỉ có sinh hữu, bản hữu và tử hữu.

Trên đây đã giải thích về hình trạng và tầm vóc của trung hữu, tiếp theo là phần nói về các đặc điểm khác.

Tụng: (Âm Hán):

*Đồng tịnh thiên nhân kiến
Nghiệp thông tât cụ căn
Vô đối bất khả chuyển
Thực hương phi cứu trụ
Đảo tâm thú dục cảnh
Thấp hóa nhiễm hương xứ
Thiên thủ thượng tam hoành
Địa ngục đầu qui hạ.*

Dịch nghĩa:

*Thiên nhân thấy thanh tịnh.
Nghiệp mau lẹ đủ căn
Vô đối, không thay đổi
Tham hương không trụ lâu,
Tâm điên đảo tìm đến
Thấp hóa nhiễm hương xứ.
Trời: đầu trên. Ba ngang
Địa ngục: đầu xuống dưới.*

(Được đồng loại, thiên nhân thanh tịnh nhìn thấy, di chuyển nhanh nhờ có nghiệp, các căn đủ không bị đối ngại, không thể thay đổi thú sẽ sinh, tham mùi hương, không tồn tại lâu, tâm điên đảo nên tìm cảnh đáng ưa. Thấp sinh thích mùi hương, hóa sinh thích chỗ ở. Thiên thú đầu ở trên, ba thú đi ngang. Địa ngục đầu xuống dưới).

Luận: Thân trung hữu được nhìn thấy do các chúng sinh cùng loại, ở cõi thiên v.v..., nó còn được nhìn thấy do tu đắc một loại thiên nhân rất thanh tịnh. Loại thiên nhân sinh đắc, không thể nhìn thấy thân trung hữu.

Có luận sư cho trung hữu thuộc cõi thiên, có thể nhìn thấy tất cả các loại thân trung hữu, trung hữu thuộc cõi người, có thể nhìn thấy tất cả các loại thân trung hữu, ngoại trừ thân trung hữu thuộc cõi thiên, các cõi còn lại cũng như vậy (tức không thể nhìn thấy thân trung hữu thuộc các cõi ở bên trên).

Nhờ vào nghiệp, mà thân trung hữu có được năng lực di chuyển phi thường, đó là sự di chuyển trong không gian. Ngay cả Đức Thế Tôn cũng không thể ngăn chặn được, vì đó là một năng lực rất mạnh của nghiệp.

Tất cả trung hữu đều có đủ năm căn.

Không gì có thể đẩy lùi được thân trung hữu. Đối là đối kháng, vô đối là không có đối kháng. Ngay cả kim cương cũng không thể cản trở thân trung hữu, vì như người ta nói, khi chẻ một khối sắt đỏ, vẫn có thể tìm thấy các sinh vật nhỏ bé trong đó.

Thân trung hữu khi phải sinh vào một cõi nào đó, thì không có một loại năng lực nào có thể làm cho nó đổi hướng. Một thân trung hữu phải sinh vào cõi người thì không bao giờ có thể chấm dứt loại thân trung hữu này, để trở thành loại thân trung hữu sinh vào cõi trời! Nó chỉ có thể sinh vào một cõi mà nó đã được tạo thành ở cõi đó.

Hỏi: Thân trung hữu cõi Dục có được nuôi dưỡng bằng đoạn thực, giống như các chúng sinh cõi Dục khác không?

Đáp: Nó chỉ ăn mùi hương, vì thế mới có tên là kiện-đạt-phước, tức là loại ăn mùi hương. Một từ thường có rất nhiều nghĩa, và phải hiểu từ này với nghĩa là “đi” thì mới chính xác trong trường hợp này, tức “kẻ đi ăn mùi hương”. Người ta dùng từ (kiện-đạt-phước) chứ không phải (kiện-đạt-ách-phước), cũng giống như khi dùng các từ (thiết-kiến-đồ), (yết-kiến-đồ). Kiện-đạt-phước nào thuộc hạng thấp hơn thì ăn mùi hôi, nếu thuộc hạng cao hơn (đa phước) thì ăn mùi thơm.

Hỏi: Thân trung hữu tồn tại trong bao lâu?

Đáp: Đại đức cho là không nhất định. Chừng nào chưa gặp được nhân duyên sinh khởi, thì thân trung hữu vẫn còn tồn tại. Do trung hữu và loại hữu tiếp theo nó, đều do cùng một nghiệp dẫn khởi và đều tạo thành một phần của một chúng đồng phần (tức thuộc cùng một “hữu”), và chính vì thế, khi mạng căn của thân trung hữu chấm dứt, thì không thể có tử hữu tiếp theo đó.

Vấn nạn: Giả sử như có một đồng thịt to như núi Tu di, bị biến thành một đồng côn trùng, khi gặp phải những cơn mưa vào mùa hạ, thì các côn trùng này, là do các thân trung hữu ở tại chỗ đó đã chờ đợi thời để tái sinh, hay là do thân trung hữu ở những chỗ khác đến?

Giải thích: Không có kinh luận nào đề cập đến vấn đề này. Tuy nhiên có thể nói, có vô số loại côn trùng có thọ lượng rất ngắn ngủi và tham muốn hương vị, khi ngửi được mùi hương, thì nhớ lại các mùi vị đã nếm được trước đây mà lại khởi tham, đến khi chết, thì trong ái niệm

biết của chúng, có một loại nghiệp chiêu cảm một đời sống sẽ tồn tại giữa các côn trùng, và chính vì tham vương hưởng vị, mà những chúng sinh này đã tái sinh trong số côn trùng này. Hoặc vì đó chính là thời điểm, mà các nhân duyên cần thiết cho sự sinh làm côn trùng hội tụ thành số lượng lớn, khiến cho các nghiệp dẫn khởi đời sống côn trùng có thể hiện hành, để chiêu cảm quả dị thực. Cũng giống như một chúng sinh, thành tựu các nghiệp chiêu cảm quả báo làm Chuyển luân vương nhưng các nghiệp này vẫn chưa thể hiện hành, cho đến khi nào tuổi thọ con người kéo dài được tám mươi ngàn năm. Chính vì thế mà Đức Thế Tôn dạy: Không thể hiểu hết được quả báo của nghiệp.

Tôn giả Thế Hữu nói: Thân trung hữu tồn tại nhiều nhất là bảy ngày, và nếu các nhân duyên sinh khởi chưa thể hội tụ, thì thân trung hữu phải diệt và sinh trở lại.

Các luận sư khác cho nhiều nhất là bảy tuần.

Tỳ-bà-sa nói: “Chúng sinh trung hữu vì mong cầu tái sinh, nên chỉ tồn tại trong một thời gian ngắn. Giả sử như các nhân duyên chưa hòa hội được, thì sẽ có một trong hai trường hợp xảy ra: Nếu nghiệp thuộc các đời trước quyết định, sẽ sinh ra ở một nơi nào đó, phải thuộc về một loại nào đó, thì chính các nghiệp này khiến cho các nhân duyên hội tụ. Nếu không có tính chất nhất định như trên, thì sẽ sinh vào một nơi khác, thuộc về một loại khác: Theo các luận sư khác, nếu các nhân duyên không hòa hợp được, thì thân trung hữu sẽ chuyển thọ sinh vào các loài tương tự. Loài bò không giao cấu trong mùa mưa, loài chó không giao cấu vào mùa thu, loài gấu đen không giao cấu vào mùa đông, loài ngựa không giao cấu vào mùa xuân, nhưng đối với loài trâu v.v... thì lại không có mùa nào nhất định. Như vậy, một thân trung hữu vốn phải tái sinh làm bò, nhưng nếu gặp lúc mùa mưa, thì sẽ sinh làm trâu, các trường hợp còn lại cũng thế: sẽ sinh làm loài chó rừng thay vì chó nuôi, sinh làm loài gấu nâu thay vì gấu đen, sinh làm loài lừa thay vì làm ngựa...

Luận chủ: Không thể chấp nhận giải thích trên, vì chúng ta đều biết, trung hữu và đời sống của một chúng sinh (sinh chúng đồng phần) đều có cùng một nghiệp dẫn khởi, vì thế không thể nói đời sống của một con trâu, sẽ nối tiếp thân trung hữu của một con bò!

Hỏi: Sự tái sinh xảy ra như thế nào?

Đáp: Thân trung hữu được sinh khởi, để đi đến một cõi mà nó phải đến. Nhờ vào nghiệp lực, nên thân trung hữu được thiên nhãn, có thể nhìn thấy nơi sẽ sinh ra, cho dù ở xa và có thể nhìn thấy cha mẹ mình

giao hợp ở chỗ đó. Tâm của chúng sinh trung hữu bị điên đảo, vì tác động của tình thân cũng như thù oán. Nếu là nam, thì thân trung hữu sẽ khởi dục thuộc về nam giới đối với người mẹ, nếu là nữ, thì sẽ khởi dục thuộc về nữ giới, đối với người cha, và hợp ngược lại, đồng thời chúng sinh trung hữu sẽ sinh tâm oán hận đối với người cha hoặc người mẹ. Điều này đã được nói đến trong Luận Thi Thiết: “Lúc đó ở kiện-đạt-phược, sẽ sinh khởi tâm ái dục hoặc sân hận”.

Khi đã bị hai loại tâm sai lạc nói trên và dục tình làm cho điên đảo, thì thân trung hữu sẽ chấp trước nơi có các căn kết hợp và tưởng tượng chính mình đang giao hợp. Khi các thứ bất tịnh, tinh, huyết xuất hiện ở tử cung, thì chúng sinh trung hữu khởi tâm vui mừng và nhập vào đó. Kể từ đó, các uẩn bắt đầu trở nên cứng cáp, thân trung hữu diệt, thân sinh hữu sinh và đây là giai đoạn được gọi là “tái sinh” (kết sinh). Nếu phôi bào là nam, thì ngồi chồm hổm ở bên phải tử cung và xoay lưng ra, phía trước, nếu là nữ thì nằm ở bên trái tử cung và xoay bụng ra phía trước, nếu thuộc trung tánh, thì khi còn thân trung hữu, đã khởi ái dục trong tư thế như thế nào, thì cũng sẽ nằm ở tử cung trong tư thế đó. Thân trung hữu vì có đủ các căn, cho nên khi nhập vào tử cung sẽ có tư thế thích hợp với giới tánh của mình, tuy nhiên sau khi tái sinh, thì phôi bào cũng có thể đánh mất giới tánh của mình trong quá trình phát triển.

Ở đây, người ta sẽ hỏi, cái gì làm chỗ dựa cho các sắc pháp được đại chủng tạo thành của chúng sinh mới sinh này, tức các căn như nhãn, nhĩ v.v... Có thuyết cho là chính các đại chủng của tinh và huyết làm chỗ dựa. Có thuyết lại cho là không phải các đại chủng của tinh huyết, mà là các đại chủng khác do nghiệp tạo ra, nhưng đã nương vào tinh huyết.

Thuyết thứ nhất: Tinh huyết không có các căn, nhưng khi thân trung hữu bị diệt thì tinh huyết lại có các căn và tạo thành cái, được gọi là giai đoạn đầu tiên của phôi bào (yết-thích-lam). Cũng giống như trường hợp, mầm mống sinh khởi cùng thời với sự hủy diệt, của hạt giống. Kinh văn đã chứng minh điều này khi nói: “Thân thể là sản phẩm của yết-thích-lam có ở tinh và huyết tức nằm ở các chất bất tịnh của người cha và người mẹ”, và “Này các Bí-sô, từ lâu nay các ông đã làm tăng thêm bãi tha ma và thọ nhận một giọt máu”.

Thuyết thứ hai: Các căn lấy các đại chủng khác làm chỗ dựa, cũng giống như trường hợp các căn của loài sâu lá. (Đối với loài này, nhờ có nghiệp lực nên đã nương vào các đại chủng của lá cây, nhưng lại sinh ra

từ các đại chủng khác và các đại chủng này, chính là thể tánh của các căn). Có người sẽ bác bỏ, cho đoạn kinh trích dẫn ở trên, không minh chứng được giả thuyết này. Theo kinh thì thân thể (cùng với các căn) sinh khởi từ yết-thích-lam, vốn là tinh và huyết, trong khi đó, từ ngữ “yết-thích-lam” được dùng ở đây, là để chỉ cho các đại chủng khác sinh khởi, nhờ nương vào tinh và huyết (tức nhờ nương vào tinh và huyết, mà các đại chủng này đã sinh khởi cùng thời với chúng, và được gọi là “yết-thích-lam” với đầy đủ các căn).

Đó cũng là cách, mà các chúng sinh sinh từ thai và trứng đi đến nẻo của chúng. Đối với các chúng sinh khác, các luận sư Đối pháp nói: Không có một cách thức nhất định, mà phải tùy theo từng trường hợp riêng biệt.

Các chúng sinh thuộc loại thấp sinh đi đầu thai, vì ham thích mùi hương, nhưng mùi hương này có được thanh tịnh hay không là tùy vào nghiệp.

Chúng sinh thuộc hóa sinh đi đầu thai là vì ham thích chỗ ở.

Hỏi: Chẳng lẽ có kẻ lại ham thích chỗ ở trong địa ngục?

Đáp: (Trên đây, chúng ta đã biết tâm của một chúng sinh trung hữu đều bị điên đảo vì ái dục hoặc sân hận, khi sắp tái sinh vào thai). Trong trường hợp này, thì tâm của loại trung hữu hóa sinh cũng bị điên đảo như thế. Khi thân trung hữu bị hành hạ do cái lạnh của mưa gió, mà nhìn thấy được một nơi chốn ấm áp như ở địa ngục thiêu cháy, thì liền tìm tới đó, vì mong muốn được ấm áp! Hoặc khi bị hành hạ vì cái nóng của mặt trời và của gió nóng, mà nhìn thấy các chỗ mát lạnh như ở địa ngục băng giá, thì liền tìm tới đó vì muốn được mát mẻ! Các luận sư đời trước lại cho loại trung hữu hóa sinh này, trước đây đã nhìn thấy những cảnh báo ứng của các nghiệp chiêu cảm quả báo địa ngục mà mình đã tạo ra, cho nên đến nay, khi nhìn thấy các chúng sinh giống như mình, liền tìm đến chỗ ở của các chúng sinh này!

Trung hữu thuộc cõi thiên: tức các thân trung hữu tái sinh ở cõi trời thì đi lên phía trên, giống như một người khi đứng dậy từ chỗ đang ngồi. Trung hữu thuộc cõi người, bàng sinh, quỷ thì đi chuyển theo cách riêng của từng loại, tức đi giống như con người, loài vật, hoặc quỷ.

Thân trung hữu thuộc địa ngục khi di chuyển, thì chân ở phía trên và đầu ở phía dưới. Như có bài tụng đã nói: “Vì phỉ báng tiên nhân, ẩn sĩ và người tu khổ hạnh, mà bị đọa địa ngục, đầu ở phía dưới, chân ở phía trên”.

Hỏi: Trên đây có nói, chúng sinh trung hữu nhập vào thai mẹ là

do tâm bị điên đảo vì ái dục, như vậy đây có phải là qui luật chung cho tất cả chúng sinh trung hữu không?

Đáp: Không phải! Kinh nói có tất cả bốn loại nhập thai.

Tụng: (Âm Hán):

*Nhất ư nhập chánh tri
 Nhị tam kiêm trụ xuất
 Tứ ư nhất thiết vị
 Cập noãn hằng vô tri
 Tiền tam chủng nhập thai
 Vị Luân vương nhị Phật
 Nghiệp trí câu thắng cố
 Như thứ tứ dư sinh.*

Dịch nghĩa:

*Một nhập có chính tri
 Hai, ba, gồm trụ xuất,
 Bốn có tất cả vị,
 Và noãn không chính tri.
 Ba loại nhập thai đầu
 Là Luân vương, hai Phật,
 Vì nghiệp trí thù thắng.
 Thứ tự. Bốn: còn lại.*

(Loại thứ nhất, có chánh tri khi nhập thai. Loại thứ hai có thêm khi trụ, loại thứ ba có thêm khi xuất. Loại thứ tư ở tất cả các giai đoạn. Và chúng sinh noãn sinh, đều không có chánh tri. Ba loại nhập thai ở đầu là Luân vương và hai Phật vì có nghiệp, trí, nghiệp và trí thù thắng. Theo thứ tự trên. Loại thứ tư là các chúng sinh còn lại).

Luận: Loại thứ nhất không có chánh tri khi trụ và xuất thai, loại thứ hai không có chánh tri khi xuất thai, loại thứ ba có chánh tri trong tất cả các giai đoạn, loại thứ tư không có chánh tri trong tất cả các giai đoạn. Đây là bốn loại nhập thai, được trình bày theo thứ tự phù hợp với phương pháp tạo tụng (tụng pháp), nhưng lại khác với thứ tự của kinh.

Các chúng sinh sinh từ trứng (noãn sinh) luôn luôn có tâm điên đảo.

Hỏi: Noãn sinh tức phải sinh ra từ trứng, tại sao còn nói là nhập thai?

Đáp: Mặc dù sinh ra từ trứng, nhưng trước đó cũng phải nhập thai, hoặc nói “noãn sinh” là vì căn cứ vào vị lai. Cũng giống như kinh thường nói “tạo tác hữu vi”, hoặc thế gian thường nói “nấu cơm”, “mài

bột”.

Hỏi: Có chánh tri và không có chánh tri ở ba giai đoạn nhập, trụ, và xuất thai có nghĩa là gì?

Đáp: Những chúng sinh kém phước đã nhập thai, vì nghĩ: “Có gió thổi, có mưa rơi, trời đang lạnh, trời đang bão, quân lính huyền não ồn ào”, và vì muốn trốn tránh những điều phiền bức này, nên những chúng sinh này tin, phải trốn vào một nơi nào đó, như một bụi rậm, một cái chòi bằng rễ cây hoặc lá cây, hoặc núp mình dưới một gốc cây, một bức tường. Rồi những chúng sinh này tin là mình đã ở trong lùm cây, trong túp lều, và đã bước ra. Nhưng tất cả đều là sự hiểu lầm, là sự điên đảo của tưởng. Đối với những chúng sinh có nhiều phước đức cũng thế. Họ tin mình đã bước vào một công viên, một khu vườn, một cung điện, một hoa lâu, một gác tía, họ tin mình đã ở đó và đã ra đi.

Chúng sinh có chánh tri, thì biết được mình đang nhập, đang trụ và đang ra khỏi thai.

Kinh còn nói ba loại nhập thai ở đầu là của Chuyển luân vương, và hai vị Phật Độc giác và Chánh giác. Tất cả các tên gọi này đều mang tính chất vị lai, tức người ta muốn nói đến chúng sinh, ở trong đời sống này, sẽ trở thành Chuyển luân vương v.v...

Chuyển luân vương có chánh tri khi nhập thai, nhưng khi trụ và xuất thai thì không. Độc giác có chánh tri khi trụ, nhưng khi xuất thai thì không. Phật thì luôn luôn có chánh tri.

Chuyển luân vương có được phước đức rất lớn và có nghiệp rất thù thắng, Độc giác thì có sự hiểu biết nhờ vào giáo pháp, sự tư trạch và thiền định thù thắng, đối với Phật thì cả phước đức và trí tuệ đều thù thắng, tức có đủ nghiệp và trí thù thắng.

Loại nhập thai thứ tư, tức là loại không có chánh tri, dành cho các chúng sinh không có phước đức và trí tuệ thù thắng.

Ngoại đạo chấp ngã nói: “Nếu thừa nhận hữu tình có đi đến một thế giới khác, thì chủ trương Hữu Ngã của chúng tôi đã được chứng minh”.

Để bác bỏ kiến chấp trên, Luận chủ nói:

Tụng: (Âm Hán):

*Vô ngã duy chư uẩn
Phiền não nghiệp sở vi
Do trung hữu tương tục
Nhập thai như đăng diễm
Như dẫn thứ đệ tăng*

*Tương tục do hoặc nghiệp
Cánh thú ư dư thế
Cố hữu luân vô sơ.*

Dịch nghĩa:

*Vô ngã, chỉ có uẩn.
Nghiệp phiền não tạo nên.
Do trung hữu tương tục,
Nhập thai như ngọn đèn.
Theo dẫn khởi tăng trưởng,
Tương tục do hoặc nghiệp.
Rời đi đến các nẻo
Luân hồi không điểm đầu.*

(Không có ngã, mà chỉ là các uẩn được phiền não và nghiệp tạo thành và nhờ có sự tương tục của trung hữu nên có thể nhập thai, giống như ngọn đèn. Chúng tăng trưởng theo thứ tự được dẫn khởi, tiếp nối do phiền não và nghiệp nên có thể đi đến các thế giới khác. Như vậy, sự xoay vòng của các hữu không có điểm khởi đầu).

Luận: Cái các ông gọi là ngã và đã tin nó là một thật thể, có khả năng xả bỏ các uẩn của đời sống này và nắm bắt các uẩn của một đời sống khác, là một tác nhân ở bên trong, là sĩ phu v.v... đều hoàn toàn không có thật. Thật vậy, Đức Thế Tôn nói: “Có nghiệp tất có quả, nhưng không có tác nhân xả bỏ các uẩn này và nắm bắt các uẩn kia, mà chỉ có sự liên hệ nhân quả của các pháp (pháp giả). Liên hệ nhân quả là gì? Đó là cái này có, thì cái kia có, nhờ cái này sinh, nên cái kia sinh, đó là duyên khởi”.

Ngoại đạo: Như vậy vẫn có một loại ngã, các ông không phủ nhận được?

Luận chủ: Chúng tôi không phủ nhận loại ngã được giả lập, tức loại ngã đã được dùng, để đặt tên cho các uẩn. Tuy nhiên các uẩn này, vẫn không có khả năng chuyển từ thế giới này sang thế giới khác như các ông nghĩ, vì chúng vốn sinh diệt trong từng sát-na (sát-na diệt). Chúng tôi nói không phải ngã, không phải bất cứ một nguyên lý thường hằng nào cả, mà chính là sự tương tục của các uẩn được hình thành có điều kiện, được tạo thành vì phiền não và nghiệp, nhập vào bụng của người mẹ, và sự tương tục này, từ tử hữu cho đến sinh hữu, đã kéo dài và chuyển dịch vì một chuỗi tiếp nối làm thành trung hữu.

Các loại nghiệp, mà thể tánh của chúng là chiêu cảm các quả báo trong đời sống, thì vốn khác biệt nhau, tùy theo từng chúng sinh, vì thế,

tất cả các chuỗi tương tục của uẩn không được sinh khởi cùng một lúc trong đời sống mà các uẩn này vừa mới đến. Như vậy, chuỗi tương tục này chỉ tăng trưởng khi được sinh khởi và sự tăng trưởng này xảy ra từ từ như kinh đã nói: “Trước tiên là Yết-thích-lam, từ Yết-thích-lam sinh khởi Át-bộ-đàm, từ Át-bộ-đàm sinh khởi Bế-thi, từ Bế-thi sinh khởi Kiện-nam, từ Kiện-nam sinh khởi Bát-la-xà-khu, tóc, lông, móng v.v... và các chỗ dựa của chúng là các sắc căn”. Yết-thích-lam v.v... là các tên gọi năm giai đoạn của bào thai.

Khi bào thai, tức cái gai này, đã phát triển hết mức của nó, thì trong bụng của người mẹ sẽ khởi lên một loại gió, sinh từ một nghiệp đã thành thực (dị thực), làm cho bào thai xoay chuyển và tiến về phía sinh môn. Sự di chuyển này thật khó khăn, giống như một khối đồ ứ tạp được bọc kín. Có khi vì điều kiện nuôi dưỡng thiếu thốn của người mẹ, hoặc có khi vì nghiệp, bào thai phải chết trong bụng người mẹ. Lúc đó một phụ nữ chuyên về phụ sản, sau khi bôi thuốc lên hai bàn tay của mình, phải dùng một lưỡi dao nhọn, rồi thọc tay vào trong tử cung của người mẹ, một nơi hôi hám, nhơ bẩn, ẩm ướt có đủ mọi thứ ứ tạp, để cắt bỏ bớt chân tay, trước khi lôi được bào thai ra ngoài. Trong trường hợp này, thật khó biết được chuỗi “tương tục” của bào thai, sẽ nương vào các nghiệp thuận hậu thọ đã tạo ra trong đời trước, để đi đâu vào lúc đó.

Nếu sự sinh nở không gặp khó khăn, thì người mẹ hoặc người đỡ đẻ phải bồng đứa trẻ sơ sinh lên trong hai bàn tay, và hai bàn tay này lúc đó, cũng sẽ giống như mũi dao, như tro nóng đối với thân thể của đứa trẻ, một thân thể thật nhạy cảm giống như một vết thương chưa lành miệng. Người ta rửa ráy đứa bé, nuôi nó bằng sữa, hồ, cháo và dần dần tập cho ăn các thức ăn cứng: cứ như thế mà đứa trẻ lớn lên. Nhờ có sự phát triển này, mà các căn đã trở nên thuần thực và các phiền não bắt đầu hiện hành để tạo tác các nghiệp. Như vậy, vì có các phiền não và nghiệp, cho nên khi thân bị hoại diệt thì chuỗi tương tục này, lại chuyển vào một đời sống khác, nhờ vào trung hữu giống như trước đây.

Có sinh vì có các phiền não và các nghiệp, có các phiền não và các nghiệp là có sinh, rồi có sinh vì có các phiền não và các nghiệp: vòng tròn sinh khởi cứ luân chuyển như thế, không có điểm bắt đầu! Nếu để có được điểm bắt đầu, thì phải có một thời kỳ đầu tiên không có nhân, và nếu đã có một pháp sinh ra mà không có nhân, thì tất cả các pháp cũng sẽ sinh ra mà không có nhân! Nhưng các tính chất quyết định về thời gian và nơi chốn, cho chúng ta thấy, là hạt giống có thể sinh ra

mầm mống, lửa có thể sinh ra sự nấu chín, do đó không thể có một sự sinh ra nào mà không có nhân! Hơn nữa, chủ trương nhất nhân thường hằng trước đây đã bị bác bỏ, vì thế vòng sinh tử này, nhất định không có điểm khởi đầu!

Tuy nhiên, vẫn có trường hợp sự sinh khởi, vốn xuất phát từ các nhân, sẽ không xảy ra nếu các nhân bị diệt, giống như mầm mống không thể sinh, nếu hạt giống bị khô héo.

Chuỗi tương tục của các uẩn được nói đến ở trên, phát triển qua ba giai đoạn tồn tại. Tụng:

(Âm Hán):

*Như thị chư duyên khởi
Thập nhị chi tam tế
Tiền hậu tế các nhị
Trung bát cứ viên mãn.*

Dịch nghĩa:

*Chuỗi nhân duyên sinh khởi:
Mười hai chi ba đoạn
Đầu, cuối đều hai chi,
Đoạn giữa tám là đủ.*

(Chuỗi nhân duyên sinh khởi có mười hai chi, chia làm ba phần. Phần đầu và phần cuối đều có hai chi. Phần giữa có tám chi, nếu căn cứ vào trường hợp viên mãn).

Luận: Mười hai chi là vô minh, hành, thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử.

Mười hai chi này, được chia làm ba giai đoạn: Vô minh và hành nằm ở quá khứ, thuộc về giai đoạn tồn tại trước đó, sinh và lão tử thuộc về giai đoạn tồn tại, sau đó, tám chi còn lại thuộc về giai đoạn hiện tại.

Hỏi: Có phải tất cả chúng sinh trong đời sống hiện tại đều có đủ tất cả tám chi thuộc về giai đoạn giữa?

Đáp: Không phải tất cả đều có đủ.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao nói có tám chi?

Đáp: Nói có tám chi là căn cứ vào trường hợp viên mãn, tức một cá thể viên mãn, có khả năng trải qua tất cả các giai đoạn, mà các chi này tạo thành. Đây không phải là trường hợp của những người chết trước thời hạn (chẳng hạn như chết khi đang còn ở giai đoạn của phôi bào) cũng không phải là trường hợp của chúng sinh ở cõi Sắc và cõi Vô sắc. Sở dĩ kinh liệt kê cả tám chi, là nhằm chỉ cho chúng sinh cõi Dục:

Kinh Đại duyên khởi nói: “A-nan, nếu thức không nhập vào thai của người mẹ...”.

Chuỗi duyên khởi cũng có thể chỉ chia làm hai phần, là giai đoạn tồn tại quá khứ (gồm hai chi đầu (vô minh, hành), và các quả của chúng là năm chi tiếp theo (thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ)) và các nhân của giai đoạn tồn tại vị lai (gồm ba chi tiếp theo (ái, thủ, hữu)) cùng với giai đoạn này (gồm hai chi cuối cùng (sinh, lão tử)).

Hỏi: Các chi vô minh v.v... là những pháp gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Túc hoặc vị vô minh
Túc chư nghiệp danh hành
Thức chánh kết sinh uẩn
Lục xứ tiền danh sắc
Tòng sinh nhĩn đặng căn
Tam hòa tiền lục xứ
Ư tam thọ nhân dị
Vị liễu tri danh xúc
Tại dâm ái tiền thọ
Tham tư cụ dâm ái
Vi đắc chư cảnh giới
Biến trì câu danh thủ
Hữu vị chánh năng tạo
Khiên đương hữu quả nghiệp
Kết đương hữu danh sinh
Chí đương thọ lão tử.*

Dịch nghĩa:

*Hoặc đời trước: Vô minh.
Nghiệp đời trước là Hành.
Kết sinh uẩn là Thức.
Trước sáu xứ: Danh, Sắc.
Từ đó sinh Nhĩn căn ...
Ba hợp cùng sáu xứ
Khác nhân trong ba thụ
Chưa rõ ràng là xúc
Trước dâm, ái là Thọ.
Tham dâm tức là Ái.
Để được các cảnh giới
Khấp tìm câu là Thủ.*

*Hữu chính là tạo tác
Đất dẫn quả nghiệp Hữu
Vào vị lai là Sinh
Cho đến chịu Lão, Tử.*

(Phiền não đời trước là vô minh. Nghiệp đời trước là hành. Thức là các uẩn khi kết sinh. Trước sáu xứ là danh sắc. Từ đó sinh các căn: Nhãn v.v... Trước khi ba pháp hòa hợp là sáu xứ. Đối với các nguyên nhân khác nhau của ba thọ, vẫn chưa phân biệt được, thì gọi là xúc. Trước tâm ái là thọ. Tham tư cụ và dâm dục là ái. Để được các cảnh giới, phải tìm cầu khắp nơi là thủ. Hữu là tạo tác các nghiệp dẫn đến quả vị lai. Sinh là sự tái sinh ở vị lai. (Từ sinh) cho đến thọ là lão tử).

Luận: Vô minh chính là phần vị của phiền não, thuộc đời sống trước đó. Ở đây vô minh không còn mang ý nghĩa riêng biệt của nó, cũng không phải là sự tập hợp tất cả các phiền não, mà chính là chuỗi tương tục (cùng với năm uẩn của nó) đã tồn tại ở phần vị của phiền não trong đời sống trước đó. Thật vậy, tất cả các phiền não, đều đi kèm theo vô minh và hiện hành nhờ có vô minh. Cũng giống như, khi nói nhà vua vi hành, tức cũng có ý chỉ cho những người thấp tùng nhà vua.

Hành chính là phần vị của nghiệp, thuộc đời sống trước đó. Chuỗi tương tục của đời sống trước đó, xét về mặt các nghiệp thiện, ác v.v... mà chuỗi tương tục này đã tạo ra, chính là ý nghĩa của hành.

Thức chính là các uẩn vào lúc thụ thai, tức là năm uẩn trong bào thai ở vào sát-na có sự tái sinh hay có sinh hữu.

Danh sắc vượt quá sát-na kết sinh này, cho đến khi có sự sinh khởi của sáu xứ, tức là năm uẩn ở trong bào thai, bắt đầu từ sinh hữu và kéo dài cho đến khi nào sáu căn vẫn chưa hiện khởi. Ở đây, lẽ ra nên nói là “cho đến khi bốn căn”, vì ý xứ và thân xứ đã hiện khởi từ sinh hữu, từ sát-na kết sinh, tuy nhiên, chính vào sát-na mà bốn căn nhãn, nhĩ v.v... xuất hiện, thì hai căn có trước này, mới được sắp xếp (vào nhóm sáu căn).

Sáu xứ có trước sự hòa hợp của ba pháp (tức là xúc). Sáu xứ chính là năm uẩn, kể từ khi các căn xuất hiện, cho đến sát-na xảy ra sự tiếp xúc của căn, cảnh và thức.

Xúc (vốn khởi đầu từ khi kết sinh) tồn tại cho đến sát-na mà đưa trẻ bắt đầu có khả năng phân biệt, tức có thể biết “đây là nguyên nhân của niềm vui”.

Thọ có trước dâm ái. Thọ, trong tụng vẫn gọi là, tồn tại đến khi nào mà lòng tham dâm dục vẫn chưa hiện hành được. (Phần vị này được

gọi là thọ, vì vẫn có sự cảm nhận các nhân của thọ).

Ái là trạng thái của người ham muốn các lạc thú và sự dâm dục. Lúc đó có sự hiện hành của lòng ham muốn đối với sắc trần v.v... và đối với dâm dục. Trạng thái “khát ái” này sẽ chấm dứt, khi nào con người, dưới tác động của lòng tham dục này, bắt đầu tìm kiếm (truy cầu) các lạc thú.

Thủ là phân biệt được các lạc thú này, tức là trạng thái của người chạy đi khắp nơi để tìm kiếm lạc thú. (Hoặc thủ chính là bốn loại phiền não (dục, kiến, giới cấm, ngã ngữ) ở vào giai đoạn có bốn loại phiền não này hiện hành, được gọi là thủ).

Vì chạy đi khắp nơi để tìm kiếm, nên mới tạo các nghiệp chiêu cảm quả báo đời sống ở vị lai. Hữu, có nghĩa là “nghiệp”, vì đời sống sinh khởi là nhờ có nghiệp. Nghiệp được tạo tác và tích tụ trong khi tìm kiếm các lạc thú, sẽ đưa đến sự tái sinh. Giai đoạn tạo tác các nghiệp chính là hữu.

Sinh là sự tái sinh kế tiếp. Sau khi chết, năm uẩn ở vào sát-na xảy ra sự tái sinh chính là sinh. Nếu xét đến đời sống ở hiện tại, thì chi này gọi là thức, nhưng nếu xét đến đời sống vị lai, thì lại gọi chi này là sinh.

Lão tử là từ sinh cho đến thọ, ở đây có tên là. Bốn chi của đời sống hiện tại (danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ) nếu xét về mối liên hệ đến đời sống ở vị lai, đều được gọi là lão tử, tức chi thứ mười hai của chuỗi tương tục gồm mười hai phần vị.

Chuỗi duyên khởi này còn được chia làm bốn loại: 1. Sát-na, tức thuộc về một sát-na; 2. Viễn tục, tức trải dài qua nhiều sát-na hoặc nhiều sự tồn tại; 3. Liên phược, tức nhờ sự nối kết của nhân và quả; 4. Phần vị, tức có mười hai phần vị hoặc giai đoạn của năm uẩn.

Hỏi: Tại sao lại gọi duyên khởi là sát-na?

Đáp: Trong cùng một sát-na, khi một người, vì bị phiền não nhiều loạn mà phạm tội giết người, thì có đủ tất cả mười hai chi: 1. Sự ngu si của người này là vô minh; 2. Ý chí (tư) là hành; 3. Sự biết rõ một đối tượng nào đó là thức; 4. Bốn uẩn cùng khởi với thức là danh sắc; 5. Các căn có liên hệ đến danh sắc là sáu xứ; 6. Sự hòa hợp khi đối chiếu nhau của sáu xứ là xúc; 7. Sự lãnh nạp xúc là thọ; 8. Lòng tham là ái; 9. Các triển tương ứng với ái là thủ; 10. Thân nghiệp và ngữ nghiệp (phát khởi từ thọ và ái) là hữu; 11. Sự khởi lên của tất cả các pháp này là sinh; 12. sự thành thực của các pháp này là lão, sự tan rã của chúng là tử.

Ngoài ra duyên khởi còn được gọi là sát-na và liên phược. Luận

Phẩm Loại Túc viết: “Duyên khởi là gì? Là tất cả các pháp hữu vi. Các pháp do duyên sinh là gì? Là tất cả các pháp hữu vi”.

Duyên khởi “phần vị” chính là mười hai phần vị có chứa năm uẩn. Loại này cũng còn gọi là “viễn tục”, vì trải dài qua ba loại hữu nối tiếp nhau.

Hỏi: Trong bốn loại này, loại duyên khởi nào, Đức Thế Tôn có ý nói đến ở đây (tức trong kinh Thập nhị nhân duyên)?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Truyền hứa ước vị thuyết
Thù thắng lập chi danh.*

Dịch nghĩa:

*Truyền nói theo phần vị
Thù thắng được lập tên.*

(Theo truyền thuyết, chỉ dựa vào phần vị để trình bày. Đặt tên các chi theo pháp nào thù thắng).

Luận: Theo truyền thuyết, Đức Thế Tôn đã dựa vào loại duyên khởi phần vị để phân biệt mười hai chi.

Hỏi: Nếu mỗi chi đều có đủ năm uẩn, tại sao chỉ lập các tên là vô minh v.v...?

Đáp: Vì trong các phần vị, có các pháp thù thắng như vô minh v.v... nên đã dựa vào tính chất thù thắng, để đặt tên cho các chi là vô minh v.v..., có nghĩa là: Nếu ở phần vị này có vô minh là pháp quan trọng nhất, thì tất cả năm uẩn thuộc phần vị này, đều có tên là vô minh. Đối với các chi khác cũng như vậy! Mặc dù thể tánh của tất cả các chi đều như nhau, nhưng phân biệt như vậy, cũng không có gì sai.

Hỏi: Tại sao kinh chỉ định nghĩa duyên khởi theo chuỗi tương tục của mười hai chi trong khi Luận Phẩm Loại Túc lại viết: “Duyên khởi là gì? Là tất cả các pháp hữu vi”?

Đáp: Vì kinh trình bày có chủ ý riêng, trong khi A-tỳ-đạt-ma lại chỉ nhằm hiển thị tính chất của các pháp (pháp tướng). Duyên khởi một mặt thì được trình bày như là phần vị, viễn tục, thuộc chúng hữu tình, một mặt lại như là sát-na, liên phược, thuộc cả hữu tình và phi tình.

Hỏi: Tại sao kinh chỉ nói đến duyên khởi thuộc về hữu tình?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ư tiền hậu trung tế
Vi khiển tha ngu hoặc.*

Dịch nghĩa:

Trước, sau, giữa ba đoạn

Là để trừ ngu mê.

(Để trừ bỏ ngu hoặc đối với giai đoạn trước đó, về sau và ở giữa).

Luận: Chính vì lý do này mà kinh đã trình bày duyên khởi theo ba phần.

Ngu hoặc về quá khứ khi tự hỏi: “Ta đã tồn tại hay không tồn tại trong quá khứ? Ta đã tồn tại như thế nào? Ta đã tồn tại cái gì?”. Ngu hoặc về vị lai: “Ta có tồn tại ở vị lai không?”. Ngu hoặc về hiện tại: “Cái này là cái gì? Cái này tồn tại như thế nào? Chúng ta là ai? Chúng ta sẽ là ai?”.

Ba loại ngu hoặc trên đây, đều được đoạn trừ qua lời dạy về chuỗi duyên khởi từ vô minh cho đến lão tử, vì kinh đã nói: “Này các Bì-sô! Người nào nhờ chánh tuệ như thực mà quán sát được duyên khởi và các pháp do duyên sinh, thì không còn hưởng về quá khứ để tự hỏi mình có từng tồn tại, hau không tồn tại v.v...”.

Có luận sư cho rằng lời dạy về ba chi cuối cùng của giai đoạn ở giữa là ái, thủ và hữu cũng nhằm đoạn trừ ngu hoặc thuộc về vị lai, vì các chi này, đều là nhân của một sự tồn tại ở vị lai.

Duyên khởi với mười hai chi này, có ba tính chất của phiền não (hoặc), nghiệp, nền tảng (sự), đồng thời bao gồm cả nhân và quả.

Tụng: (Âm Hán)

*Tam phiền não nhị nghiệp
Thất sự diệc danh quả
Lược quả cập lược nhân
Do trung khả tị nhị.*

Dịch nghĩa:

*Ba: phiền não. Hai: nghiệp.
Bảy: sự, cũng là quả.
Lược quả và lược nhân
Đoạn giữa so với hai.*

(Ba chi thuộc phiền não, hai chi thuộc nghiệp. Bảy chi là sự và cũng là quả. Quả và nhân được tóm lược vì căn cứ giai đoạn ở giữa, có thể suy ra hai phần kia).

Luận: Tính chất của ba chi vô minh ái, thủ chính là phiền não, tính chất của hai chi hành và hữu chính là nghiệp, tính chất của bảy chi thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, sinh và lão tử chính là sự. Sở dĩ gọi các chi này là sự, vì chúng là chỗ dựa của phiền não và nghiệp. Các chi có tính chất của sự, đều là quả, năm chi không thuộc về sự, đều là nhân, tức có

tính chất của phiền não và nghiệp.

Hỏi: Tại sao nhân và quả đều được nói đến ở giai đoạn của đời sống hiện tại, tức hai chi phiền não, hai chi nghiệp, năm chi sự, trong khi đối với giai đoạn quá khứ và vị lai, lại không có sự trình bày tương tự như vậy? Vì đối với vị lai, ta vẫn có hai chi làm quả.

Đáp: Vì chỉ cần dựa vào sự, trình bày về phiền não, nghiệp và sự thuộc giai đoạn hiện tại, là ta có thể suy ra toàn bộ ý nghĩa của nhân và quả ở giai đoạn trước đó và sau đó. Có trình bày thêm cũng vô dụng, cho nên đã lược qua.

Vấn nạn: Nếu duyên khởi chỉ có mười hai chi, thì sinh tử phải có điểm bắt đầu, vì nhân của chi vô minh đã không được nói đến, và cũng phải có điểm kết thúc, vì quả của chi lão tử cũng không được nói đến. Muốn tránh điều này, thì phải thêm vào các chi mới, nhưng nếu làm như vậy tức phạm lỗi vô cùng.

Giải thích: Không phải như vậy. Đức Thế Tôn đã có ý nói về nhân của vô minh và quả của lão tử.

Tụng: (Âm Hán):

*Tòng hoặc sinh hoặc nghiệp
Tòng nghiệp sinh ư sự
Tòng sự sự hoặc sinh
Hữu chi lý duy thủ.*

Dịch nghĩa:

*Từ hoặc sinh hoặc nghiệp.
Từ nghiệp sinh ra sự.
Từ sự sinh hoặc sự
Lý sinh khởi, hiện hữu.*

(Từ phiền não sinh ra phiền não và nghiệp. Từ nghiệp sinh ra sự. Từ sự lại sinh ra sự và phiền não. Đó là cách thức sinh khởi các chi của sự hiện hữu).

Luận: Từ phiền não sinh ra phiền não: Tức ái sinh thủ.

Từ phiền não sinh ra nghiệp: Tức thủ sinh hữu, vô minh sinh hành.

Từ nghiệp sinh ra sự: Tức hành sinh thức, hữu sinh ra sinh.

Từ sự sinh ra sự: Tức thức sinh danh sắc, danh sắc sinh sáu xứ..., xúc sinh thọ, sinh sinh ra lão tử.

Từ sự sinh ra phiền não: Tức thọ sinh ái.

Trên đây là cách sinh khởi của các chi, từ đó cho thấy vô minh có nhân là phiền não hoặc là sự, và lão tử có quả là phiền não. Vì thế,

sự trình bày về duyên khởi ở trên không hề thiếu sót. Đức Thế Tôn đã muốn minh họa cách thức sinh khởi của các chi, cho nên mới có kết luận như sau ở kinh: “Đó là cách thức sinh khởi của một khối lượng lớn, chỉ toàn là khổ đau”.

Có luận sư giải thích: Có kinh nói: Vô minh có nhân là sự phán đoán sai lệch, và có kinh còn nói: Tác ý phi lý có nhân là vô minh. Vì thế, không phải vô minh không có nhân, và không còn phạm lỗi vô cùng. Nếu cho tác ý phi lý không được đề cập đến trong kinh nói về duyên khởi, thì cũng đúng, tuy nhiên vì đã được bao hàm trong chi thuộc về thủ, cho nên không cần phải trình bày thêm ở đây (tức trong).

Luận chủ: Giải thích trên không có giá trị. Làm thế nào tác ý phi lý lại được bao hàm trong chi thủ? Dĩ nhiên là nó có tương ứng với thủ, nhưng nó cũng còn tương ứng với vô minh và ái. Cho dù tác ý phi lý được bao hàm trong thủ đi nữa thì từ đó người ta có thể rút ra kết luận: Khi đặt tên cho một chi là thủ, kinh có nói tác ý phi lý là nhân của vô minh không? Nói cách khác, cho dù tác ý phi lý được bao hàm trong thủ đi nữa, thì không thể vì thế mà chứng minh được tác ý phi lý là nhân của vô minh. Nếu chỉ vì được bao hàm trong thủ, mà nói nó là nhân là quả, thì ái và vô minh lẽ ra cũng không nên được lập làm các chi, vì chúng cũng được bao hàm trong thủ.

Một luận sư khác lại giải thích, là có kinh nói: Vô minh có nhân là tác ý phi lý. Có kinh lại nói, tác ý phi lý có nhân là vô minh, đồng thời đưa ra nhận xét: Tác ý phi lý sinh khởi ở vào sát-na của xúc: “Nhờ có nhân và sắc trần, nên có thể khởi một loại tác ý nhiễm trước sinh ra từ ngu hoặc”. Có kinh lại giải thích về nguồn gốc của ái như sau: “Ái sinh khởi vì có thọ, thọ lại sinh ra từ một loại xúc trong đó có vô minh”. Như vậy, loại vô minh cùng khởi với thọ đã sinh khởi từ tác ý phi lý, vốn xuất hiện ở vào sát-na có xúc, điều này cho thấy không phải vô minh không có nhân. Và không cần phải thêm vào một từ mới là tác ý phi lý, làm nhân cho vô minh và sinh khởi từ vô minh, với tên gọi là “ngu hoặc”.

Luận chủ: Đúng như vậy, tuy nhiên điều này không được giải thích trong kinh. Lẽ ra kinh phải nói đến điều này.

Giải thích: Không cần phải giải thích rõ về vấn đề này, vì đứng về lý, người ta vẫn có thể có được một kết luận như thế. Thật vậy, ở A-la-hán thọ không phải là nhân của ái: từ đó có thể kết luận thọ chỉ là nhân của ái khi bị nhiễm ô, tức tương ứng với vô minh. Xúc, khi không có điên đảo đi kèm theo, thì không thể là nhân của loại thọ nhiễm ô

này. Loại xúc điên đảo không sinh khởi ở A-la-hán vốn đã đoạn trừ vô minh, vì thế loại xúc mà kinh đã nói đến, như là nhân của thọ nhân của ái, chính là loại có điên đảo kèm theo. Như vậy dựa vào lý lẽ đã được trình bày ở trên, ta có thể xác minh: Theo kinh thì tác ý phi lý hiện khởi vào sát-na có xúc.

Luận chủ: Tuy nhiên, thật phi lý khi cho một lý lẽ, nếu được các kinh khác chứng minh, thì có thể cho phép lược bỏ những từ ngữ không thể lược bỏ - như trong trường hợp của tác ý phi lý, có kèm theo tính chất hỗ tương làm nhân của tác ý phi lý và vô minh. (trong trường hợp này, có thể người ta sẽ lược bỏ cả xúc, thọ, hành, sinh). Câu trả lời thỏa đáng nhất cho vấn nạn: “Vì không nói đến các chi duyên khởi khác ở trước chi vô minh và ở sau chi lão tử (tức các chi làm nhân cho vô minh và làm quả cho lão tử), cho nên chuỗi sinh tử (hành) không phải là không có bắt đầu và chấm dứt” là sự liệt kê các chi trong chuỗi duyên khởi đã quá đầy đủ. Và sự thắc mắc, “làm thế nào có thể biết được đời sống hiện tại bị ràng buộc do đời sống trong quá khứ như thế nào, và đời sống sắp tới sẽ bị ràng buộc do đời sống hiện tại như thế nào”, chính là vấn đề duy nhất mà kinh muốn làm sáng tỏ, vì như kinh đã từng nói: “Để chấm dứt ngu hoặc về sự hiện hữu trong quá khứ, sự hiện hữu sắp tới và sự hiện hữu ở giữa hai sự hiện hữu này”.

Hỏi: Đức Thế Tôn có nói: “Này Bí-sô! Ta sẽ dạy các ông lý duyên khởi và các pháp duyên sinh”. Như vậy sự khác nhau giữa duyên khởi và các pháp duyên sinh là gì?

Đáp: Theo Bản luận thì không có khác nhau, như chúng ta có thể thấy, duyên khởi và các pháp duyên sinh, đều được định nghĩa là “tất cả các pháp hữu vi”.

Hỏi: Khi nói “tất cả các pháp hữu vi”, tức có ý chỉ cho các pháp thuộc về cả ba thời điểm quá khứ, hiện tại và vị lai. Như vậy, thì làm thế nào các pháp vị lai, vốn là các pháp chưa sinh, cũng được gọi là “duyên sinh”?

Luận chủ: Nếu vậy, làm thế nào các pháp vị lai, vốn là các pháp chưa được tạo tác, cũng được gọi là hữu vi?

Giải thích: Vì chúng được quyết định vì một loại tư có khả năng tạo ra dị thực.

Luận chủ: Nếu vậy các pháp vô lậu (tức các pháp thuộc Thánh đạo) ở vị lai, làm thế nào có thể gọi là hữu vi?

Giải thích: Vì chúng cũng được quyết định do một loại tâm thiện muốn được chúng.

Luận chủ: Nếu vậy, ngay cả Niết-bàn cũng sẽ là hữu vi, vì người ta cũng muốn được Niết-bàn.

Đúng lý ra nên nói: Khi gọi các pháp vị lai là duyên sinh, tức đã sử dụng một từ ngữ không chính xác, nhưng vẫn được xem như là đúng, nhờ dựa vào tính chất đồng nhất về chủng loại giữa các pháp vị lai và các pháp quá khứ hiện tại đã sinh. Cũng giống như trường hợp của sắc pháp ở vị lai: mặc dù ở hiện tại không thể nói nó biến hoại, nhưng vẫn gọi nó là sắc, vì về chủng loại, nó có tính chất đồng nhất với sắc pháp.

Hỏi: Kinh có chủ ý gì khi phân biệt sự khác nhau giữa duyên khởi và các pháp duyên sinh?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thử trung ý chánh thuyết
Nhân khởi quả dĩ sinh.*

Dịch nghĩa:

*Ở đây chính muốn nói
Nhân khởi, quả đã sinh.*

(Ở đây ý muốn nói duyên khởi là nhân, duyên sinh là quả).

Luận: Những chi làm nhân được gọi là duyên khởi vì trong chúng có (khả năng) sinh khởi. Những chi làm quả được gọi là duyên sinh vì chúng được sinh ra, nhưng chúng cũng được gọi là duyên khởi, vì trong chúng cũng có sự sinh khởi. Tất cả các chi vốn vừa là nhân vừa là quả cho nên đều là duyên khởi và duyên sinh. Tuy thế, nhưng vẫn không có sự bất định hay tạp loạn, vì một chi không thể là duyên khởi đối với một chi, mà nó đã là duyên sinh cho chi này. Cũng giống như người cha, chỉ là cha đối với đứa con của mình, và người con, cũng chỉ là con đối với người cha này, trường hợp của nhân và quả cũng như vậy, trường hợp của hai bờ sông cũng như vậy.

Tuy nhiên, Tôn giả Vọng Mãn lại nói: Những pháp nào đã là duyên khởi, thì có thể không phải là duyên sinh. Tôn giả đưa ra bốn trường hợp: 1. Các pháp vị lai (là duyên khởi, vì làm nhân cho các pháp vị lai nhưng không phải là duyên sinh vì chúng chưa sinh); 2. Các pháp cuối cùng của A-la-hán (chỉ là duyên sinh); 3. Các pháp quá khứ và hiện tại, ngoại trừ các pháp cuối cùng của A-la-hán, (vừa là duyên khởi vừa là duyên sinh); 4. Các pháp vô vi (không phải duyên khởi, cũng không phải duyên sinh, vì chúng không có quả cũng không sinh ra).

Phát biểu của Kinh bộ: Tất cả những gì được trình bày trên đây (từ “Duyên khởi phần vị...” cho đến “những pháp nào đã là duyên khởi thì có thể không phải là duyên sinh”) là tư ý hay là nghĩa kinh? Nếu

đó là nghĩa kinh, thì không đúng, vì khi nói về phần vị duyên khởi, các ông đã cho mười hai chi đều là các phần vị được tạo thành do năm uẩn. Điều này đi ngược lại với kinh, vì kinh có nói: “Vô minh là gì? Là sự không hiểu biết về quá khứ...”. Ý nghĩa của kinh này đã quá rõ ràng, các ông không thể làm cho nó trở thành không rõ ràng (tức đòi hỏi phải suy diễn thêm).

Hữu bộ: Không có gì chứng minh là kinh này có ý nghĩa rõ ràng, và sự kiện kinh này trình bày vấn đề qua các định nghĩa, cũng không chứng thực được điều gì cả! Vì Đức Thế Tôn, khi đưa ra các định nghĩa, chỉ nhằm hiển thị những điểm cốt yếu của vấn đề cần được định nghĩa. Tỉ dụ như trong kinh Tượng Tích Dụ, trước câu hỏi “Nội địa giới là gì?” Đức Thế Tôn đã trả lời “Đó là tóc, lông v.v...”. Tất nhiên tóc v.v... cũng còn là các pháp khác như sắc, hương v.v... nhưng Đức Thế Tôn chỉ nhắm đến yếu tố chủ chốt là địa giới. Trường hợp này cũng như thế, Đức Thế Tôn gọi tên một phần vị là vô minh, vì trong đó, vô minh là yếu tố chủ chốt.

Kinh bộ: Tỉ dụ trên không chứng minh được điều gì cả. Thật ra trong kinh Tượng Tích Dụ, Đức Thế Tôn không định nghĩa tóc v.v... bằng địa giới, Đức Thế Tôn không nói: “Tóc v.v... là gì? Là địa giới”, vì với cách nói này, thì định nghĩa sẽ không được hoàn chỉnh, nhưng đã định nghĩa địa giới bằng tóc v.v..., và định nghĩa này đã hoàn chỉnh, vì trong thân chúng sinh, không có địa giới nào, lại không được bao hàm trong những gì được mô tả như tóc v.v... Trường hợp của duyên khởi cũng thế, định nghĩa này đã quá đầy đủ và không cần phải thêm vào bất cứ điều gì cả.

Hữu bộ: Định nghĩa của kinh Tượng Tích Dụ vẫn không đầy đủ. Thật vậy, vẫn có địa giới trong nước mắt, niêm dịch v.v... như chúng ta có thể thấy trong một bản kinh khác, thế nhưng địa giới của nước mắt đã không được kinh Tượng Tích Dụ đề cập đến.

Kinh bộ: Nếu như định nghĩa của kinh Tượng Tích Dụ mà cho không được đầy đủ, là vì các ông đã nhắm vào những điều không được kinh này nói đến. Và các ông còn nói đến những gì không có trong các định nghĩa về vô minh v.v... mà kinh đã trình bày. Tại sao lại phải định nghĩa vô minh là “một phần vị có năm uẩn”, bằng cách đưa vào vô minh các pháp không cùng loại (tức là năm uẩn)? Người ta không thể xem một pháp như là một “chi”, nếu sự tồn tại hoặc không tồn tại của pháp này, đòi hỏi phải có sự tồn tại hoặc không tồn tại của một “chi” khác. Vì thế một “phần vị có năm uẩn” không phải là “chi”. Ở một vị

A-la-hán vẫn tồn tại năm uẩn (thọ v.v...) nhưng không có các hành có khả năng sinh ra chi thức, và các chi còn lại cũng như vậy. Vì thế cần phải hiểu ý nghĩa của kinh thật sát với văn từ.

Về bốn trường hợp của Tôn giả Vọng mẫn, thì trường hợp thứ nhất khi cho “các pháp vị lai không phải là duyên sinh”, tức đi ngược lại với kinh, vì kinh đã dạy hai chi sinh và lão tử là các pháp duyên sinh. Kinh nói: “Duyên sinh là gì? Là vô minh... sinh, lão tử”. Nếu cho sinh và lão tử không phải là pháp vị lai, tức bác bỏ thuyết duyên khởi có ba phần.

Có bộ phái cho duyên khởi là pháp vô vi, vì kinh nói: “Sự xuất hiện của Như Lai, sự không xuất hiện của Như Lai, pháp tánh của các pháp thì thường trụ”. Vấn đề này đúng hay sai là tùy theo cách diễn giải. Nếu có ý nói, các hành v.v... sinh khởi chính là nhờ có vô minh v.v... chứ không phải vì pháp nập khác, cũng không phải là vô nhân, và với ý nghĩa này mà duyên khởi được thường hằng, tức đã tán thành nội dung trên. Nếu có ý nói, có một pháp nào đó thường hằng, có tên là duyên khởi, thì ý kiến này không thể chấp nhận được. Vì sinh khởi là một tính chất của hữu vi. Nếu sinh khởi hoặc duyên khởi là một pháp thường hằng, thì pháp này không thể là một tính chất của sự chuyển dịch, của hữu vi. Hơn nữa, khi nói sinh khởi là hàm ý “sự hiện hữu tiếp theo sau sự không hiện hữu”, và như vậy thì ta có thể giả định được mối liên hệ gì giữa pháp sinh khởi vô vi và vô minh v.v..., một mối liên hệ, có thể cho phép nói đó là “Duyên khởi của vô minh v.v...”. Cuối cùng thành ngữ duyên khởi sẽ trở nên vô lý, vì nếu duyên khởi có nghĩa là “sinh khởi nhờ đi đến với duyên”, thì làm thế nào một pháp có thể vừa là thường hằng, lại vừa là duyên khởi?

Hỏi: Nghĩa của từ duyên khởi là gì?

Đáp: Có nghĩa là “đến”, cũng có nghĩa là “đi”, nhưng ở đây có nghĩa là đến, là đã đến, và cũng có nghĩa là hiện hữu nên có nghĩa là “hiện khởi”. Như vậy duyên khởi có nghĩa là “sự hiện khởi đã đạt đến”.

Các luận sư Thanh minh nói, giải thích này không thể chấp nhận được, vì từ ngữ duyên khởi không được thành lập chính xác. Trong hai hành động của cùng một tác giả, thì hành động đi trước được nói trước rồi hành động sau nói sau. thí dụ như nói “sau khi tắm xong, nó mới ăn”. Trong khi đó người ta không thể nào tưởng tượng ra một pháp lại “tồn tại trước khi được sinh ra”, tức trước tiên là đi đến với duyên và sau đó là sinh ra. Không thể có hành động (đi đến với) nếu không có tác giả!

Vấn nạn này được trình bày qua bài tụng sau: “Nếu nói tác giả

đi đến các duyên trước khi sinh khởi, thì không thể chấp nhận được, vì lúc đó chưa có tác giả. Nếu nói tác giả đi đến và sinh khởi trong cùng một lúc, tức đã loại bỏ tiến hành cách (dĩ), vì từ ngữ “đã” chỉ cho hành động trước đó”.

Kinh bộ hoặc Hữu bộ: Vấn nạn của các luận sư Thanh minh không có giá trị! Chúng tôi xin hỏi: Pháp sinh khởi thuộc về hiện tại hay vị lai? Nếu khởi ở hiện tại, thì pháp này chưa sinh, làm sao có thể là hiện tại? Nếu pháp này đã sinh, tức phải khởi lại lần nữa, thì làm sao tránh được lỗi vô cùng? Nếu khởi ở vị lai, thì vị lai có nghĩa là chưa hiện hữu, làm thế nào để có được tác giả? và đã không có tác giả, làm sao có thể có hành động sinh khởi? Vì thế, giai đoạn mà một pháp sinh khởi, cũng chính là giai đoạn pháp này đi tới các duyên.

Luận sư Thanh minh: Nếu vậy giai đoạn sinh khởi của một pháp là gì?

Kinh bộ hoặc Hữu bộ: Đó là giai đoạn mà “các hành ở đời vị lai, sẵn sàng sinh khởi”, và đó cũng là lúc đi tới các duyên.

Lý lẽ và cách thức của các luận sư Thanh minh, khi đưa ra vấn nạn về tác giả và hành động không hợp lý. Đối với họ, phải có một tác giả - tức ở đây là “cái sinh khởi”, và một hành động - tức ở đây là “hành động sinh khởi”. Tuy nhiên không có gì sai khi nói: “Pháp sinh, pháp khởi sau khi đã đi đến các duyên”, cho dù cách nói này có tính chất qui ước. Ý nghĩa của nhóm từ Duyên khởi đã được nói rõ trong kinh: “Cái kia có nên cái này có, từ sự sinh ra của cái kia, nên có sự sinh ra của cái này”. Trong đoạn kinh này, câu thứ nhất nói về duyên và câu thứ hai nói về khởi.

Có thể trình bày nội dung trên đây qua bài tụng sau: 1. “Nếu thừa nhận một pháp sinh khởi mà không tồn tại trước đó, thì khi đi tới duyên cũng như vậy. Nếu cho một pháp sinh khởi, đã tồn tại trước đó, tức đã sinh mà còn sinh lại thì sẽ vô cùng, hoặc cũng có thể nói pháp đã có sẵn trước khi sinh”; 2. “Đã” cũng có nghĩa là cùng thời như khi nói “gặp ánh sáng, bóng tối diệt”, “ngáp và đi ngủ”. Người ta không nói “ngáp xong, ngậm miệng, rồi mới ngủ”.

Có luận sư đã đưa ra một giải thích khác hẳn về từ duyên khởi, để bác bỏ vấn nạn về từ “Đã”. Theo giải thích này, có nghĩa là, “không kéo dài được”: Như vậy từ ngữ duyên khởi có nghĩa là “sự cùng nhau sinh khởi của các pháp có thể diệt (hành pháp) vì các duyên khác nhau”.

Luận chủ: Giải thích trên rất có giá trị đối với từ ngữ duyên khởi, tuy nhiên lại không dính líu gì đến các kinh như: “Nhờ có nhân và sắc

mà nhãn thức sinh khởi”.

Hỏi: Tại sao Đức Thế Tôn phải định nghĩa Duyên khởi theo hai cách: “Cái kia có, nên cái này có” và “từ sự sinh khởi của cái kia, nên cái này sinh khởi”?

Luận chủ: Có nhiều lý do. Lý do thứ nhất nhằm để xác định. Theo cách thứ nhất, có thể biết các hành có, khi vô minh có, tuy nhiên không thể kết luận các hành có là nhờ có sự sinh khởi của chỉ một mình vô minh! Cách thứ hai nhằm để xác định: Chính từ sự sinh khởi của vô minh, mà có sự sinh khởi của các hành. Lý do thứ hai nhằm để hiển thị sự nối tiếp của các chi: Cái kia (vô minh) có, nên cái này (hành) có, từ sự sinh khởi của cái kia (hành) chứ không phải pháp nào khác, mà cái này (thức) sinh khởi. Lý do thứ ba nhằm để hiển thị sự nối tiếp của ba giai đoạn (tam tế): tiền tế có nên trung tế có, từ sự sinh khởi của trung tế, nên hậu tế sinh khởi. Lý do thứ tư nhằm để hiển thị tính chất của nhân duyên vốn có thể thay đổi tùy theo từng trường hợp. Nhân duyên của các chi có tính chất tức thời, như “cái kia có thì cái này có”, hoặc không tức thời, như “từ sự sinh khởi của cái kia nên cái này sinh khởi”. Các hành nhiễm ô có thể đi liền theo sau vô minh, và chúng cũng có thể bị tách rời vì các hành thuộc thiện. Mặt khác, vô minh là nhân trực tiếp của hành nhưng lại là nhân gián tiếp của thức.

Có giải thích khác (Thế tào) cho rằng, hai cách định nghĩa trên nhằm bác bỏ chủ trương vô nhân và chủ trương thường nhân (tức chỉ có một nhân và nhân này không được sinh ra) như tự tánh, ngã v.v... Tuy nhiên, giải thích này không hợp lý, vì nếu như thế, thì chỉ cần cách định nghĩa thứ hai cũng đủ để bác bỏ cả hai chủ trương này.

Thật ra, có một số ngoại đạo cho là “vì có ngã làm chỗ dựa (cho vô minh) nên các hành, thức v.v... mới có, mới sinh khởi, và vì vô minh sinh khởi, nên hành mới sinh khởi”, và cứ tiếp tục như vậy, cho đến lão tử. Nói cách khác, họ đã tạo ra một cái ngã, làm thật thể cho chuỗi nhân duyên của các pháp. Để bác bỏ chủ trương này, Đức Thế Tôn khẳng định: “Cái sinh khởi được (hành) nhờ vào sự sinh khởi của một cái kia (vô minh) chính nhờ có sự sinh khởi của một mình pháp này, mà pháp kia sinh khởi, chứ không phải nhờ đến sự sinh khởi của bất kỳ một thật thể nào khác”.

Nếu dựa vào cách thứ nhất của chủ trương trên, thì chúng ta có thể nói: “Vì có ngã làm chỗ dựa và vô minh v.v... cho nên mới có các hành v.v...” và nếu dựa vào cách thứ hai thì có thể nói: “Thật ra các hành v.v... sinh khởi là nhờ có sự sinh khởi của vô minh v.v..., nhưng chỉ với

điều kiện là phải có sự tồn tại của một thật thể nào đó”. Tuy nhiên với hai cách nói này, chúng ta sẽ thấy cách giải thích sau đây trở thành phi lý: “Các hành có nhân là vô minh (có nghĩa là: chỉ có một mình vô minh chứ không cần đến một thật thể nào khác)...” cho đến “sự sinh khởi của một khối lớn chỉ toàn khổ đau cũng như vậy”.

Các luận sư đời trước cho là cách định nghĩa thứ nhất nhằm hiển thị tính chất không buông bỏ, không đứt đoạn: “Vô minh có - tức không bị đứt đoạn, nên các hành có - tức cũng không bị đứt đoạn”, trong khi cách định nghĩa thứ hai nhằm hiển thị tính chất sinh: “Nhờ sự sinh khởi của vô minh, nên các hành được sinh khởi”.

Có luận sư lại cho cách thứ nhất nhằm hiển thị tính chất tồn tại, cách thứ hai nhằm hiển thị tính chất sinh khởi: “Chuỗi tương tục của nhân tồn tại chừng nào, thì chuỗi tương tục của quả cũng tồn tại chừng đó, nhờ có sự sinh khởi của nhân, nên quả cũng được sinh khởi”.

Luận chủ: Chúng ta đều thấy, vấn đề đang được bàn đến ở đây là vấn đề sinh khởi, vì Đức Thế Tôn đã nói: “Ta sẽ dạy các ông về lý duyên khởi”. Như vậy, tại sao lại cho Đức Thế Tôn đã dạy về vấn đề tồn tại trước khi dạy về sinh khởi?

Giải thích của luận sư ở trên: Đức Thế Tôn khi đưa định nghĩa thứ nhất: “Cái kia có, nên cái này có”, tức đã hàm ý “vì có quả, nên có sự hủy diệt của nhân”, tuy nhiên đừng nghĩ quả sinh mà không có nhân, vì Đức Thế Tôn đã nói tiếp: “Từ sự sinh khởi của cái kia, mà cái này sinh khởi”.

Luận chủ: Nếu muốn trình bày theo ý nghĩa trên, lẽ ra Đức Thế Tôn phải nói: “Vì cái kia có nên cái này không có”, và lẽ ra trước tiên Đức Thế Tôn phải hiển thị sự sinh khởi của quả. Một khi quả đã sinh, thì người ta sẽ có thể nói: “Quả đã sinh, nên nhân không còn nữa”. Tuy nhiên, nếu kinh phải hiển thị giống như những gì luận sư trên đây muốn nói thì làm thế nào Đức Thế Tôn có thể giải thích trước về sự hủy diệt của nhân, trong khi đang muốn dạy về lý duyên khởi?

Hỏi: Làm thế nào để giải thích các hành có, là vì có vô minh? Làm thế nào để giải thích lão tử có, là vì có sinh?

Đáp: Chúng tôi sẽ trả lời vấn đề câu hỏi này.

Người ngu hay dị sinh, vì không hiểu được duyên khởi chỉ là các hành, tức là các pháp hữu vi, nên mới khởi ngã kiến, ngã chấp và ngã mạn, người này tạo tác ba nghiệp thuộc thân khẩu ý, mục đích để có lạc thọ và xả thọ (phi khổ lạc): tạo nghiệp không có phước đức (phi phước nghiệp) để có lạc thọ ở đời này, tạo nghiệp phước đức để có lạc thọ của

đời sống vị lai ở Dục giới, tạo nghiệp “bất động” để có lạc thọ của ba tầng thiền đầu tiên và xả thọ của các tầng cao hơn. Các nghiệp này đều là các hành, sinh khởi nhờ có vô minh.

Sau khi có lực dẫn dắt của nghiệp, chuỗi tương tục các thức đã nương vào chuỗi tương tục của trung hữu, để đi đến một nẻo nào đó, cho dù nẻo này có ở xa đến mấy cũng vẫn đến được, trường hợp này cũng giống như ngọn đèn, nghĩa là luôn ở trong một chuỗi tiếp nối liên tục. Đây chính là loại thức sinh khởi nhờ có hành. Nếu hiểu về thức như thế, thì rất phù hợp với định nghĩa về thức của kinh Duyên khởi: “Thức là gì? Đó là sáu loại thức”.

Vì đã có thức đi trước, nên nẻo này có danh sắc, sinh khởi. “Danh là gì? Là bốn uẩn Vô sắc. Sắc là gì? Là tất cả sắc pháp... Danh và sắc này được gọi chung là danh sắc”.

Theo tiến trình phát triển của danh sắc mà sáu căn lần lượt sinh khởi, và đây chính là sáu xứ.

Tiếp đó khi gặp được cảnh thì có một thức sinh khởi, và nhờ sự hòa hợp của ba pháp (thức, sáu xứ, cảnh) nên có xúc, xúc có khả năng đưa đến sự cảm nhận lạc, khổ v.v...

Từ đó mới sinh khởi ba thọ lạc v.v...

Từ ba thọ này dẫn sinh ba loại ái: Dục ái, đó là sự ham muốn lạc thọ thuộc cõi Dục của những chúng sinh bị khổ bức bách. Sắc ái, là sự ham muốn lạc thọ của ba tầng thiền đầu tiên và xả thọ của tầng thiền thứ tư. Và Vô sắc ái.

Từ loại ái liên quan đến thọ này, sinh khởi bốn loại thủ là: Dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã ngữ thủ. Dục là năm cảnh diệu dục. Kiến là sáu mươi hai loại kiến như kinh Phạm Võng đã giải thích. Giới là xa lìa giới ác, cấm là nguyện làm chớ, làm trâu bò v.v..., như phái Ly-hệ nguyện sống lỏa thể, Bà-la-môn chống gậy mặc quần áo da nai, Bá-thâu-bát-đa để búi tóc và bôi tro lên người, Bàn-lợi-phạt-la-đa dùng đến ba cây gậy và sống lỏa thể v.v... tự nguyện chấp giữ các giới luật này nên gọi là giới cấm thủ. Ngã ngữ chính là bản thân con người (ngã hữu), tức có liên quan đến những gì người ta nói là ngã. Có luận sư cho ngã ngữ chính là ngã kiến và ngã mạn, vì nhờ có hai loại này, người ta mới có thể nói đến ngã, mới có thể khẳng định ngã. Kinh dùng từ khẳng định là vì ngã không thật hữu, như kinh nói: “Kẻ ngu muội, kẻ không nghe hiểu, loài dị sinh, vì nghe theo các cách nói giả định, nên mới chấp ngã và ngã sở, thật ra không có ngã, mà cũng chẳng có ngã sở”! Bốn loại thủ dục, kiến v.v... chính là dục và tham như Đức Thế Tôn đã nói

trong kinh: “Thủ là gì? Là dục tham”.

Nhờ có thủ nên nghiệp, vốn đã được tích tập, mới có thể chiêu cảm một đời sống mới (hậu hữu): đây chính là hữu. Kinh nói: “A-nan-đà! Loại nghiệp chiêu cảm hậu hữu, chính là thể của hữu”.

Nhờ có hữu, qua sự lưu chuyển của thức, nên có sự sinh ra ở vị lai, đây chính là sinh, có đủ năm uẩn, có danh sắc làm thể tánh.

Nhờ có sinh, nên có lão tử như đã được giải thích trong kinh.

Chính nhờ tự có đủ nhân duyên như thế (thuần), chứ không phải vì có ngã hay ngã sở, mà cái khối (uẩn) to lớn đầy khổ đau này đã sinh khởi (tập)! Nói to lớn, vì không có bắt đầu, cũng không có chấm dứt.

Thuyết duyên khởi, giải thích mười hai chi là mười hai phần vị, được cấu thành vì năm uẩn, vừa được trình bày trên đây, chính là chủ thuyết của tông phái Tỳ-bà-sa.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 10

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THỂ GIỚI (PHẦN 3)

Hỏi: Vô minh (sự không liễu tri) là gì?

Đáp: Là không phải minh (sự liễu tri).

Hỏi: Như vậy, con mắt v.v... cũng là vô minh sao?

Đáp: Nếu vậy thì vô minh là không có minh.

Vấn nạn: Không thể được. Không có tức không phải là thật pháp, trong khi vô minh là một thật pháp, vì nó là nhân.

Tụng đáp: (Âm Hán)

Minh sở trị vô minh

Như phi thân thực đẳng.

Dịch nghĩa :

Minh đối trị vô minh

Như không thân, không thật.

(Vô minh đối nghịch với minh, cũng như “không phải bạn”, “không thật” v.v...).

Luận: Khi nói “không-phải-bạn” là nhằm chỉ cho người đối địch, tức là “kẻ thù”, chứ không phải chỉ cho người “khác với bạn”, cũng không có nghĩa là “không có bạn”. “Không thật” là chỉ cho lời nói trái với lời nói thật, tức là “lời nói dối”, chứ không phải chỉ cho một lời nói “khác với lời nói thật”, cũng không có nghĩa là “không có lời nói thật”. Các trường hợp khác, như “phi pháp”, “phi nghĩa”, “phi sự” cũng như vậy, tức là những trường hợp đối nghịch với pháp, với nghĩa, với sự, chứ không phải là khác với các pháp này hoặc không có các pháp này.

Đối với vô minh (sự không liễu tri) cũng thế. Đó là sự đối nghịch với minh (sự liễu tri), là một thật pháp riêng biệt, chứ không có nghĩa là “khác với sự liễu tri” hay “không có sự liễu tri”. Kinh đã định nghĩa vô minh là nhân của các hành, điều này cho thấy, vô minh không phải

hoàn toàn là một sự phủ định. Ngoài ra còn có các minh chứng khác:

Tụng : (Âm Hán) :

*Thuyết vi kết đẳng cố
Phi ác tuệ kiến cố
Dữ kiến tương ứng cố
Thuyết năng nhiệm tuệ cố.*

Dịch nghĩa :

*Nói nó tức là kết
Không tuệ ác, không kiến
Vì cùng Kiến tương ứng
Nên nói làm nhiệm tuệ.*

(Vô minh là kết v.v... không phải là tuệ ác, vì tuệ ác là kiến. Vì tương ứng với kiến nên nói làm nhiệm tuệ).

Luận: Kinh nói: vô minh là kết sử, là trói buộc, là tùy miên, là lậu hoặc, là ách, là bộc lưu v.v... Do đó vô minh không thể chỉ là một sự phủ định và cũng không thể là những gì “không phải là minh” như con mắt v.v...

Một giải thích khác nói chữ vô trong vô minh có a là một từ phủ định, có nghĩa là “làm cho ác hơn, xấu hơn”. Vì thế, một người vợ ác, một đứa con ác thường được gọi là “vô thê”, “vô tử”. Như vậy ở đây tại sao không thể nói vô minh là một loại hiểu biết ác độc, tức là tuệ ác?

Luận chủ: Tuệ ác hay còn gọi tuệ nhiễm, là một trong năm ác kiến, trong khi vô minh chắc chắn không phải là kiến, vì vô minh và kiến là hai kết sử khác nhau.

Kinh bộ: Nếu vậy, vô minh sẽ là một loại tuệ nhiễm, không có tính chất của kiến, (chẳng hạn như loại tuệ tương ứng với tham).

Luận chủ: Không thể được, vì kiến tương ứng với vô minh.

Si vốn được định nghĩa như là vô minh, là một trong các đại phiền não địa pháp, trong khi đó tất cả các đại phiền não địa pháp đều tương ứng với nhau. Vì thế vô minh (với tên gọi là si), cũng có tương ứng với kiến (tức năm loại tà kiến), có thể tánh là tuệ. Như vậy, vô minh không phải là tuệ, vì hai thật thể của tuệ không thể tương ứng với nhau.

Hơn nữa, vô minh còn được định nghĩa là có khả năng làm cho tuệ bị nhiễm ô, như kinh nói: “Tâm bị nhiễm tham dục nên không giải thoát, tuệ bị nhiễm vô minh nên không thanh tịnh”. Trái lại tuệ không thể bị chính tuệ làm nhiễm ô! Nếu tham dục làm cho tâm nhiễm ô thì tham dục không thể là tâm (dị loại) và nếu vô minh làm cho tuệ nhiễm ô, thì vô minh cũng không phải là tuệ!

Kinh bộ: Thiện tuệ vẫn có thể trộn lẫn (gián tạp) với tuệ nhiễm, tức là khi các sát-na của thiện tuệ và tuệ nhiễm nối tiếp nhau. Cũng giống như vậy, khi nói “tâm bị nhiễm tham nên không giải thoát”, là hàm ý một tâm không nhất thiết phải tương ứng với tham, mà chỉ là bị tham áp chế (tồn phược). (Tham không hiện hành mà chính những dấu vết của tham (tham huân tập lực) tồn tại trong tâm đã áp chế tâm). Một khi hành giả đã lìa bỏ tham (có nghĩa là trừ bỏ các lực do tham huân tập và chuyển đổi tình trạng nhiễm ô của tâm) thì chính lúc đó tâm được giải thoát. Đối với tuệ cũng vậy: Khi nói “tuệ bị nhiễm vô minh nên không thanh tịnh”, tức hàm ý tuệ bị vô minh áp chế, ngay cả khi tuệ này thuộc thiện.

Luận chủ: Ai có thể ngăn không cho một luận sư phân biệt? Dù gì đi nữa, thì thể của vô minh vẫn không phải là tuệ.

Đối với những luận sư, cho vô minh là tất cả các phiền não, cũng đều bị bác bỏ như trên. Nếu vô minh là tất cả các phiền não, thì vô minh không thể được liệt kê trong số các kết sử v.v..., và cũng không thể tương ứng với kiến, cũng như các phiền não khác. Lúc đó kinh không cần phải nói: “Tâm bị nhiễm tham nên không giải thoát”, mà chỉ nói: “Tâm bị nhiễm vô minh”. Ở đây có thể các ông sẽ đưa ra lý lẽ: Sở dĩ kinh nói như vậy là vì có ý xác định thật chi tiết (loại vô minh gì làm tâm nhiễm), chứ thật ra kinh cũng muốn nói: “Tâm bị nhiễm vô minh trong đó có tham nên không giải thoát”. Nếu các ông lập luận như thế, thì trong trường hợp của tuệ, lẽ ra kinh phải khẳng định loại vô minh gì, chướng ngại sự thanh tịnh của tuệ, thế nhưng kinh chỉ nói là “tuệ bị nhiễm vô minh nên không thanh tịnh”.

Hỏi: Nếu nói vô minh là một thật pháp riêng biệt chứ không phải là một loại tuệ nào đó, thì cần phải giải thích điều này?

Đáp: Vô minh là sự không liễu tri bốn đế, Tam bảo, nghiệp, quả. (là một pháp giống như tuệ (phân biệt), hay thức (biết)).

Hỏi: Sự không liễu tri là gì?

Đáp: Sự không liễu-tri không có nghĩa “không phải sự liễu-tri”, cũng không có nghĩa “không có sự liễu-tri”, cũng giống như trường hợp của vô minh: Vô minh không có nghĩa “không phải là minh” hoặc “không có minh”. Vì thế sự không liễu-tri này, là một thật pháp riêng biệt, đối nghịch với sự liễu-tri.

Hỏi: Tốt lắm, tuy nhiên các ông cũng như trong trường hợp của vô minh, chưa giải thích rõ ràng thể của sự không liễu-tri này là gì?

Đáp: Trên đây là những định nghĩa hoàn toàn có tính chất thông

thường (pháp nhĩ), không phải là những định nghĩa về thể tánh riêng của một pháp, mà chỉ là những định nghĩa dựa vào tác dụng. Chẳng hạn như con mắt chỉ được định nghĩa là “một loại sắc tịnh làm chỗ dựa cho nhãn thức”, vì chỉ có thể biết được loại sắc không thể thấy được này qua suy luận. (Đối với vô minh cũng vậy: chỉ có thể biết được tự tánh của vô minh qua tác động hay tác dụng của nó. Tác động của nó là tác động đối nghịch với minh, cho nên nó cũng là một pháp trái ngược với minh).

Đại đức Pháp Cứu đã đưa ra một định nghĩa khác về vô minh: Đó là “loại tánh của hữu tình dựa vào ngã mạn” (hữu tình thị ngã loại tánh).

Luận chủ: Loại tánh khác với ngã mạn như thế nào?

Đại đức: Điều này đã được nói đến trong kinh: “Ta biết, ta thấy, nhờ sự xả bỏ và liễu tri vĩnh viễn các ái, kiến, loại tánh, các sự chấp trước và dính mắc (tùy miên) đối với các ý niệm về ngã (ngã chấp), ngã sở, ngã mạn (mà thành) vô ảnh, tịch diệt”. (Kinh này cho thấy loại tánh được dùng ở đây với hình thức số ít, vì đó là một loại riêng, hoàn toàn khác với ngã mạn).

Luận chủ: Cho dù có một pháp được gọi là loại tánh đi nữa, nhưng làm sao biết được nó là vô minh?

Đại đức: Vì không thể đồng nhất loại tánh này với bất kỳ một phiền não nào khác, nó là một pháp tách biệt với ái, kiến, ngã mạn.

Luận chủ: Loại tánh không thể là một loại mạn khác với ngã mạn sao? (Vì có đến sáu hoặc bảy loại mạn). Tuy nhiên, nếu muốn hiểu được vấn đề này thật rõ ràng thì phải dùng đến quá nhiều lời lẽ phiền phức, vì thế hãy nên chấm dứt ở đây.

Về danh sắc, thì sắc đã được bàn đến ở trước rồi, nay chỉ bàn đến danh:

Tụng nêu: (Âm Hán) :

Danh Vô sắc bốn uẩn.

Dịch nghĩa :

Danh: bốn uẩn vô sắc.

(Danh là bốn uẩn Vô sắc).

Luận: Bốn uẩn Vô sắc là thọ, tưởng, hành, thức. Chúng được gọi là danh, vì danh có nghĩa là “cái tự chuyển biến”.

Các uẩn Vô sắc chuyển biến hay còn có nghĩa là “uyển chuyển”, “sinh khởi” hướng đến sự vật là nhờ có danh, có căn, có cảnh.

Trong nhóm từ “nhờ có danh”, chữ “danh” được dùng với ý nghĩa thông thường của nó, tức là “tên gọi” (là một loại tạo tưởng). Danh là

cái dùng để chỉ thị và giúp hiểu được một sự vật. Tên gọi này có khi chỉ cho một tập hợp như “bò, ngựa v.v...” có khi chỉ cho một vật riêng biệt như “sắc, vị v.v...”.

Hỏi: Tại sao tạo tướng được gọi là “danh”?

Đáp: Vì tạo tướng khiến cho các uẩn Vô sắc chuyển biến theo các cảnh.

Có luận sư giải thích: Các uẩn Vô sắc được gọi là danh, vì khi thân bị hoại, thì các uẩn này chuyển biến đến, có nghĩa là đi đến một đời sống khác.

Sáu xứ đã được giải thích ở trước, nay tiếp tục giải thích xúc:

Tụng nêu: (Âm Hán)

Xúc lục tam hòa sinh.

Dịch nghĩa :

Xúc: Sáu. Ba hợp sinh.

(Xúc có sáu loại, sinh từ sự hòa hợp của ba pháp).

Luận: Xúc có sáu loại, từ loại thứ nhất là nhãn xúc cho đến loại thứ sáu là ý xúc.

Các xúc sinh khởi từ sự hòa hợp của ba pháp: Căn, cảnh và thức.

Hỏi: Chúng ta dễ dàng thấy được sự hòa hợp của năm sắc căn, các cảnh của chúng và các thức tương ứng, vì cả ba loại này đều khởi cùng thời. Tuy nhiên trong trường hợp còn lại, thì ý căn (ý, ý giới) bị diệt khi ý thức sinh khởi, cảnh của ý thức có thể thuộc về vị lai, như vậy làm thế nào có sự hòa hợp giữa ba pháp này?

Đáp: Người ta nói, vẫn có sự hòa hợp, vì dựa trên nghĩa nhân quả: căn và cảnh là nhân duyên của ý thức, hoặc vì căn, cảnh và thức cùng tạo ra một quả là xúc, nên gọi là có hòa hợp.

Hỏi: Thể của xúc là gì?

Đáp: Các luận sư không đồng ý với nhau về vấn đề này.

Có luận sư Kinh bộ nói: Xúc chính là sự hòa hợp. Kinh nói: “Sự tìm đến với nhau, sự tụ tập, sự hòa hợp của các pháp này, chính là xúc”.

Có luận sư khác Hữu bộ nói: “Xúc là pháp tương ứng với tâm và khác với sự hòa hợp”. Kinh nói: Sáu pháp là: “Sáu nội xứ của thức (như nhãn v.v...) sáu ngoại xứ của thức (như sắc v.v...) sáu thức, sáu xúc, sáu thọ, sáu ái”. Như vậy ngoài sáu nhóm nội xứ, sáu nhóm ngoại xứ, và sáu nhóm thức ra, kinh này đã nói đến sáu xúc (vì thế xúc là các thật pháp riêng biệt).

Kinh bộ: Nếu chỉ vì kinh không lập lại, mà đã cho là có các thọ và

ái tồn tại ở ngoài pháp xứ vốn là nội xứ, thứ sáu của thức, thì việc sáu xúc được trình bày riêng, không chứng minh được. xúc là pháp khác với sự hòa hợp của nhãn, sắc và thức, hay của nhĩ, thanh và thức v.v...

Hữu bộ: Sự trình bày riêng về pháp xứ, vẫn có thể chứng minh được, vì ngoài thọ và ái ra, thì tưởng và nhiều pháp khác đều thuộc về pháp xứ. Vì các ông cho xúc chỉ là sự hòa hợp của ba pháp căn, cảnh, và thức cho nên trong trường hợp không có nhóm ba pháp này, để có thể tạo thành một sự hòa hợp nằm ngoài sáu căn, sáu cảnh, và sáu thức thì lúc đó sự đề cập đến sáu xúc (dựa theo ý nghĩa “hòa hợp”) sẽ trở thành vô nghĩa. Chúng tôi thừa nhận không phải tất cả các căn và cảnh đều là nhân của thức, nhưng tất cả các thức thì đều là quả của căn cảnh: (như vậy sự đề cập đến sáu xúc sẽ không thêm được điều gì mới cho những gì trước đó nếu các xúc không phải là các thật pháp riêng biệt) vì các ông không thể cho hai nhóm đầu (tức là sáu căn và sáu cảnh) chỉ là các căn và các cảnh, mà không có sự liên hệ với thức!

Kinh bộ: Không phải tất cả nhãn và sắc đều là nhân của nhãn thức, và cũng không phải tất cả nhãn thức đều là quả của nhãn và sắc. Vì thế, nội dung của định nghĩa “sáu tập hợp của xúc” mà kinh đã đưa ra khi nói về xúc, chính là các pháp nhãn, sắc, thức làm nhân và quả cho nhau.

Hơn nữa, làm thế nào Hữu bộ, vốn chủ trương xúc tồn tại ngoài ba pháp hòa hợp, có thể giải thích đoạn kinh sau: “Sự tìm đến với nhau, sự tụ tập, sự hòa hợp của ba pháp này chính là xúc”? Hữu bộ đã không đọc được chính xác đoạn kinh này, hay là Hữu bộ cho đoạn kinh này chỉ có tính cách ẩn dụ: Có nghĩa là khi kinh nói “sự tụ tập” thì người đọc phải hiểu là “quả của sự tụ tập”? (trên nhân nói quả. Như nói: chư Phật xuất hiện ở đời là niềm vui của một loài...)

Tuy nhiên, những gì được bàn đến trên đây đã dẫn chúng ta đi quá xa!

Theo các luận sư Đối pháp, thì xúc là một pháp có thật thể riêng. Tụng nêu: (Âm Hán)

*Ngũ tương ưng hữu đối
Đệ lục câu tăng ngữ.*

Dịch nghĩa :

*Năm loại thuộc hữu đối
Thứ sáu là tăng ngữ.*

(Năm loại thuộc hữu đối. Loại thứ sáu là tăng ngữ).

Luận: Năm loại nhãn xúc, nhĩ xúc v.v... Tức là xúc của nhãn căn,

xúc của nhĩ căn v.v... Có chỗ dựa là các căn hữu đối, cho nên được gọi là xúc hữu đối, tức năm loại này mang tên của chỗ dựa.

Loại thứ sáu là ý xúc: tức là xúc của ý căn có tên là tăng ngữ, (có nghĩa là loại xúc làm cho ngôn ngữ trở nên phong phú). Vì sao? Vì tăng ngữ là danh (tên gọi), mà danh là đối tượng duyên tối hảo của loại xúc tương ứng với ý thức, như kinh luận từng nói: “Nhờ có nhãn thức, nên biết được màu xanh, nhưng không biết được đó là màu xanh, nhờ có ý thức nên biết được màu xanh và cũng biết được đó là màu xanh”. Vì vậy mới nói là tối hảo.

Như vậy loại xúc thứ sáu được gọi tên theo đối tượng duyên đặc thù của nó.

Có thuyết cho: Chỉ có ý thức mới chuyển biến hướng đến cảnh, mới có tính chất thích dụng đối với cảnh, nhờ có ngôn ngữ và sự diễn đạt, vì thế ý thức chính là tăng ngữ (tức chính ý thức làm cho ngôn ngữ trở nên phong phú) và loại xúc tương ứng với ý thức này, mới được gọi là tăng ngữ xúc.

Sáu loại xúc kể trên, tùy theo sự tương ứng riêng của mình lại được chia làm tám loại:

Tụng : (Âm Hán)

*Minh vô minh phi nhị
Vô lậu nhiễm ô dư
Ái nhuế nhị tương ứng
Lạc đẳng thuận tam thọ.*

Dịch nghĩa :

*Minh, vô minh: Không hai
Thuộc vô lậu, nhiễm ô...
Tương ứng với ái, nhuế.
Thuận với lạc v.v... ba thọ.*

(Minh, vô minh, không phải minh, không phải vô minh thuộc vô lậu, nhiễm ô, và các loại khác. Hai xúc tương ứng với ái, giận. Ba xúc thuận lạc thọ v.v...).

Luận: Có loại xúc tương ứng với minh, tức với tuệ vô lậu, có loại xúc tương ứng với vô minh, tức với vô tri nhiễm ô, có loại xúc tương ứng với không phải minh cũng không phải vô minh, tức với tuệ hữu lậu thiện hoặc tuệ vô phú vô ký.

Một phần của loại xúc vô minh vốn tương ứng với tất cả phiền não và luôn luôn hiện hành, lại được chia làm hai loại, là xúc ái và xúc, sân nhuế tức tương ứng với ái, và nhuế (sân).

Toàn bộ các xúc, lại được chia làm ba loại, là thuận lạc thọ xúc, thuận khổ thọ xúc, và thuận bất khổ bất lạc thọ xúc. Các loại xúc này, được gọi tên như vậy, vì chúng, có khả năng dẫn sinh thọ lạc, khổ, và bất khổ bất lạc (có nghĩa là thuận hợp với cảm thọ thuộc lạc v.v...) hoặc là sự tiến nhận của thọ lạc v.v..., hoặc có thể làm chỗ dựa hành tướng của thọ đã tiếp nhận. Bởi hành tướng của thọ rất tương tự với xúc, dựa vào xúc mà sinh khởi. Cho nên, xúc chính là loại được đặt tên thuận theo thọ.

Trên đây đã giải thích xong tất cả sáu loại (hoặc mười sáu loại) xúc, tiếp theo là phần nói về thọ.

Tụng : (Âm Hán)

*Tòng thử sinh lục thọ
Ngũ thuộc thân dư tâm.*

Dịch nghĩa :

*Từ đây sinh sáu thọ
Năm thuộc thân, một: tâm.*

(Từ đó sinh ra sáu thọ. Năm thuộc thân, một thuộc tâm).

Luận: Từ sáu loại xúc ở trên sinh khởi sáu loại thọ, tức các thọ sinh từ nhãn xúc v.v...

Có năm thọ sinh khởi từ nhãn xúc, nhĩ xúc, tị xúc, thiệt xúc và thân xúc. Chúng có các căn thân làm chỗ dựa, nên đều thuộc về thân. Thọ thứ sáu sinh khởi từ ý xúc, loại này có chỗ dựa là tâm nên thuộc về tâm.

Kinh bộ: Thọ sinh sau xúc hay cùng thời với xúc.

Đáp: Tỳ-bà-sa cho thọ và xúc cùng thời và là nhân câu hữu.

Kinh bộ: Làm thế nào hai pháp cùng sinh khởi một lúc lại có thể là “pháp có khả năng sinh khởi” và “pháp được sinh khởi”?

Tỳ-bà-sa: Tại sao không thể như vậy!

Kinh bộ: Khi hai pháp sinh cùng một lúc, thì “pháp có khả năng sinh khởi” làm gì còn có tác dụng đối với “pháp được sinh ra” được nữa (vì lúc đó pháp này đã được sinh ra rồi)?

Tỳ-bà-sa: Lý luận trên chỉ là sự lặp lại ý: Hai pháp cùng sinh, không thể có một pháp “chủ thể sinh” và một pháp “đối tượng sinh”.

Kinh bộ: Như vậy, theo chủ trương của các ông, vẫn có nhân duyên sinh khởi hỗ tương giữa hai pháp cùng sinh trong một lúc?

Tỳ-bà-sa: Không có gì sai, vì chúng tôi vốn thừa nhận điều này: “Các pháp làm quả cho nhau, cũng có thể làm nhân cho nhau”.

Kinh bộ: Các ông tuy chủ trương như vậy, nhưng kinh không thừa nhận điều này. Kinh chỉ nói: “Vì có nhân xúc, làm duyên nên mới có thọ sinh ra từ nhân xúc”, chứ kinh không nói: “Vì nhân thọ làm duyên nên mới có xúc sinh ra từ nhân thọ”! Hơn nữa chủ trương “Hai pháp sinh cùng thời, có thể làm nhân quả cho nhau”, đi ngược lại tính chất của nhân duyên. Một pháp sinh ra một pháp khác, thì không thể cùng thời với pháp được sinh ra này. Cũng giống như hạt giống có trước mầm mống, sữa có trước váng sữa, sự va chạm có trước tiếng động, ý (ý căn) có trước ý thức.

Tỳ-bà-sa: Chúng tôi không phủ nhận nhân ở trước quả, tuy nhiên chúng tôi khẳng định, nhân và quả có thể cùng thời, như trong trường hợp của nhân căn, sắc và nhân thức, các đại chủng và sắc được tạo câu hữu.

Kinh bộ: Chúng tôi không thừa nhận các tị dụ vừa nêu, vì nhân căn và sắc có trước nhân thức, các đại chủng và sắc được tạo tuy cùng thời, nhưng đều cùng sinh khởi từ một nhóm nhân duyên trước đó.

Tỳ-bà-sa: Xúc và thọ sinh khởi cùng thời, giống như trường hợp của mầm mống và của bóng râm.

(Kinh bộ không trả lời, vì vấn đề bóng râm đã được bàn đến trước đây).

Có luận sư khác nói: Thọ sinh sau xúc. Ở sát-na thứ nhất có căn và cảnh, sau đó ở sát-na thứ hai mới có thức, xúc chính là sự hòa hợp, tức là tính chất nhân và quả, của ba pháp: Căn, cảnh, và thức, cuối cùng ở sát-na thứ ba là thọ, sinh từ nhân là xúc.

Tỳ-bà-sa: Nếu nói như vậy, không phải có thức là đều có thọ, cũng không phải các thức có là đều có xúc ?

Kinh bộ: không phải như vậy. Một thọ có xúc trước đó làm nhân, sẽ sinh khởi vào sát-na của một xúc sau đó, vì thế tất cả các xúc đều có thọ đi kèm theo, thể của thức vốn có lúc ấy đều là Xúc.

Tỳ-bà-sa: Như vậy, sẽ có một xúc và một thọ của một cảnh khác, nhưng cùng thời, có nghĩa là một thọ sinh khởi từ một xúc trước đó về sắc, sẽ tồn tại vào sát-na của một xúc thứ hai về thanh. Trong khi loại thọ được sinh ra vì một xúc về sắc, phải có sắc làm cảnh, do thọ không thể có một cảnh khác với cảnh của thức mà thọ tương ứng (và loại thức này, vì được sinh khởi do sắc, cho nên cũng phải có sắc làm cảnh). Vì thế, các ông đã áp đặt một kết luận không thể nào chấp nhận được!

Kinh bộ: Không phải lúc nào thức cũng là xúc và không phải lúc nào cũng có thọ đi kèm theo. Một thức về sắc, nếu cùng thời với một

xúc về thanh, thì không phải là xúc, nhưng vẫn có thọ đi kèm theo. Một thức về thanh chính là xúc, nhưng lại không có thọ kèm theo.

Tỳ-bà-sa: Chủ trương này không khế hợp với qui luật của các pháp đại địa. Theo qui luật này: Mười pháp thọ, xúc, tưởng v.v... đều tương ứng với tất cả các tâm.

- Dựa vào cái gì để lập ra qui luật này?

Tỳ-bà-sa: Dựa vào Bản luận.

- Chúng tôi lấy kinh làm chuẩn mực chứ không phải luận. Vì Đức Thế Tôn đã nói: Chỗ dựa chính là kinh, hoặc chúng tôi sẽ đưa ra một sự diễn dịch khác với các ông về thuyết các pháp đại địa.

Tỳ-bà-sa: Nếu vậy, ý nghĩa của pháp đại địa là gì?

Kinh bộ: Có ba địa là: 1. Địa có tâm có tứ; 2. Địa không có tâm chỉ có tứ; 3. Địa không có tâm không có tứ. Lại có ba địa là thiện, bất thiện, và vô ký (tức chỉ cho các pháp thiện, bất thiện và vô ký). Lại có ba địa là hữu học, vô học, phi học phi vô học (tức là các pháp vô lậu thuộc hữu học và vô học, và các pháp hữu lậu). Các tâm pháp có ở tất cả các địa này, được gọi là pháp đại địa (như thọ, tư), các pháp chỉ có ở thiện địa được gọi là pháp đại thiện địa (như tín v.v...), các pháp chỉ có ở địa nhiễm, được gọi là đại phiền não địa pháp (như vô minh v.v...). Tuy nhiên tất cả các pháp này, đều có tên đại địa, đại thiện địa, đại phiền não địa, vì chúng có thể được tìm thấy ở một địa thuộc về chúng. Thật sai lầm, khi cho tất cả các pháp này, nhất định hiện khởi cùng một lúc. Chẳng hạn như thọ có ở tất cả các địa, cũng giống như tưởng, tư v.v... nhưng như vậy, không có nghĩa là toàn bộ trạng thái của tâm, đều có tất cả các pháp thọ, tưởng v.v...

Có luận sư nhận xét: Các pháp thuộc đại bất thiện địa pháp trước đây vốn không có, mà chỉ được thêm vào sau này, chính kinh đã dẫn ý về vấn đề này.

Tỳ-bà-sa: Nếu thọ ở sau xúc, làm thế nào các ông có thể giải thích đoạn kinh sau: “Vì có nhãn và sắc, nên nhãn thức sinh khởi, sự hòa hợp của ba pháp này là xúc, cùng nhau sinh khởi (câu sinh) là thọ, tưởng, tư”?

Kinh bộ: Kinh này nói: Thọ, tưởng, và tư cùng nhau sinh khởi, chứ không nói chúng sinh khởi cùng với xúc, vì thế chúng tôi nói, các pháp này cùng khởi với nhau. Hơn nữa chúng tôi nhận thấy từ ngữ “cùng nhau” (câu) không chỉ được dùng để chỉ cho sự cùng thời mà còn để chỉ cho sự nối tiếp không gián đoạn. Chẳng hạn như kinh nói: “Tu niệm giác chi song hành với tâm từ”, trong khi tâm từ vốn luôn luôn thuộc

pháp thế gian, nhất định không thể cùng thời với các giác chi, vốn luôn luôn là pháp xuất thế. Từ đó cho thấy, không những kinh không chứng minh thọ cùng thời với xúc, mà còn không thừa nhận thọ, tưởng và tư tương ứng hoặc cùng thời với thức (tức nhãn thức v.v...).

Hữu bộ: Nhưng vẫn có kinh nói: “Thọ, tưởng, tư, thức, các pháp này tương tạp với nhau, không tách rời nhau”. Tương tạp có nghĩa là “cùng sinh”, từ đó chúng tôi kết luận không có trường hợp thức, thọ, tưởng hoặc tư không sinh khởi cùng thời.

Kinh bộ: Hãy xem xét nghĩa của từ “tương tạp”. Trong kinh các ông trích dẫn ở trên, có đoạn viết: “Cái mà ta cảm nhận (thọ), thì ta suy nghĩ (tư) về nó, cái mà ta suy nghĩ, thì ta khởi tưởng về nó, cái mà ta khởi tưởng về nó thì ta phân biệt được (thức)”. Nói cách khác, có cùng một sự vật làm đối tượng duyên cho thọ, tư, tưởng, và thức. Như vậy, vấn đề đặt ra ở đây là có phải thọ, tư, tưởng được xem là tương tạp, vì có cùng đối tượng duyên (và đây cũng chính là ý kiến của chúng tôi) hay vì chúng cùng khởi như các ông nói?

Tỳ-bà-sa: Từ ngữ “tương tạp” nhằm chỉ cho “các vật sinh khởi cùng thời”. Kinh trên có nói: “thọ (mạng sống) và noãn tương tạp với nhau”. Như vậy chúng chỉ có thể tương tạp là vì cùng thời chứ không thể vì có chung đối tượng duyên, vì chúng không có đối tượng duyên. Mặt khác, kinh còn nói: “Sự hòa hợp của ba pháp là xúc”. Như vậy, làm thế nào có thức, mà lại không có sự hòa hợp của ba pháp? Làm thế nào có sự hòa hợp của ba pháp, mà lại không có xúc? Vì thế tất cả các thức đều có xúc đi kèm theo và tất cả các xúc đều có thọ v.v... đi kèm theo.

Thế nhưng cuộc tranh luận này đã dẫn chúng ta đi quá xa, vì thế hãy trở lại đề tài của mình. Trên đây mới chỉ là sự giải thích sơ lược về tâm thọ. (Dưới đây là phần giải thích chi tiết).

Tụng: (Âm Hán) :

Thử phục thành thập bát

Do ý cận hành dị.

Dịch nghĩa:

Đây lại thành mười tám

Do ý cận hành khác.

(Loại thọ này có mười tám loại vì có ý cận hành khác nhau).

Luận: Tâm thọ được giải thích ở trên, có mười tám loại khác nhau, vì có sáu cận hành thuộc hỷ, sáu cận hành thuộc ưu, sáu cận hành thuộc xả. Các cận hành thuộc hỷ đều có liên hệ với sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp. Đối với các cận hành thuộc ưu và xả cũng như vậy.

Tại sao lại phân biệt thành mười tám loại khác nhau? Câu hỏi này được đặt ra, là vì nếu xét về tự tánh, tức thể tánh của thọ, thì chỉ có ba loại là hỷ cận hành, ưu cận hành và xả cận hành, nếu xét về mặt tương ứng, thì chỉ có một, vì tất cả đều tương ứng với ý thức, tuy nhiên nếu xét về đối tượng duyên, thì có đến sáu, tức có đối tượng duyên là sắc, thanh v.v...

Không có sự đa dạng về đối tượng duyên của mười tám loại cận hạnh đầu tiên. Đối tượng duyên của loại ý cận hạnh thuộc về sắc, thanh v.v... chỉ là các sắc, thanh v.v... Nhưng đối với ba loại pháp cận hành, tức ba loại cận hành (hỷ v.v...) thuộc về pháp, thì có sự đa dạng về đối tượng duyên. Chúng có thể duyên các pháp riêng biệt của năm trần cảnh và trong trường hợp này, đối tượng duyên của chúng không đa dạng và không tạp loạn. Chúng cũng có thể duyên một, hai, ba, cho đến sáu nhóm pháp (là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) và trong trường hợp này đối tượng duyên của chúng bị tạp loạn.

Hỏi: Ý cận hành có nghĩa là gì? Tại sao các loại tâm thọ khác nhau (như hỷ v.v...) có tên là ý cận hành?

Đáp: Tỳ-bà-sa đã đưa ra giải thích không chính xác về vấn đề này như sau: “Vì các thọ hỷ, ưu và xả phải nương vào ý để duyên các cảnh sắc, thanh v.v...”. Có ý kiến khác cho là “các thọ hỷ, ưu và xả đã tác động đến ý, khiến cho ý thường duyên trở lại các cảnh sắc, thanh v.v...”. Chính vì có hỷ thọ v.v... mà ý đã nhiều lần tìm đến các cảnh sắc, thanh v.v...

Vấn nạn: Tại sao không gọi thân thọ là ý cận hành?

Giải thích: Dĩ nhiên thân thọ cũng có chỗ dựa là ý nhưng nó còn có chỗ dựa khác là các sắc căn. Hơn nữa, nó không có khả năng phân biệt (giống như nhãn thức v.v... mà nó tương ứng), cho nên không phải là cận hành (tức khả năng “xem xét”).

Vấn nạn: Tại sao lạc căn ở tầng thiền thứ ba, vốn thuộc về một giới chỉ có ý, lại không được xếp vào loại ý cận hành?

Giải thích: Theo Tỳ-bà-sa là vì lúc đầu, có nghĩa là khi đang còn ở cõi Dục, đã không có loại lạc căn thuộc về ý giới (ở cõi Dục thì lạc chỉ là một loại thân thọ) và vì không có loại khổ cận hành đối nghịch với một lạc cận hành, mà người ta đã phải tưởng tượng ra.

Vấn nạn: Nếu cận hành chỉ thuộc về ý địa, tại sao kinh nói: “Sau khi nhìn thấy các sắc nhờ vào nhãn căn thì xem xét các sắc có khả năng phát khởi hỷ thọ (thuận hỷ)”. Như vậy kinh đã nói rõ về sự liên hệ giữa nhãn căn, và cận hành?

Hữu bộ: Đức Thế Tôn dạy như vậy vì muốn đề cập đến sự việc cận hành có thể được phát khởi do năm thức thân. Dù sao thì cận hành cũng chỉ thuộc về ý địa, cũng giống như trường hợp của quán bất tịnh. Mặc dù loại quán này được nhãn thức phát khởi nhưng vẫn thuộc về ý địa vì đã có quán bất tịnh, thì tất yếu phải có định. Hơn nữa kinh nói: “Sau khi nhìn thấy sắc...”, chứ không nói “Khi nhìn thấy sắc...”. Điều này chứng tỏ vấn nạn trên không hợp lý. Vẫn có trường hợp có cận hành đối với sắc, nhưng lại không nhìn thấy sắc v.v... (Chẳng hạn như khi “xem xét” một cách hoan hỷ các sắc v.v... chỉ được nghe người khác nói đến). Nếu không phải như vậy thì một chúng sinh ở cõi Dục không thể “xem xét” các sắc, thanh, và xúc thuộc cõi Sắc (mà chúng sinh này không thể nhìn thấy được) và một chúng sinh ở cõi Sắc cũng không thể nào xem xét hương và vị thuộc cõi Dục. Kinh nói: “Sau khi nhìn thấy các sắc... thì xem xét các sắc” vì sự xem xét này sẽ “rõ ràng” (minh liễu) hơn nếu duyên được một cảnh đã nhìn thấy. Chắc chắn là sau khi nhìn thấy sắc, thì vẫn có thể xem xét các thanh v.v... (vốn đi theo cùng với sắc) và lúc đó sẽ có sự xem xét (cận hành) một thanh chưa được nghe thấy. Tuy nhiên vì kinh muốn tránh sự lộn xộn, nên chỉ nói đến tương quan giữa các căn và các cảnh tương ứng với chúng.

Hỏi: Các cảnh sắc, thanh v.v... đã được kinh nói, là “có khả năng phát khởi hỷ thọ v.v...” (thuận hỷ) như vậy, có phải thể của các cảnh này, chính là các thọ hỷ v.v... hay không?

Đáp: Không phải! Cùng một cảnh, chỉ có thể là “thuận hỷ” cho trường hợp này, và “thuận ưu” cho trường hợp khác. Tất cả đều phụ thuộc vào “chuỗi tương tục”, tức các tính chất của cùng một tâm.

Hỏi: Có bao nhiêu ý cận hành hệ thuộc cõi Dục? Giới nào là đối tượng duyên của ý cận hành thuộc cõi Dục? Và đối với hai cõi còn lại thì sao?

Tụng: (Âm Hán)

*Dục duyên Dục thập bát
Sắc thập nhị thượng tam
Nhị duyên Dục thập nhị
Bát tự nhị Vô sắc
Hậu nhị duyên Dục lục
Tứ tự nhất thượng duyên
Sơ Vô sắc cận phần
Duyên Sắc tứ tự nhất
Tứ bốn cập tam biên*

Duy nhất duyên tự cảnh.

Dịch nghĩa:

Dục duyên Dục: mười tám.

Sắc: mười hai. trên: ba

Hai duyên Dục; Mười hai.

Tám: Tự. Hai: Vô sắc.

Hai sau duyên Dục: sáu.

Bốn: tự. Một: duyên trên.

Sơ Vô sắc cận phần

Bốn: duyên Sắc. Một: tự.

Bốn: căn bản, ba: biên

Chỉ một: duyên tự cảnh.

(Mười tám ý cận hành thuộc cõi Dục đều duyên cõi Dục. Trong đó có mười hai duyên cõi Sắc, ba duyên cõi Vô sắc. Mười hai ý cận hành thuộc hai tầng thiền duyên cõi Dục. Trong đó tám duyên tự giới, hai duyên cõi Vô sắc. Sáu ý cận hành thuộc hai tầng cuối, đều duyên cõi Dục. Trong đó bốn duyên tự giới, một duyên cõi Vô sắc. Ban đầu ở cõi Vô sắc cận phần. Có bốn ý cận hành duyên cõi Sắc, một duyên tự giới. Ở bốn tầng định căn bản và ba định biên tế chỉ có một ý cận hành duyên tự giới).

Luận: Có mười tám ý cận hành sinh khởi ở chúng sinh thuộc cõi Dục, và tất cả đều có thể lấy cõi Dục làm đối tượng duyên. Mười hai trong số này có thể duyên cõi Sắc, tức loại trừ ba ý cận hành (hỷ, ưu, xả) thuộc về hương và ba thuộc về vị vì ở cõi Sắc không có hương, vị. Ba trong số này, tức pháp cận hành, có thể duyên cõi Vô sắc, mười lăm loại còn lại không thể duyên cõi Vô sắc vì giới này không có sắc, thanh v.v...

Về cõi Sắc thì chia làm hai pháp: Hai tầng thiền đầu và hai tầng cuối.

Cõi Sắc không có ưu cận hành. Ở hai tầng thiền đầu tiên, có sáu hỷ cận hành và sáu xả cận hành. Mười hai loại này có thể duyên cõi Dục. Tám trong số này, có thể duyên cõi Sắc, tức loại trừ các cận hành thuộc hương và vị. Hai trong số này có thể duyên cõi Vô sắc, đó là các pháp cận hành thuộc hỷ và xả.

Hai tầng thiền cuối cùng không có ưu cận hành và hỷ cận hành, vì thế ở đó chỉ có sáu xả cận hành duyên sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp của cõi Dục, duyên sắc, thanh, xúc và pháp của cõi Sắc, và duyên pháp của cõi Vô sắc.

Về cõi Vô sắc cũng chia làm hai phần, là cận phần định của Không xứ và các tầng định tiếp theo.

Nhóm từ “Vô sắc cận phần” trong tụng văn, có nghĩa là Không vô biên xứ cận phần. Ở tầng định này có bốn cận hành. Đó là các xả cận hành đối với sắc, thanh, xúc và pháp của tầng thiền thứ tư. Đây là ý kiến của các luận sư, cho tâm ở loại định này có tính chất biệt duyên, tức xem xét riêng biệt từng cảnh sắc, thanh v.v... Nhưng có các luận sư khác, lại cho tâm này có tính chất tổng duyên, vì quán sát toàn bộ năm uẩn của tầng thiền thứ tư mà không phân biệt riêng từng uẩn. Theo các luận sư này, tầng định này vì thế chỉ có một loại cận hành, lấy tầng thiền thứ tư, làm đối tượng duyên, đó là loại pháp cận hành tạp duyên. Ở tầng định này cũng chỉ có một pháp cận hành có đối tượng duyên, là cõi Vô sắc.

Ở cõi Vô sắc nói riêng hoặc còn gọi là “chính” (bản), chỉ có một loại cận hành là pháp cận hành, lấy cõi Vô sắc làm đối tượng duyên. Ở phần sau, sẽ bàn về vấn đề tâm ở các tầng định “chính” của cõi Vô sắc không duyên các cõi thấp hơn.

Hỏi: Ý cận hành có thuộc vô lậu không?

Tụng đáp:

Thập bát duy hữu lậu.

Dịch nghĩa:

Mười tám chỉ hữu lậu.

(Mười tám cận hành luôn luôn hữu lậu).

Luận: Không có cận hành thuộc vô lậu.

Một chúng sinh sinh ở cõi Dục và đã không đắc tâm thiện thuộc cõi Sắc (khi nhập định vị chí cho nên không lìa bỏ được cõi Dục và không nhập được các tầng thiền) thì thành tựu: 1. Mười tám cận hành thuộc Dục giới địa; 2. Tám cận hành thuộc tầng thiền thứ nhất và thứ hai (gồm bốn hỷ cận hành và bốn xả cận hành, có đối tượng duyên là sắc, thanh, xúc và pháp). Những cận hành thuộc hỷ và xả, có đối tượng duyên là hương và vị thuộc cõi Dục, sinh khởi trong các tầng thiền, thì không phải là loại nhiễm ô (vì hành giả đắc thiền đã lìa bỏ cõi Dục), do đó chúng sinh này không có các cận hành này (vì một chúng sinh thuộc các địa thấp hơn chỉ có các pháp nhiễm ô thuộc các địa cao hơn); 3. Bốn xả cận hành thuộc hai tầng thiền cuối; 4. Một pháp cận hành thuộc cõi Vô sắc và cũng là loại nhiễm ô.

Nếu đã hoạch đắc tâm thiện thuộc cõi Sắc (khi nhập định vị chí), nhưng chưa lìa bỏ tham cõi Dục thì thành tựu: 1. Mười tám cận hành

thuộc cõi Dục; 2. Mười cận hành thuộc tầng thiền thứ nhất, đó là bốn hỷ cận hành nhiễm ô, tức không có các cận hành duyên hương vị, và sáu xả cận hành thuộc định vị chí; 3. Về các tầng thiền còn lại và cõi Vô sắc thì giống như trên.

Các trường hợp khác có thể dựa vào các nguyên tắc trên đây để biết.

Một chúng sinh, sinh ở cõi Sắc chỉ thành tựu một cận hành thuộc cõi Dục là xả pháp cận hành, tương ứng với thông quả tâm.

Luận chủ: Trên đây, là giải thích của Tỷ-bà-sa về các cận hành, tuy nhiên, theo chúng tôi, đó chưa phải là những gì kinh văn muốn trình bày. Một người đã xả lìa nhiễm ô đối với một cảnh như sắc v.v... thì không thể nói người này khởi cận hành, đối với cảnh này. Không phải tất cả hỷ v.v... đều thuộc về cận hành cho dù chúng là hữu lậu! Chúng chỉ thuộc về cận hành khi bị tạp nhiễm, theo nội dung kinh văn, tức là khi “yêu, ghét, xả không được dẫn dắt vì sự hiểu biết đúng đắn”. Và chính vì để đối trị các cận hành này, mà “sáu cách thế tồn tại hay sáu phương pháp hằng trụ” (lục hằng trụ) đã được thuyết giảng: “Sau khi nhìn thấy các sắc, nhờ vào nhãn căn, thì không vui mừng (hỷ), không lo buồn (ưu), mà chỉ giữ tâm bình thản trong chánh niệm và chánh trí...”. Chúng tôi cho cách diễn dịch của chúng tôi là hợp lý, vì xét thấy không phải A-la-hán không có hỷ thọ thế gian thuộc thiện (và dĩ nhiên là hữu lậu) khi duyên một pháp, và cái cần ngăn chặn chính là loại hỷ tạp nhiễm làm ý cận hành.

Hơn nữa, đối với hỷ ưu xả, nếu chia làm hai trường hợp đam mê và xuất ly, thì sẽ lập thành ba mươi sáu “điểm của đấng Đại sư” (sư cú), sở dĩ có tên gọi như vậy là vì sự phân chia này đã được bậc Đại sư thuyết giảng: Nướng vào đam mê gọi đó là các thọ nhiễm, nướng vào xuất ly gọi đó là các thọ thiện.

Là một trong các chi của hữu, thọ còn có rất nhiều ý nghĩa khác nhau, ngoài những gì vừa được bàn đến ở trên.

Tuy nhiên các chi còn lại của hữu, sẽ không được giải thích ở đây.

Tụng: (Âm Hán)

Dư dĩ thuyết đương thuyết.

Dịch nghĩa:

Còn đã nói, sẽ nói.

(Những gì còn lại, đã được nói đến hoặc sẽ nói đến).

Luận: Thức và sáu xứ đã được giải thích ở chương đầu tiên, các

hành và hữu sẽ được giải thích ở phẩm Nghiệp, ái và thủ sẽ được giải thích ở phẩm Tùy miên.

Trước đây có nói duyên khởi là phiền não, nghiệp và sự.

Tụng: (Âm Hán)

*Thử trung thuyết phiền não
Như chủng phục như long
Như thảo căn thọ hành
Cập như khang lý mẽ
Nghiệp như hữu khang mẽ
Như thảo được như hoa
Chư dị thực quả sự
Như thành thực ẩm thực.*

Dịch nghĩa:

*Trong đây nói phiền não
Như hạt giống, như rồng
Như rễ cỏ cành cây
Như gạo trong vỏ trấu
Nghiệp như gạo còn trấu
Như thảo được như hoa
Là quả dị thực, sự
Giống như thức ăn uống.*

(Phiền não được nói đến ở đây giống như hạt giống, như rồng, Như cỏ, rễ, cây, cành và giống như vỏ trấu. Nghiệp như lúa còn trấu, như thảo được, như hoa, là quả dị thực, sự, giống như đồ ăn uống).

Luận: Từ phiền não sinh ra phiền não, nghiệp, và sự, cũng giống như từ hạt giống sinh ra thân, lá v.v...

Giống như nước trong đầm nơi có rồng ở, không bao giờ khô cạn, thì đại dương của “sinh”, nơi có con rồng phiền não trấn giữ, cũng không bao giờ khô cạn.

Cây cối nếu chưa bị đứt rễ, thì vẫn tiếp tục đâm chồi nảy lộc, cho dù người ta có chặt đi chặt lại lá cành của chúng. Cũng giống như vậy, chừng nào phiền não còn chưa được nhổ tận gốc, thì các nẻo vẫn còn tiếp tục tăng trưởng!

Cây cối cho hoa cho quả vào các thời kỳ khác nhau, cũng giống như vậy, phiền não sinh khởi phiền não, nghiệp và sự không phải chỉ trong một lần.

Hạt lúa, cho dù còn nguyên vẹn, vẫn không thể nảy mầm khi đã bị bóc vỏ, cũng giống như vậy, nghiệp phải có vỏ phiền não, mới có thể

sinh quả trong một đời sống mới.

Nghiệp giống như hạt lúa còn vỏ. Nghiệp giống như loài cỏ khô héo khi quả đã chín, vì một khi nghiệp đã chín, thì không thể chín lại lần nữa. Và cũng giống như hoa, là nguyên nhân gần của việc sinh quả, nghiệp cũng là nguyên nhân gần của việc sinh quả dị thực.

Đồ ăn đồ uống không thể sinh ra đồ ăn đồ uống, mà chúng chỉ được thọ dụng, cũng giống như vậy, sự là quả dị thực không thể sinh ra một quả dị thực mới, vì nếu thực sự như vậy, thì không thể nào có giải thoát!

Chuỗi tương tục của các uẩn, trong tiến trình có điều kiện của nó chỉ là một sự nối tiếp của bốn loại hiện hữu, mà chúng ta đã giải thích ở trước,

Tụng:

(Âm Hán):

*Ư tứ chủng hữu trung
Sinh hữu duy nhiệm ô
Do tự địa phiền não
Dư tam Vô sắc tam.*

Dịch nghĩa:

Ở trong bốn loại hữu
Sinh hữu là nhiệm ô.
Do phiền não tự địa
Còn ba. Vô sắc: ba.

(Trong bốn loại hữu, sinh hữu là nhiệm ô, do phiền não ở tự địa. Các hữu khác có cả ba loại. Cõi Vô sắc có ba hữu).

Luận: Trong bốn hữu, sinh hữu luôn luôn nhiệm ô, không bao giờ thuộc thiện hay vô ký. Khi sinh hữu bắt đầu ở một địa nào đó, (như cõi Dục, hay tầng thiên thứ nhất v.v...) thì tất cả các phiền não của địa này sẽ làm cho nó nhiệm ô. Các luận sư Đối pháp nói: “Trong các phiền não, không có phiền não nào, không làm nhiệm ô tâm khi tái sinh (kết sinh), tuy nhiên, sự tái sinh chỉ xảy ra vì có phiền não, chứ không phải do các triền cấu tự lực hiện khởi (như tật, xan, phẫn, phú vốn chỉ tương ứng với vô minh).

Tuy ở giai đoạn này: tức giai đoạn lâm chung thân tâm có thể đều bị muội liệt, nhưng khi một người đã thường có một loại phiền não nào đó thì phiền não này, vì được dẫn khởi giống như thế, cũng hiện hành vào lúc lâm chung.

Các hữu còn lại có thể là thiện, nhiễm hoặc vô ký.

Hỏi: Có phải tất cả bốn loại hữu này đều có ở cõi Vô sắc?

Đáp: Ở cõi Vô sắc chỉ có ba loại, tức trừ trung hữu. Như vậy cả bốn loại đều tồn tại ở cõi Dục và cõi Sắc.

Trên đây đã giải thích duyên khởi, tiếp theo là phần nói về chúng sinh, một khi đã sinh ra, sẽ tồn tại như thế nào.

Tụng: (Âm Hán)

*Hữu tình do thực trụ
Đoạn dục thể duy tam
Phi sắc bất năng ích
Tự căn giải thoát cố
Xúc tư thức tam thực
Hữu lậu thông tam giới
Ý thành cập cầu sinh
Thực hương trung hữu khởi
Tiền nhị ích thứ thế
Sở y cập năng y
Hậu nhị ư đương hữu
Dẫn cập khởi như thứ.*

Dịch nghĩa:

*Hữu tình nhờ ăn sống
Dục đoạn thực: ba xứ.
Sắc xứ thì không thể
Vì tự căn giải thoát.
Xúc, tư, thức ba thực
Hữu lậu thông ba cõi
Ý thành và cầu sinh
Thực hương, Trung hữu, khởi.
Hai trước tăng đời này
Sở y và năng y
Hai loại sau thứ tự
Dẫn khởi đời vị lai.*

(Hữu tình tồn tại nhờ ăn uống. Đoạn thực ở cõi Dục bao gồm ba xứ. Sắc xứ không phải là thức ăn. Vì không tăng ích căn và các bậc giải thoát. Xúc, tư, thức là thức ăn của cả ba giới, nếu là hữu lậu. Các tên gọi của trung hữu: Ý thành, Cầu sinh, Thực hương, Trung hữu, Khởi. Hai loại thức ăn đầu làm tăng trưởng, là đối tượng được nương dựa và chủ thể nương dựa của đời này. Hai loại sau, theo thứ tự dẫn và Khởi đời vị lai).

Luận: Kinh nói: “Đức Thế Tôn đã tuyên thuyết một pháp, mà chính Đức Thế Tôn đã biết và nhìn thấy, đó là tất cả chúng sinh đều tồn tại nhờ thức ăn”.

Có bốn loại thức ăn: Đoạn thực, xúc, tư, và thức

Đoạn thực có hai loại: Thô và tế. Loại tế, là thức ăn của chúng sinh trung hữu (vốn sống được là nhờ mùi hương, nên có tên là Kiện-đạt-phước), của chư thiên, của những người ở vào thời kỳ sơ khởi của một kiếp, vì loại thức ăn này, giống như dầu ngấm vào cát, có thể xuyên suốt cơ thể và không biến thành phần uế. Hoặc vì đây là loại thức ăn của chúng sinh vi tế nên gọi là tế, như của chúng sinh thuộc loại thấp sinh, chúng sinh sơ sinh (thai nhi) v.v... Trái lại đây là thô.

Ở hai cõi trên, chỉ có chúng sinh đã đoạn trừ lòng tham đối với đoạn thực, mới có thể sinh vào đó, vì thế loại thức ăn này chỉ có ở cõi Dục.

Đoạn thực bao gồm hương, vị, và xúc, vì chỉ có ba loại này mới có thể chia thành phần đoạn và nuốt vào được. Hành động này được thực hiện qua hai đường mũi và miệng, để có thể hấp thụ các thành phần khác nhau của đoạn thực.

Hỏi: Làm thế nào có thể gọi là thức ăn đối với mùi hương v.v... Vì ở trong bóng râm, trong tia sáng nóng, trong ngọn lửa, trong ánh sáng (của ngọc bích v.v...) khi mà mùi hương v.v... trong các trường hợp này, không thể chia làm phần đoạn để có thể nuốt được?

Đáp: Theo truyền thuyết, khi nói “Thức ăn bao gồm ba xứ” là để chỉ cho các trường hợp chung. (Mùi hương có trong bóng râm v.v... thì không phải là thức ăn, nhưng khi tập hợp lại, thì mùi hương cũng là thức ăn). Chúng tôi nghĩ, dù mùi hương không thể nuốt được, nhưng vẫn góp phần vào sự tồn tại của chúng sinh, giống như các loại đồ ăn, khác, cho nên vẫn có thể xem mùi hương là loại đồ ăn vi tế, cũng giống như sự tắm rửa, thuốc xức.

Hỏi: Tại sao sắc xứ (tức màu sắc và hình dạng) không phải là đồ ăn, khi mà người ta vẫn có thể nuốt được từng phần của chúng?

Đáp: Đã là thức ăn, thì phải có tác dụng bồi bổ các căn và các đại chủng, làm chỗ dựa cho các căn. Trong khi đó, các thứ được nhìn thấy (sắc), khi chúng được nuốt vào: tức khi đồ ăn được đưa vào miệng để nuốt xuống thì các thứ này, lại không có tác dụng bồi bổ cho căn của chúng (nhãn căn) cũng như các đại chủng làm chỗ dựa cho nhãn căn. Sắc xứ cũng không thể bồi bổ các căn khác, vì không phải là đối tượng duyên của các căn này. Dĩ nhiên, chừng nào ta còn nhìn thấy sắc xứ, thì

nó còn có thể phát sinh hỷ lạc, tuy nhiên trong trường hợp này, những gì làm thành thức ăn, không phải là các cảnh thuộc sắc, mà lại chính là các loại xúc có các cảnh này làm đối tượng duyên. Giải thích mà chúng tôi nêu ra ở đây, được xác chứng vì sự kiện các cảnh sắc khả ái không có ích lợi gì đối với các bậc giải thoát khi nhìn thấy chúng. (Nếu sắc xứ có chức năng của các thứ ăn uống khi người ta nhìn thấy nó, thì có lẽ nó cũng làm lợi ích cho những người đã giải thoát sự tham muốn đối với đoạn thực, tức hàng Bất hoàn và A-la-hán, giống như sự ích lợi của hương, vị v.v... đối với các Thánh giả này khi nhìn thấy chúng).

Xúc là pháp sinh khởi từ sự hòa hợp của ba pháp, tư là ý nghiệp, thức là thức uẩn. Ba loại thức ăn này chỉ có tánh hữu lậu và cả ba cõi đều có.

Hỏi: Tại sao chúng không phải là thức ăn khi có tánh vô lậu?

Đáp: Các luận sư Tỳ-bà-sa giải thích: “Thức ăn có nghĩa là cái làm cho hữu tăng trưởng, trong khi các pháp vô lậu, lại có tác dụng hủy diệt các hữu”. Giải thích này phù hợp với kinh, vì như kinh nói: “Thức ăn có tác dụng hỗ trợ “các chúng sinh đang hiện hữu” (bộ-đa), được tồn tại, được đi đến, và tư trợ những chúng sinh mong cầu tái sinh (cầu sinh)”. Trong khi xúc, tư và thức, nếu thuộc vô lậu, thì không thể khởi hai tác dụng này.

Hỏi: “Chúng sinh đang hiện hữu” là những chúng sinh đã được sinh ra, nhưng “chúng sinh mong cầu tái sinh” thì có nghĩa là gì?

Đáp: Để chỉ cho thân trung hữu. Đức Thế Tôn đã nói về loại chúng sinh này dưới năm tên gọi khác nhau:

1. Ý thành, vì do ý sinh khởi và vì nó tự hình thành mà không nương vào bất kỳ yếu tố nào ở bên ngoài như tinh, huyết v.v...

2. Cầu sinh, vì tính chất của chúng sinh này là tìm đến chỗ của sinh hữu.

3. Thực hương, vì chúng ăn mùi hương.

4. Trung hữu, vì là các uẩn này nằm giữa hai thú (nẻo, đường).

5. Danh khởi, vì sự khởi lên của nó, tức sự sinh ra của nó là để nhắm đến sinh hữu. Kinh nói: “Sau khi khởi được một thân khổ đau (hữu hoại tự thể), thì sẽ sinh vào một thế giới khổ đau (hữu hoại thế gian)”. Kinh còn nói: “Có kẻ đoạn được các kết sử dẫn đến khởi (khởi kết), mà không đoạn được các kết sử dẫn đến sinh (sinh kết)”, rồi kinh đưa ra bốn trường hợp: 1. Thánh giả lìa bỏ cõi Dục và cõi Sắc khi đang thuộc về hàng Bất hoàn, tức đã đoạn trừ các kết sử dẫn đến sự khởi hoặc trung hữu vì sẽ không còn tái sinh vào các cõi mà ở đó, sự thọ sinh được dẫn

khởi vì một thân trung hữu, nhưng không đoạn trừ được các kết sử dẫn đến sự thọ sinh vì sẽ còn tái sinh vào cõi Vô sắc; 2. Thánh giả Bất hoàn nhất định chứng đắc Niết-bàn ở trung hữu (trung bát Niết-bàn) vẫn còn ràng buộc với khởi nhưng đã giải thoát sinh; 3. Bậc A-la-hán đã đoạn trừ cả hai loại kết sử; 4. Tất cả những ai không thuộc về các trường hợp nói trên, không đoạn trừ được hai loại kết sử nói trên.

Có giải thích khác cho “bộ-đa” là chỉ cho A-la-hán, và “cầu sinh” là chỉ cho các chúng sinh có tham ái (hữu ái), tức còn tái sinh.

Hỏi: Những loại thức ăn nào có thể làm cho “bộ đa” an trụ và tăng ích cho “cầu sinh”?

Đáp: Theo Tỳ-bà-sa, cả bốn loại đều có thể có hai chức năng này, vì đoạn thực cũng là duyên tự trợ tăng ích cho một hữu ái (cầu sinh) nhận lấy một đời sống ở vị lai (hậu hữu) cho những ai còn chấp trước loại đời sống này. Điều này đã được nêu rõ trong kinh. Đức Thế Tôn nói: “Bốn loại thức ăn này là gốc rễ của bệnh, nhọt, gai (Và với ba loại bệnh, nhọt, gai, người ta hiểu điều này ám chỉ năm thủ uẩn của một đời sống mới) là nhân duyên của lão tử (Và lão tử chính là lão tử của đời sống kế tiếp)”.

Hỏi: (Hiển nhiên là đoạn thực giúp cho chúng sinh đang hiện hữu được tồn tại). Nhưng làm thế nào ý tứ thực có thể có được năng lực này?

Đáp: Người ta kể: Có một người cha, khi lâm vào cảnh đói khát, đã có ý muốn đi đến một xứ khác, nhưng ông ta đã kiệt sức vì đói, trong khi hai đứa con lại đang còn nhỏ dại. Khi cảm thấy mình không thể sống được nữa, ông ta liền lấy một cái bao, đổ đầy tro, để lên trên một bức tường, rồi cố thuyết phục hai đứa con tin trong bao có chứa đầy gạo! Vì cứ tưởng là có thật như vậy, nên hai đứa con đã sống được một thời gian nữa. Cho đến một hôm, có người đến lấy bao tro xuống và mở ra, thì hai đứa con mới biết trong bao chỉ toàn là tro, nên tuyệt vọng mà chết. Lại có một câu chuyện tương tự như thế, kể về một đoàn thương khách bị đắm tàu ở ngoài khơi. Vì bị đói khát hành hạ, nên khi nhìn thấy một khối đá bọt tất cả đã tưởng đó là bờ, ảo tưởng này đã giúp sức cho họ bơi đến chỗ đó và nhờ thế mà đã kéo dài được mạng sống. Tuy nhiên khi họ đến nơi và nhận ra sự thật, thì cũng tuyệt vọng mà chết. Luận Tập Dị Môn Túc cũng có viết: “Ở biển có một loài động vật to lớn thường lên bờ đẻ trứng. Khi đẻ xong, chúng vui sướng xuống cát rồi lại trở xuống biển. Nếu con mẹ thường nghĩ đến số trứng này, thì trứng sẽ không bị hư, nhưng nếu quên không nghĩ tới, thì trứng sẽ bị thối hư”.

Nhận xét của Kinh bộ: Sự suy diễn này không đúng! Vì sự nhớ nghĩ của người khác, không phải là một loại thức ăn (cho bản thân mình). Vì thế lẽ ra phải nói: “Nếu những đứa con trong trứng, nghĩ đến mẹ chúng, thì chúng sẽ không chết, nếu chúng quên mẹ chúng, thì chúng sẽ chết”.

Hỏi: Các pháp hữu lậu đều làm cho hữu tăng trưởng, tại sao Đức Thế Tôn dạy chỉ có bốn loại thức ăn này?

Đáp: Vì Đức Thế Tôn chỉ kể ra những loại chính. Hai loại đầu trong số này có tác dụng tăng ích đối với đối tượng nương dựa và chủ thể nương dựa, hai loại sau có tác dụng dẫn khởi hậu hữu.

Đối tượng nương dựa là thân có các căn (hữu căn thân), làm chỗ dựa cho tâm và tâm sở. Đoạn thực nuôi dưỡng thân, và xúc thì nuôi dưỡng tâm. Hai loại thức ăn này, cũng tương tự như bà vú, có thể giúp cho chúng sinh đã sinh ra, có thể sống được, cho nên là vật chính yếu cho sự tồn tại của chúng sinh đã sinh.

Ý tứ chính là nghiệp, dẫn khởi một đời sống mới (hậu hữu) một đời sống mới được dẫn khởi như thế đã được tạo ra vì một chủng tử là thức (thức chủng tử), do nghiệp huân tập. Như vậy, ý tứ và thức đều là hai loại thức ăn, có khả năng làm sinh ra, tương tự như khả năng của một người mẹ, cho nên đều là các vật chính yếu, đối với việc tạo ra đời sống của những chúng sinh chưa sinh.

Hỏi: Có phải tất cả những gì có phần đoạn đều là thức ăn?

Đáp: Có khi có phần đoạn, nhưng không phải là thức ăn. Có bốn trường hợp: 1. Có phần đoạn nhưng không phải thức ăn, như những gì được ăn vào từng miếng, nhưng lại làm tổn hoại các căn và các đại chủng duy trì các căn này; 2. Là thức ăn nhưng không có phần đoạn, như xúc, ý tứ và thức; 3. Có phần đoạn và cũng là thức ăn, như những gì được ăn vào từng miếng và có tác dụng làm tăng trưởng các căn và các đại chủng duy trì các căn này; 4. Không phải phần đoạn, cũng không phải thức ăn, như thanh v.v...

Đối với các loại thức ăn khác cũng được phân tích như trên, tức chỉ cần thay đổi tên gọi của chúng.

Hỏi: Có trường hợp: Xúc, ý tứ và thức có tác dụng làm tăng trưởng các căn và đại chủng nhưng lại không phải là thức ăn không?

Đáp: Có. Đó là các xúc v.v... thuộc về một địa, khác với địa mà chúng sinh này đang sống, và ở các địa mà ba pháp này đều là vô lậu.

Tất cả những gì được hấp thụ và có thể có tác hại đến kẻ đã hấp thụ chúng, cũng được gọi là thức ăn. Theo Tỳ-bà-sa, có hai sát-na mà

một vật sau khi được hấp thụ, có tác dụng làm thức ăn: 1. Ngay khi được hấp thụ đã làm cho hết đói và hết khát; 2. Sau khi được tiêu hóa, đã làm tăng trưởng các căn và đại chủng.

Ở đây lại nảy sinh một vấn đề khác:

Hỏi: Có bao nhiêu loại thức ăn trong các nẻo và trong các loại sinh khác nhau?

Đáp: Tất cả đều có đủ trong năm nẻo và bốn sinh.

Hỏi: Có bao nhiêu loại thức ăn ở địa ngục? Hòn sắt nóng và đồng nấu chảy, không phải là thức ăn sao? Nếu thực tế xảy ra như vậy, nếu những gì có tác hại mà cũng là thức ăn, thì sẽ trái với giải thích ở trên về bốn trường hợp (của Luận Tập Dị Môn Túc) và cả định nghĩa sau đây của Luận Phẩm Loại Túc: “Đoạn thực là gì? Đoạn thực là những gì nhờ nó mà có sự tăng ích các căn, tăng trưởng và duy trì các đại chủng, v.v...”.

Đáp: Chủ trương về sự có mặt của đoạn thực ở địa ngục, không mâu thuẫn với những định nghĩa mà các ông vừa trích dẫn ở trên. Đúng là các định nghĩa này có nói đến thức ăn như là vật có tác dụng làm tăng ích. Tuy nhiên đối với những thứ, mà nếu được nuốt vào, sẽ có tác dụng làm tổn giảm như ở địa ngục, thì chúng lại có tính chất của thức ăn, vì chúng có thể làm giảm cơn đói khát, cho dù chỉ là trong giây lát! Hơn nữa, ở Cõi địa ngục vẫn có các loại thức ăn giống như ở người. Vì thế đoạn thực đều có ở cả năm thú (nẻo, đường).

Cũng về vấn đề đoạn thực, chúng ta hãy tìm hiểu đoạn kinh sau: “Một người bố thí thức ăn cho một trăm tiên nhân ngoại đạo lừa dục và một người chỉ bố thí thức ăn cho một Dị-sinh ở Thiêm-bộ-lâm thì người sau có công đức lớn hơn người trước”. Như vậy nhóm từ Dị-sinh Thiêm-bộ-lâm có nghĩa là gì?

Giải thích thứ nhất trong Tỳ-bà-sa: Ở đây, “Thiêm-bộ-lâm” có nghĩa “Chiêm bộ châu” vì thế phải hiểu là “Tất cả chúng sinh sống ở Chiêm bộ châu có một cái bụng”.

Giải thích này không thể chấp nhận được, vì đã nói “chỉ một dị sinh...” thì không thể hiểu là “tất cả chúng sinh...”. Và cho dù có nghĩa như vậy đi nữa thì vẫn không hiểu được tại sao kinh lại phải so sánh sự cúng dường cho vô số Dị sinh sẽ có nhiều công đức hơn sự cúng dường cho một trăm tiên nhân! Vì điều này đã quá hiển nhiên và chẳng có gì đặc biệt đáng nói.

Giải thích thứ hai: Dị sinh được nói đến ở đây chính là Bồ-tát tiếp cận với giác ngộ (Cận Phật Bồ-tát).

Giải thích thứ ba: Theo những người tán thành giải thích thứ ba, thì giải thích thứ hai vẫn không thể chấp nhận được. Sự cúng dường cho một vị Bồ-tát như vậy, thì thật sự có công đức vô lượng, có công đức lớn hơn cả công đức cúng dường cho một trăm vị Câu chi A-la-hán, vì thế không nên so sánh theo cách trên (tức đem so sánh với tiên nhân). Cuối cùng, Tỳ-bà-sa cho Dị sinh được nói đến ở đây, là người đạt được các thiện căn, gọi là thuận phần quyết trạch.

Luận chủ: Theo quan điểm của chúng tôi, nhóm từ này không có một nghĩa tương đương và cách dùng này không phù hợp với nghĩa của nhóm từ này, cũng không có kinh luận nào sử dụng nhóm từ này theo nghĩa như vậy, do đó, giải thích trên chỉ là một sự tưởng tượng mà thôi! Thật ra từ ngữ này, với nghĩa “ở Thiệm-bộ-lâm, chỉ thích hợp cho trường hợp của một Bồ-tát ở đời sống sau cùng trước khi thành Phật là một dị sinh đã lìa dục, vì thế có thể so sánh vị này với các tiên nhân ngoại đạo lìa dục, để nói sự cúng dường cho vị này, thì có nhiều công đức hơn là cúng dường tiên nhân. Chắc chắn là cúng dường cho Bồ-tát này, thì nhiều công đức hơn cúng dường cho vô số tiên nhân. Nếu kinh nói có nhiều công đức hơn việc cúng dường cho một trăm tiên nhân thì đó là vì kinh muốn giải thích mức độ công đức nhiều hơn cả trăm lần. Chúng ta thấy sau lần so sánh này, kinh không còn nhắc đến trường hợp ở Thiệm-bộ-lâm nữa. Kinh không nói: “Cúng dường cho một Thánh giả thuộc Dự lưu hương thì có công đức vô lượng vô biên, so với việc cúng dường các Dị sinh Thiệm-bộ-lâm” lẽ ra đây phải là những kinh nói đến nếu như từ ngữ có nghĩa là “người đắc thuận phần quyết trạch”- thế nhưng kinh lại lấy tiên nhân để so sánh: “Cúng dường cho một Thánh giả thuộc Dự lưu hương, thì có công đức thù thắng hơn, cúng dường một trăm tiên nhân ngoại đạo...”.

Trên đây đã nói về duyên khởi và sự tồn tại của chúng sinh. Trước đây cũng đã đề cập đến vấn đề chết là sự chấm dứt mạng sống (thọ) v.v..., vì thế phần sau đây sẽ tiếp tục bàn về, loại thức nào có mặt và thọ nào tương ứng ở thời điểm cái chết xảy ra, cũng như vào thời điểm bắt đầu của sự sống.

Tụng: (Âm Hán)

*Đoạn thiện căn dữ tục
Lìa nhiễm thoái tử sinh
Hứa duy ý thức trung
Tử sinh duy xả thọ
Phi định vô tâm nhị*

*Nhị vô ký Niết-bàn
 Tiệm tử tức tê tâm
 Tối hậu ý thức diệt
 Hạ nhân thiên bất sinh
 Đoạn mạng ma thủy đăng.*

Dịch nghĩa:

*Đoạn và tục thiện căn
 Là nhiệm thoát tử sinh
 Đều ở tại ý thức.
 Tử sinh chỉ xả thọ
 Không định, không vô tướng.
 Hai vô ký, Niết bàn
 Chết chậm: chân, rốn, tim.
 Sau cùng ý thức diệt
 Dưới, người, trời, bất sinh,
 Đoạn mạng-na là thủy...*

(Sự đoạn và tiếp nối thiện căn. Là bỏ và thoát tất cả bỏ, tử và sinh đều ở tại ý thức. Lúc tử và sinh, chỉ tương ứng với xả thọ, không phải định, không phải vô tướng. Đắc Niết-bàn với hai tâm vô ký. Nếu chết chậm thì ở chân, rốn, tim. Có sự hủy diệt của ý thức cuối cùng. Loại ở dưới, người, trời, hàng bất sinh, đoạn mạng-ma là do thủy v.v...).

Luận: Sự dứt đoạn và sự tiếp nối các thiện căn, sự lìa bỏ một giới hoặc một địa (như tầng thiên thứ nhất v.v...) và sự đánh mất sự lìa bỏ này, sự chết và sống, tất cả đã có thể xảy ra, là vì có ý thức. Những gì nói về sinh, cũng chính là những gì xảy ra ở thời điểm khởi đầu của trung hữu, vì thế không cần phải nói thêm về trung hữu.

Ý thức, vào lúc chết cũng như lúc sinh ra, đều tương ứng với xả thọ, tức là loại thọ không lạc cũng không khổ. Xả thọ không phải là loại thọ mẫn lợi, trong khi các loại thọ khác đều mẫn lợi, do đó loại thức sinh và tử, không thể tương ứng với chúng, vì nếu tương ứng với chúng, thì chính thức cũng sẽ trở thành mẫn lợi!

Cái chết và sự sống đều xảy ra ở ý thức, (đối với ý thức và do vì ý thức). Tuy nhiên, cái chết không thể xảy ra ở một người có tâm đang định. Tâm định được tìm thấy ở một địa, chẳng hạn như ở tầng thiên thứ nhất v.v... khác với cõi Dục nơi mà chúng ta cho là chỉ có chết và thọ sinh. Mặt khác, nếu chúng ta quán sát một chúng sinh chết hoặc sinh ra ở một địa thuộc về định, thì sẽ thấy tâm của người này, chắc chắn không thể định, vì tâm định chỉ có thể định được nhờ vào gia hạnh, vì thế tâm

định luôn luôn mất lợi. Ngoài ra, tâm định là loại tâm có khuynh hướng kéo dài và làm cho kéo dài, vì thế nó không thích hợp với sự đứt đoạn của chuỗi tương tục.

Cũng không có chết hoặc thọ sinh, đối với những người “không có tâm” (vô tâm) (tức là những người nhập vào định diệt tận hay định vô tưởng, là chư thiên thọ quả dị thực định vô tưởng). Chúng sinh vô tâm không thể chết. Khi thân của họ (chỗ dựa = hữu căn thân) bắt đầu biến hoại vì bị gươm đâm hoặc bị lửa đốt, hoặc vì quả báo thiên định đã tận thì lúc đó, loại tâm liên kết với thân (tâm thuộc chỗ dựa) (và tồn tại ở thân dưới dạng chủng tử) chắc chắn sẽ hiện khởi và sau đó cái chết mới xảy ra.

Tình trạng vô tâm cũng không thích hợp với sự thọ sinh, vì tất cả các nhân khiến cho tâm bị đứt đoạn đều không có, và cũng vì không thể có sự thọ sinh, nếu không có phiền não.

Tử hữu có thể là thiện, bất thiện hoặc vô ký, nhưng nếu nhập Niết-bàn thì chỉ có hai tâm vô ký là oai nghi và dị thực sinh. Có luận sư cho là ở cõi Dục tâm dị thực sinh, có thể thuộc xả. Có luận sư chủ trương Dục giới nhập Niết-bàn với tâm oai nghi, dị thực, vô ký. Hoặc nói Dục giới không có xả dị thực; hoặc nói Dục giới nhập Niết bàn với tâm chỉ có oai nghi mà không có dị thực.

Hỏi: Tại sao tâm cuối cùng của một A-la-hán chỉ là tâm vô ký?

Đáp: Vì loại tâm này rất yếu kém, nên chỉ thích hợp với sự đoạn tâm, tức là sự đứt đoạn cuối cùng của tâm.

Hỏi: Khi chết, thức bị diệt cuối cùng ở phần nào của thân?

Đáp: Khi cái chết hay “sự sụp đổ” xảy ra trong khoảnh khắc (đốn mạng chung), thì thân căn biến hoại cùng một lúc với ý thức. Khi cái chết xảy ra từ từ, thì ý thức diệt ở chân, ở rốn, ở tim tùy theo loại chúng sinh “đi xuống” (vãng hạ), đi làm người, đi làm trời, hay không tái sinh (bất sinh).

“Đi xuống” tức là phải tái sinh vào các nẻo ác, “đi làm người” tức là phải tái sinh vào cõi của người, “đi làm trời” tức là phải tái sinh vào cõi trời.

“Bất sinh” là không còn sinh trở lại, tức A-la-hán. Thức của A-la-hán cũng diệt ở tim, nhưng có thuyết lại nói là ở đầu.

Hỏi: Làm thế nào để thức có thể diệt ở các phần thân nói trên?

Đáp: Vì ở các phần đó, có xảy ra sự hủy diệt của thân căn. (Ở căn này: tức là chỗ dựa độc nhất của thức, có sự nối kết với hoạt động của thức, vốn là pháp Vô sắc và nằm bên ngoài không gian). Thức bị diệt,

vì có sự biến hoại của thân căn, xảy ra ở một nơi nào đó. Về cuối đời, thì thân căn dần dần bị biến hoại, và cuối cùng nó không còn tồn tại ở một phần thân như thế nữa, mà sẽ tự biến mất, cũng giống như khi đổ nước lên một tảng đá nóng, nước sẽ khô cạn dần và rồi sẽ biến mất ở vào một chỗ nào đó.

Đó là diễn biến của một cái chết xảy ra từ từ. Nói chung, một người lúc mạng chung rất đau đớn, vì các cảm thọ hủy diệt từng phần quan yếu của thân.

Các phần quan yếu, hay còn gọi là mạng-ma (tử điểm), là những phần thân mà khi bị tổn hại, thì sẽ đưa đến cái chết. Khi một trong các đại chủng như thủy, hỏa hoặc phong tăng thịnh, thì các phần quan yếu này sẽ bị chẻ ra vì các cảm thọ khủng khiếp tựa như dao nhọn. Khi nói các phần này “bị chẻ ra”, không có nghĩa là chúng bị chẻ ra, như củi, mà chỉ hàm ý, nếu đã bị phá vỡ, thì chúng sẽ mãi mãi không còn có thể hoạt động trở lại.

Hỏi: Tại sao các phần quan yếu này không bị phá vỡ do sự tăng thịnh của địa?

Đáp: Vì chỉ có ba loại tai hoạn bên trong là: Viêm, nhiệt và phong, nung vào sự tăng thịnh của ba đại là thủy, hỏa, phong để sinh khởi. Có thuyết cho thế giới biến hoại là do ba đại chủng này, cho nên cái chết xảy ra cũng vì ba đại chủng này.

Đối với chư thiên (thiên tử), thì các phần quan yếu của họ không bị phá vỡ. Tuy nhiên, khi một chúng sinh ở cõi trời sắp mạng chung, thì sẽ xuất hiện năm dấu hiệu của sự suy hoại: 1. Y phục và các thứ trang sức phát ra tiếng kêu khó chịu; 2. Ánh sáng phát ra từ thân bị sút giảm; 3. Sau khi tắm xong, vẫn còn giọt nước bám vào thân; 4. Tâm thần bị trệ vào một cảnh, mặc dù bản tánh vốn rất linh hoạt; 5. Cặp mắt thường ngày định tĩnh nhưng nay khi nhắm khi mở rất khó chịu.

Ngoài ra còn có năm dấu hiệu của cái chết: 1. Y phục hôi hám; 2. Vòng hoa khô héo; 3. Mồ hôi toát ra ở nách; 4. Thân bốc mùi hôi; 5. Không thấy thích chỗ ngồi của mình nữa.

Đức Thế Tôn chia chúng sinh có sinh ra, tồn tại và chết đi thành ba loại (tụ):

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Chánh tà bất định tụ
Thánh tạo vô gián dư.*

Dịch nghĩa:

*Chính tà, bất định tụ,
Thánh tạo, vô gián dư,*

Thánh, chúng sinh, vô gián...

(Chánh tánh, tà tánh, và bất định tánh gồm Thánh giả, chúng sinh tạo tội vô gián, và chúng sinh khác).

Luận: Thứ nhất là loại “nhất định giải thoát” (chánh tánh định), thứ hai là loại “nhất định thoái thất” (tà tánh định), thứ ba là loại “không nhất định” (bất định tánh).

Hỏi: Giải thoát là gì?

Đáp: Theo kinh, thì đó là sự đoạn trừ toàn bộ tham, sân, si, và tất cả các phiền não, (tức là Niết-bàn).

Hỏi: Nhất định là gì?

Đáp: Là những ai có sinh khởi Thánh đạo, tức Thánh đạo vô lậu. Gọi là Thánh, vì đã “đi xa khỏi” cái ác, vì đã đạt được sự xa lìa các phiền não.

Hỏi: Tại sao Thánh giả nhất định sẽ giải thoát?

Đáp: Vì chắc chắn Thánh giả sẽ chứng đắc Niết-bàn.

Hỏi: Trong trường hợp đạt được thuận phần giải thoát, tức cũng sẽ chứng đắc Niết-bàn, nhưng tại sao không gọi là “nhất định giải thoát”?

Đáp: Vì có thể còn phạm lỗi lầm mà phải làm loại “nhất định thoái thất”, hoặc có thể nhất định sẽ chứng đắc Niết-bàn, nhưng thời gian chứng đắc thì chưa được nhất định, không như trường hợp của các Thánh giả bắt đầu bằng “sự sinh trở lại nhiều đến bảy lần” (Dự lưu).

Hỏi: Thoái thất là gì?

Đáp: Là các nẻo địa ngục, bàng sinh và quỷ. Người phạm các tội vô gián chắc chắn sẽ tái sinh vào địa ngục, vì thế cũng thuộc loại “nhất định thoái thất”

Thuộc về loại “không nhất định” (bất định), là những ai không nhất định sẽ giải thoát hoặc thoái thất. Trường hợp sẽ trở thành loại “nhất định giải thoát hoặc thoái thất” hay vẫn tiếp tục làm loại “không nhất định”, hoàn toàn tùy thuộc vào thế lực của các nghiệp vị lai.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 11

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIỚI (PHẦN 4)

Phần trước đã giải thích xong thế giới hữu tình, phần này sẽ giải thích về thế giới hội tập (khí thế gian).

Tụng nói: (Âm Hán)

*An lập khí thế gian
Phong luân tối cư hạ
Kỳ lượng quảng vô số
Hậu thập lục lạc xoa
Thứ thượng thủy luân thâm
Thập nhất ức nhị vạn
Hạ bát lục xoa thủy
Dư ngưng kết thành kim
Thứ thủy kim luân quảng
Kính thập nhị lạc xoa
Tam thiên tứ bách bán
Chu vi thử tam bội.*

Dịch nghĩa:

*Lập thành khí thế gian
Phong luân ở dưới cùng.
Bề rộng rộng vô số
Dày mười sáu lạc-xoa.
Bên trên là thủy luân,
Mười một ức hai vạn
Dưới nước tám lạc-xoa
Còn lại kết thành kim
Thủy luân và Kim luân
Rộng mười hai lạc-xoa*

*Ba ngàn bốn trăm mười,
Chu vi gấp ba lần.*

(Lập thành khí thể gian: Phong luân ở dưới cùng, bề rộng không đo được. Bề cao mười sáu ức. Bên trên là thủy luân cao mười một ức hai vạn. Phần nước ở dưới sâu tám ức. Phần còn lại ngưng kết thành vàng. Thủy luân và kim luân có đường kính mười hai ức. Ba ngàn bốn trăm năm mươi. Chu vi gấp ba lần).

Luận: Chấp nhận cho Tam thiên đại thiên thế giới đã được lập thành như thế, và có hình dạng kích cỡ không giống nhau. Trước tiên, do nghiệp lực tăng thượng của chúng sinh, mà phong luân đã nương vào hư không, để sinh khởi ở tầng thấp nhất. Bề dày của phong luân là mười sáu ức (lạc-xoa), tức một triệu sáu trăm ngàn du-thiện-na, bề rộng của nó không thể đo lường được. Thể của nó thuộc chất rắn. Giả như có một Đại nặc-kiện-na, dùng kim cương ném vào nó thì kim cương sẽ bị vỡ tan, mà phong luân vẫn không tổn hoại gì.

Cũng chính vì nghiệp lực tăng thượng của hữu tình, mà từng khối tuyết và một trận mưa với những hạt lớn như gọng xe, đã rơi xuống bề mặt của phong luân. Lượng nước này tạo thành thủy luân, sâu một triệu mười một ức hai vạn du-thiện-na.

Hỏi: Tại sao lượng nước này không bị tràn ra ngoài?

Đáp: Có luận sư nói, nước đã được giữ lại, nhờ có nghiệp lực của chúng sinh, cũng giống như các thứ ăn uống không chảy ngay xuống ruột, trước khi được tiêu hóa. Có luận sư khác cho là nước được giữ lại nhờ gió, cũng giống như lúa ở trong giỏ.

Sau đó, vì được tác động vì một loại gió, do nghiệp kích khởi, nên phần trên của nước kết tinh thành vàng, cũng giống như sữa khi được đun nóng, lớp trên mặt đóng thành màng (váng). Do đó, thủy luân chỉ còn cao tám lạc-xoa. Phần đất bằng vàng ở trên, dày ba ức hai vạn.

Thủy luân và kim luân có bề rộng bằng nhau, đường kính mười hai ức ba ngàn bốn trăm năm mươi, và chu vi rộng gấp ba lần số này, tức ba mươi sáu ức một vạn ba trăm năm mươi du-thiện-na.

Tụng: (Âm Hán)

*Tô mê lư xứ trung
Thứ Du kiện đạt la
Y sa đà la sơn
Kiện địa lạc ca sơn
Tô đạt lệ xá na
Ách thấp phược yết nỗ*

Tỳ na đất ca sơn
 Ni dân đạt la sơn
 U đại châu đẳng ngoại
 Hữu Thiết luân vi sơn
 Tiền thất kim sở thành
 Tô mê lư tứ bảo
 Nhập thủy giai bát vạn
 Diệu cao xuất diệc nhiên
 Dư bát bán bán hạ
 Quảng giai đẳng cao lượng.

Dịch nghĩa :

Tô-mê-lô ở giữa
 Tiếp Du-khien-đạt-la,
 Núi Y-sa-đà-la,
 Núi Kiện-địa-lạc-ca,
 Tô-đạt-lị-xá-na,
 Ách-thấp-phước-yết-nỗ,
 Núi Tì-na-đát-ca,
 Núi Ni-dân-đạt-la.
 Bên ngoài các đại châu
 Có núi Thiết luân vi
 Bảy núi trước: Kim loại.
 Tô-mê-lô: tứ bảo.
 Dưới nước đều tám vạn
 Diệu cao cũng như thế.
 Tám núi khác thấp dần
 Cao rộng đều bằng nhau.

Có các núi Tô-mê-lô rồi đến núi Du-khien-đạt-la, núi Y-sa-đà-la, núi Kiện-địa-lạc-ca, núi Tô-đạt-lị-xá-na, núi Ách-thấp-phước-yết-nỗ, núi Tì-na-đát-ca, núi Ni-dân-đạt-la. Bên ngoài các đại châu. Có núi Thiết luân vi. Núi Tô-mê-lô có bốn mặt bằng châu báu. Phần nằm dưới nước của chín ngọn núi là tám vạn. Phần nổi của núi Diệu cao cũng chừng đó. Tám dãy kia cứ thấp dần một nửa. Và có chiều rộng giống như chiều cao.

Luận: Ở Kim luân có chín ngọn núi lớn. Ở giữa là núi Diệu cao, vây quanh là tám ngọn núi khác đồng tâm với núi này, dãy (Ni-dân-đạt-la) tạo thành một vòng bánh xe bao bọc núi Tô-mê-lô và bảy ngọn núi ở bên trong, và vì thế mới có tên như vậy. Bên ngoài dãy Ni-dân-đạt-la

là các đại châu. Bao bọc tất cả các dãy núi và đại châu này là dãy Thiết luân vi, sở dĩ có tên như vậy là vì nó vây quanh các đại châu và tạo cho thế giới hình dạng của một bánh xe. Dãy (Du-kiện-đạt-la và sáu dãy bao quanh nó đều bằng vàng, dãy Thiết luân vi bằng sắt. Mặt phía Bắc của ngọn Diệu cao bằng vàng, phía Đông bằng bạc, phía Nam bằng lưu ly, phía Tây bằng pha lê, vì thế khoảng không gian đối xứng với các mặt, đều có màu sắc riêng, tùy theo thành phần cấu tạo riêng của bốn mặt núi. Mặt trước của ngọn Diệu cao, hướng về châu Thiệm-bộ và được ngọc lưu ly cấu thành, cho nên khi nhìn lên trời chúng ta thấy có màu sắc của ngọc lưu ly.

Hỏi: Do đâu mà có các chất cấu tạo khác nhau của núi?

Đáp: Lượng nước rơi xuống Kim luân có nhiều uy đức khác nhau, dưới ảnh hưởng của những loại gió, có nhiều hiệu năng khác nhau, lượng nước này đã biến dạng và chuyển thành các chất báu. Chính vì sự biến dạng như thế, nên nước là nhân, mà các thứ châu báu là quả của nhân này, chứ không phải là một hành động xảy ra cùng thời, và hoàn toàn khác với chủ trương chuyển biến của Số luận.

Hỏi: Chủ trương chuyển biến của Số luận là gì?

Đáp: Số luận chủ trương, ở trong một Hữu pháp với tự tánh thường tồn, có các pháp sinh khởi và biến mất. Tại sao chủ trương như thế là phi lý? Vì không thể thừa nhận, một mặt là Hữu pháp thường tồn, một mặt lại là các pháp sinh diệt ! Tuy nhiên, số luận không cho là có một Hữu pháp nằm ngoài các pháp, họ nói: Một pháp khi chuyển biến, sẽ trở thành chỗ dựa của các tính chất khác nhau, vì thế pháp này mới có tên là hữu pháp, nói cách khác, sự chuyển biến này chỉ là sự biến dạng của hữu pháp. Nhưng nói như vậy, thì không thể nào chấp nhận được, vì ở đây có sự mâu thuẫn về cách dùng từ: Họ thừa nhận cái kia (nhân) là cái này (quả), nhưng lại nói cái này không giống như cái kia!

Vàng, bạc, các chất báu và đất được cấu tạo như vậy, đã kết tụ lại nhờ các thứ gió, do nghiệp lực tạo ra, và chúng đã tạo thành núi cũng như các đại châu.

Như vậy, tất cả các ngọn núi ở Kim luân đều có phần dưới, nằm chìm dưới nước tám mươi ngàn du-thiện-na. Phần trời lên của núi Tô-mê-lô cũng cao bằng số đó, như vậy, toàn bộ núi Tô-mê-lô cao một trăm sáu mươi ngàn du-thiện-na. Phần trời lên của núi Trì Song là bốn mươi ngàn du-thiện-na, và tiếp tục như vậy cho đến núi Thiết-luân-vi là ba trăm mười hai rưỡi du-thiện-na. Càng nổi cao trên mặt nước bao nhiêu, thì chúng càng rộng lớn bấy nhiêu.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Sơn gian hữu bát hải
Tiền thất danh vi nội
Tối sơ quảng bát vạn
Tứ biên các tam bội
Dư lục bán bán hiệp
Đệ bát danh vi ngoại
Tam lạc xoa nhị vạn
Nhị thiên du thiện na.*

Dịch nghĩa :

*Trong núi có tám biển
Bảy trước gọi là trong
Đầu tiên rộng tám vạn
Bốn bên đều gấp ba.
Còn sáu cứ hẹp dần.
Biển thứ tám là ngoài
Ba lạc-xoa hai vạn
Hai ngàn du-thiện-na.*

(Giữa các dãy núi có tám biển. Bảy biển đầu gọi là “bên trong”. Biển thứ nhất rộng tám vạn. Ở ngoại vi rộng gấp ba lần. Sáu biển còn lại cứ hẹp dần một nửa. Biển thứ tám gọi là “bên ngoài”. Rộng ba ức hai vạn hai ngàn du thiện na).

Luận: Từ Diệu Cao cho đến cuối cùng là Thiết luân vi có tám biển. Bảy biển đầu tiên gọi là nội trong đá công đức: ngọt, mát, ngon, nhẹ, trong, không có mùi hôi, không làm rát cổ, không đau bụng.

Biển thứ nhất, nằm giữa núi Diệu cao và Trì Song, rộng tám mươi ngàn du-thiện-na, ở vùng ngoại biên, tức tiếp giáp với núi Trì Song, lại rộng gấp ba lần, tức là hai trăm bốn mươi ngàn du-thiện-na.

Bề rộng của các biển còn lại, cứ giảm dần một nửa. Biển thứ nhì, rộng bốn mươi ngàn du-thiện-na, và cứ như vậy, cho đến biển thứ bảy rộng một ngàn hai trăm năm mươi du-thiện-na. Ở đây không tính đến vùng ngoại biên, vì quá phiền phức. Bảy biển này là các biển bên trong. Biển còn lại, được gọi là biển lớn bên ngoài. Biển này đầy nước vì rộng ba ức hai vạn hai ngàn du-thiện-na.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Ư trung đại châu tướng
Nam thiệp bộ như xa
Tam biên các nhị thiên*

*Nam biên hữu tam bán
 Đông Tỳ đề ha châu
 Kỳ tướng như bán nguyệt
 Tam biên như Thiệm bộ
 Đông biên tam bách bán
 Tây Cù đà ni châu
 Kỳ tướng viên vô khuyết
 Kính nhị thiên ngũ bách
 Chu vi thử tam bội
 Bắc Câu lưu trắc phương
 Diện các nhị thiên đẳng
 Trung châu phục hữu bát
 Tứ châu biên các nhị.*

Dịch nghĩa :

*Trong có các đại châu.
 Nam Thiệm-bộ như xe,
 Ba mặt rộng hai ngàn,
 Mặt Nam: ba ngàn rưỡi
 Đông là Tỳ-đề-ha,
 Hình dáng như bán nguyệt
 Ba mặt như Thiệm-bộ
 Mặt Đông: ba trăm rưỡi.
 Tây là Cù-đà-ni
 Hình dáng tròn vành vạnh.
 Đường kính hai ngàn rưỡi
 Chu vi gấp ba lần.
 Bắc Câu-lô hình vuông
 Mỗi mặt đều hai ngàn.
 Giữa lại có tám châu,
 Mỗi đại châu có hai.*

(Trong đó có các đại châu: Nam-thiệm-bộ giống như chiếc xe. Ba mặt mỗi mặt rộng hai ngàn Du-thiện-na. Mặt nam rộng ba du thiện na rưỡi Tỳ-đề-ha-châu có hình bán nguyệt. Ba mặt rộng như Thiệm-bộ. Mặt đông rộng ba trăm năm mươi. Mặt Tây là Cù-đà-ni có hình tròn. Đường kính hai ngàn năm trăm. Chu vi gấp ba lần. Mặt Bắc-câu-lô hình vuông, mỗi mặt đều rộng hai ngàn . Lại có tám châu ở giữa, cứ hai châu nằm kề bốn châu trên).

Luận: Nằm ở biển ngoài, đối xứng với bốn mặt của núi Diệu cao,

là bốn đại châu:

1. Châu Nam thiêm bộ: Có ba mặt đều rộng hai ngàn du-thiện-na và một mặt rộng ba phẩy năm, vì thế có hình như chiếc xe. Ở giữa, có tòa Kim cang nằm trên Kim luân, là nơi Bồ-tát tọa, khởi Kinh cang dụ định, để trở thành A-la-hán và Phật, vì không có chỗ nào khác, không có người nào khác, đủ năng lực trì giữ loại định này của Bồ-tát.

2. Châu Đông-thắng-thân: Có hình bán nguyệt, ba mặt rộng hai ngàn giống như kích cỡ của Nam thiêm bộ châu, mặt còn lại rộng ba trăm năm mươi.

3. Châu Tây-ngưu-hóa): Hướng về mặt phía đông của ngọn Diệu cao, có hình tròn như mặt trăng, chu vi rộng bảy ngàn năm trăm, đường kính dài hai ngàn năm trăm.

4. Châu Bắc câu lư: Đối diện mặt phía bắc của ngọn Diệu cao, có hình vuông, giống như chỗ ngồi, mỗi mặt đều rộng Đề-ha hai ngàn, tạo thành một chu vi dài tám ngàn. Khi nói “đẳng” (đều) là chỉ cho bốn mặt của châu này đều như nhau.

Hình dạng của các đại châu như thế nào, thì khuôn mặt chúng sinh cư ngụ ở đó, cũng giống như vậy.

Ngoài ra còn có thêm tám châu lục có kích cỡ trung bình (trung châu). Các châu này mang tên của chúng sinh cư ngụ ở đó. Hai châu Già-mạt-la) và Phiệt-la-già-mạt-la) nằm cạnh Nam-thiêm-bộ, Đề ha và Tỳ-đề-ha) nằm cạnh Thắng thân châu, Xá-suy và Ốt-đát-la-mạn-đát-ly-nỗ) nằm cạnh Ngưu hóa châu, Cự-lạp-ba) và Kiêu-thập-bà) nằm cạnh Câu-lô-châu.

Tất cả các châu này, đều là nơi cư ngụ của loài người. Tuy nhiên có thuyết nói một trong số các châu này, là nơi ở của loài La-sát-bà .

Tụng nói: (Âm Hán)

*Thử bắc cửu Hắc sơn
Tuyết hương túy sơn nội
Vô nhiệt trì tung quảng
Ngũ thập du thiện na.*

Dịch nghĩa :

*Phía Bắc chín Hắc sơn
Trong núi Tuyết Hương Túy
Có hồ Vô Nhiệt rộng
Năm mươi du-thiện-na.*

(Phía Bắc chín ngọn Hắc sơn là Hương túy sơn, ở đó có hồ Vô nhiệt, rộng năm mươi du-thiện-na).

Luận: Ở châu Nam-thiệm-bộ, khi đi về phía bắc, sẽ gặp ba ngọn Hắc sơn, (sở dĩ có tên như vậy vì, tiếp theo là ba ngọn Hắc sơn khác, rồi đến ba ngọn Hắc sơn khác nữa, và cuối cùng là ngọn Đại tuyết sơn.

Xa hơn nữa về phía bắc là ngọn Hương tụy sơn. Giữa Tuyết sơn, Hương sơn có một ao lớn gọi là ao Vô nhiệt nào là nơi phát xuất bốn con sông lớn: Sông Gangà (Khắc già), sông Sindhu (Tín độ), sông Sità (Đồ đa), sông Vakṣu (Phước sô).

Ao này rộng và sâu năm mươi du-thiện-na, chứa đầy nước có tám tính chất (giống như đã nói ở trên). Chỉ những người có thần thông, mới có thể đến được nơi này. Cạnh ao là cây Thiệm bộ lâm hình dáng cao lớn quả vị ngon ngọt. Đại châu của chúng ta mang tên Thiệm-bộ, chính là lấy tên của cây hoặc quả của loại cây này.

Hỏi: Các loại địa ngục nằm ở đâu, có kích cỡ như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thử hạ quá nhị vạn
Vô gián thâm quảng đồng
Thượng thất nại lạc ca
Bát tăng giai thập lục
Vị đường ối thử phần
Phong nhãn liệt hà tăng
Các trụ bỉ tứ phương
Dư bát hàn địa ngục.*

Dịch nghĩa :

*Dưới đây quá hai vạn
Vô gián rộng bằng sâu
Trên bảy nại-lạc-ca.
Tám đều thêm mười sáu.
Là tro nóng phân bùn
Thêm dao nhọn sông sôi
Đều ở cả bốn mặt.
Còn tám địa ngục lạnh.*

(Bên dưới châu này hai vạn là địa ngục Vô gián, sâu và rộng bằng nhau. Bên trên là bảy địa ngục khác. Tám địa ngục này đều có mười sáu điểm “gia tăng” là tro nóng, phân bùn dao nhọn, sông sôi ở cả bốn mặt. Số còn lại là tám địa ngục cực lạnh).

Luận: Cách hai mươi ngàn du-thiện-na, bên dưới châu Thiệm-bộ, là đại địa ngục Vô gián (A tỳ chỉ đại nại lạc-ca). Địa ngục này đều có chiều cao và chiều rộng là hai mươi ngàn du-thiện-na, như vậy đáy của

nó cách bề mặt của châu Thiêm-bộ là bốn mươi ngàn du-thiên-na.

Hỏi: Tại sao địa ngục này có tên là vô gián?

Đáp: Có hai giải thích: 1. Ở địa ngục này không có sự gián đoạn của khổ, trong khi ở các địa ngục khác, khổ có thể bị gián đoạn. Như ở địa ngục Đẳng hoạt, thân thể chúng sinh tuy bị làm cho nát tan thành bụi, nhưng sau đó khi gặp luồng gió lạnh thổi tới, thì lại hồi sinh, từ đó mới có tên là Đẳng hoạt; 2. Ở địa ngục này không hề có lạc thọ làm gián đoạn khổ. Ở các địa ngục khác, tuy không có lạc thọ thuộc dị thực sinh, nhưng người ta cho là vẫn có loại lạc thọ đẳng lưu.

Phía trên địa ngục Vô gián là bảy địa ngục khác chồng chất lên nhau. Tính từ dưới lên là địa ngục Cực nhiệt, Viêm nhiệt, Đại khiếu, Hào khiếu, Chúng hợp, Hắc thăng, và Đẳng hoạt. Có thuyết cho bảy địa ngục này, nằm ngang với địa ngục Vô gián.

Mỗi một trong tám địa ngục, đều có mười sáu loại “gia tăng”. Điều này xuất phát từ một lời dạy của Đức Thế Tôn: “Tám loại địa ngục mà ta đã trình bày thì rất khó ra khỏi, chứa đầy các chúng sinh làm ác, và mỗi loại đều có mười sáu thứ “gia tăng”, chúng có bốn bức tường, bốn cửa ra vào, chúng có bề rộng cũng giống như bề dài, chúng có các bức tường sắt bao quanh, nền của chúng cũng bằng sắt, đất cũng bằng sắt cháy sáng, ngập đầy lửa ngọn dài đến hàng trăm du-thiên-na”.

Hỏi: Mười sáu loại “gia tăng” là gì?

Đáp: Ở mỗi cửa ra vào của các địa ngục này đều có:

1. Một lò tro nóng, sâu đến đầu gối. Khi chúng sinh đặt chân vào đó thì da, thịt và máu đều bị cháy tiêu, cho đến khi nào thoát ra mới được phục hồi như cũ.

2. Một đồng phân bùn, trong đó có một loài trùng nước tên là “Mỡm nhọn”, thân trắng đầu đen, khi có chúng sinh nào sa vào đó, thì chúng đâm vào thấu xương.

3. Một con đường lớn cắm đầy lưỡi dao nhọn, khi bước vào đó, chúng sinh đều bị chảy máu, da thịt tan nát.

Một khu rừng có lá như cây kiếm những ngọn lá kiếm này khi rơi xuống, sẽ cắt đứt tay chân người bị đọa vào đó, và sau đó, sẽ có loài chó gọi là ô-bác tranh nhau ăn hết số tay chân này.

Một khu rừng gai, trong đó gai nhọn mọc dài đến mười sáu ngón tay, khi chúng sinh leo lên cây, thì gai sẽ quay mũi nhọn xuống, khi chúng sinh rơi từ trên xuống, thì gai lại quay mũi nhọn lên. Ngoài ra còn có một loài chim Mỏ sắt tranh nhau mổ mắt của chúng sinh bị đọa vào đó.

Ba nơi khổ khổ này, cùng tạo thành một loại “gia tăng”, vì chúng có chung một loại hình phạt gây ra thương tích.

4. Một con sông nước sôi có tro nóng đun cháy. Hai bên bờ có lính giữ ngục cầm kiếm, giáo và lao để đẩy lui những chúng sinh nào muốn ra khỏi dòng sông này. Ở trong dòng sông, dù chúng sinh có lặn xuống nước hoặc trôi người lên, bơi ngược hay bơi xuôi theo dòng nước, bơi ngang hay vùng vẫy, cũng đều bị nước sôi đun chín, giống như những hạt mè, hạt lúa được trút vào trong một cái chảo lớn đặt trên lửa.

Dòng sông này chảy quanh Đại địa ngục, giống như một cái hào sâu.

Bốn thứ “gia tăng” này, tạo thành mười sáu loại, do sự khác nhau ở các nơi, vì ở bốn cửa ra vào của Đại địa ngục, đều có bốn loại “gia tăng” này.

Hỏi: Tại sao gọi là “gia tăng”?

Đáp: Nói “gia tăng” là để chỉ cho những nơi làm tăng thêm sự khổ sở. Ở bên trong địa ngục, tất cả chúng sinh vốn đã phải chịu nhiều cực hình, nhưng còn phải chịu nhiều cực hình hơn nữa ở những nơi được gọi là “gia tăng” này. Có thuyết cho là sau khi bị giam giữ trong địa ngục, thì chúng sinh lại phải rơi vào những nơi này để chịu khổ thêm nữa, nên gọi là “gia tăng”.

Từ vấn đề này lại nảy sinh một vấn đề khác:

Hỏi: Ở trên có nói đến các “ngục tốt” canh giữ hai bên bờ sông Liệt hà. Vậy thì các “ngục tốt” này, có phải là chúng sinh hữu tình không?

Đáp: Không phải chúng sinh hữu tình.

Hỏi: Nếu vậy tại sao cử động được?

Đáp: Là do nghiệp lực của chúng sinh, cũng giống như loại gió tạo ra khí thể gian (kiếp phong).

Hỏi: Nếu vậy, làm thế nào để giải thích lời nói sau đây của Đại đức Pháp Thiện Hiện: “Những người tâm mang đầu phần hận, thích gây ra nghiệp ác và tội lỗi, vui mừng trước đau khổ của người khác, sẽ tái sinh làm ngục tốt cho Diêm vương”?

Đáp: Diêm ma vương sai các La sát bà có nhiệm vụ ném những chúng sinh bị đọa vào địa ngục theo lệnh của Diêm vương, là hữu tình thật, còn ngục tốt không phải là hữu tình thật, không phải là ở trong địa ngục sát hại chúng sinh

Tuy nhiên có thuyết lại cho ngục tốt là chúng sinh hữu tình.

Hỏi: Nếu vậy, các nghiệp ác mà ngục tốt đã tạo, sẽ chiêu cảm quả

dị thực ở chỗ nào?

Đáp: Chính ở địa ngục. Vì quả dị thực của các tội vô gián đều khởi ở địa ngục. Vậy thì tại sao dị thực của ngục tốt, lại không thể khởi ở đó?

Hỏi: Nhưng tại sao ngục tốt ở ngay trong lửa, mà không bị thiêu cháy?

Đáp: Vì nghiệp lực dẫn khởi sự tái sinh trong lửa và ngăn không cho lửa chạm vào các ngục tốt này, hoặc vì chính loại nghiệp lực này, khiến cho thân của ngục tốt được các đại chủng dị loại tạo thành.

Trên đây là tám loại địa ngục cực nóng. Ngoài ra lại có tám địa ngục khác cực lạnh, đó là Ách-bộ-đà, Ni-thích-bộ-đà, Ách-tích-tra, Hốc-hốc-bà, Hổ-hổ-bà, Ốt-bát-la, Bát-đặc-ma, Ma-ha-bát-đặc-ma. Trong số các địa ngục này, có địa ngục được đặt tên dựa theo tình trạng của chúng sinh bị đọa vào đó, tức những chúng sinh được đặt tên theo tiếng kêu rên của chúng sinh bị thống khổ vì lạnh như Ách tích tra v.v...

Các địa ngục này đều nằm dưới châu Thiệm-bộ và ngang với các địa ngục lớn.

Hỏi: Làm thế nào chỉ ở dưới một châu Thiệm-bộ này, lại có đủ chỗ cho các địa ngục có kích cỡ lớn hơn cả châu này?

Đáp: Các đại lục đều có hình giống như đồng lúa, càng hướng về phía đáy bao nhiêu càng rộng lớn bấy nhiêu. Đại dương cũng không xuyên thẳng quanh các châu lục được.

Mười sáu địa ngục này, đều do nghiệp lực của tất cả chúng sinh tạo thành, có các địa ngục khác, như Cô địa ngục là do nghiệp lực của một người, hai người hoặc nhiều người tạo thành. Chúng có rất nhiều loại và không có chỗ nhất định, có thể ở sông, núi, sa mạc v.v...

Địa điểm chính của các địa ngục đều nằm ở phía dưới. Đối với bàng sinh có ba chỗ là đất, nước và trên không, chỗ chính của chúng là ở đại dương và những con nào đến sau, thì đi đến những chỗ khác.

Vua của loài quỷ có tên là Diễm ma, chỗ ở của Diễm ma vương, và đáy cũng là chỗ chính của loài quỷ, nằm ở độ sâu năm trăm Du-thiện-na, bên dưới châu Thiệm-bộ, có chiều sâu và rộng cũng giống như vậy. Loài quỷ ở các nơi khác, chính là số thặng dư của quỷ ở nơi này và chúng rất khác nhau. Có loại có hình tướng đoan nghiêm đủ mọi oai đức thọ hưởng giàu, vui tự tại như trời. Hoặc có loại hình tướng ốm đói, diện mạo xấu xí... các loại sai khác (Âm Hán), đều có nói rõ trong kinh.

Hỏi: Mặt trời và mặt trăng có kích cỡ v.v... như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhật nguyệt Mê lư bán
Ngũ thập nhất ngũ thập
Dạ bán nhật một trung
Nhật xuất tứ châu đẳng
Vũ tế đệ nhị nguyệt
Hậu cửu dạ tiệm tăng
Hàn đệ tứ diệc nhiên
Dạ giảm trú phiên thử
Trú dạ tăng lạp phược
Hành nam bắc lộ thời
Cận nhật tự ảnh phú
Cố kiến nguyệt luân khuyết.*

Dịch nghĩa :

*Nhật nguyệt nửa Mê-lô
Năm mươi một năm mươi
Nửa đêm mặt trời lặn.
Mọc thì giống bốn châu.
Tháng thứ hai mùa mưa.
Đêm thứ chín tăng dần.
Lạnh tháng tư cũng vậy.
Đêm ngắn đổi lại ngày
Ngày đêm một lạp-phược.
Khi di chuyển Bắc Nam
Gần mặt trời che bóng
Thì thấy mặt trăng khuyết.*

(Mặt trời, mặt trăng cao bằng nửa núi Diệu cao. Rộng năm mươi mốt, năm mươi du-thiện-na. Nửa đêm (ở châu này) là lúc mặt trời lặn hoặc mọc ở châu kia. Cả bốn châu đều như vậy. Từ ngày thứ chín thuộc nửa sau tháng mưa thứ hai, ban đêm dài dần. Cũng từ ngày đó của tháng lạnh thứ tư ban đêm ngắn dần, ban ngày ngược lại với ban đêm. Ngày và đêm đều tăng một lạp phược. Khi mặt trời di chuyển về phía Nam hoặc Bắc khi gần mặt trời thì bị bóng che nean thấy mặt trăng khuyết).

Luận: Mặt trời và mặt trăng dựa vào gió. Vì nghiệp lực chung của chúng sinh, mà có gió sinh khởi, để tạo ra giữa không trung mặt trăng, mặt trời và các ngôi sao. Tất cả các thiên thể này đều quay quanh núi Diệu cao giống như bị cuốn theo một giòng nước xoáy.

Hỏi: Mặt trời và mặt trăng cách đây bao xa?

Đáp: Bằng một nửa chiều cao của núi Diêu cao và chuyển dịch ngang tầm với đỉnh núi Trì Song.

Hỏi: Chúng có kích cỡ như thế nào?

Đáp: Mặt tròn của mặt trời là năm mươi mốt du-thiện-na và của mặt trăng là năm mươi du-thiện-na. “Cung điện” nhỏ nhất trong các cung điện của các ngôi sao bằng một câu-lô-xá, (cung điện lớn nhất là mười sáu du-thiện-na).

Vì nghiệp lực của chúng sinh mà ở bên ngoài, phía dưới của cung điện mặt trời, hình thành một mặt tròn bằng đá lửa, phát nhiệt và ánh sáng, và bên ngoài phía dưới của mặt trăng, cũng hình thành một mặt tròn bằng đá nước phát ra hơi lạnh và ánh sáng. Tùy theo từng trường hợp, chúng có chức năng là làm sinh trưởng, tồn tại hoặc hủy diệt mắt, thân, hoa quả, mùa màng, cây cỏ.

Trong thế giới của bốn đại châu, chỉ có một mặt trăng và một mặt trời, tuy nhiên mặt trời không thể tác động đến cả bốn đại châu trong cùng một lúc.

Khi ở châu Bắc-câu-lô là nửa đêm, thì ở châu Đông-thắng-thân mặt trời vừa lặn, và khi ở châu Nam-thiệm-bộ là nửa đêm, thì ở châu Tây-ngưu-hóa mặt trời vừa mọc. Và cứ tiếp tục như vậy.

Vì có sự thay đổi về sự vận hành của mặt trời, mà ngày và đêm có dài ngắn khác nhau.

Ban đêm trở nên dài hơn kể từ ngày thứ chín, thuộc về nửa sau của tháng mưa thứ hai, và trở nên ngắn dần, bắt đầu từ ngày thứ chín, thuộc về nửa sau của tháng lạnh thứ tư. Đối với ngày thì ngược lại, khi ban đêm dài ra, thì ban ngày ngắn lại, và khi ban đêm ngắn lại, thì ban ngày lại dài ra. Sự kiện ban ngày và ban đêm dần dần trở nên dài hơn tùy thuộc vào mặt trời chuyển dịch nghiêng về phía Nam hay phía Bắc của châu Nam-thiệm-bộ.

Hỏi: Tại sao bề mặt của mặt trăng bị khuyết vào thời kỳ đầu của nửa tháng sáng?

Đáp: Luận Thi Thiết viết: “Khi cung điện mặt trăng vận hành sát với cung điện mặt trời, thì bóng của mặt trời in lên cung điện mặt trăng. Vì thế, khi bóng che khuất mặt đối diện, thì mặt sáng sẽ bị khuyết”. Nhưng các luận sư đời trước (Du-già-sư) lại cho là tùy theo cách vận hành của mặt trăng mà xuất hiện khi tròn khi khuyết.

Hỏi: Chúng sinh cư ngụ ở các cung điện mặt trời, mặt trăng và các vì sao thuộc về loại nào?

Đáp: Đó là chúng thiên thuộc hạ của Tứ-đại-vương và chỉ có loại

chúng thiên này, độc cư ở các cung điện ấy, tuy nhiên cũng có một số lớn thuộc hạ của Tứ-đại-vương cư ngụ trên đất liền, ở các tầng cấp của núi Diệu cao và các núi khác.

Hỏi: Có bao nhiêu tầng như thế? Chúng có kích cỡ như thế nào? Và chúng thiên nào cư ngụ ở đó?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Diệu cao tầng hữu tứ
Tương khứ các thập thiên
Bàng xuất thập lục thiên
Bát tứ nhị thiên lượng
Kiên thủ cấp Trì mạn
Hằng kiêu, Đại vương chúng
Như thứ cư tứ cấp
Diệc trụ dư thất sơn.*

Dịch nghĩa :

*Diệu cao có bốn tầng
Cách nhau mỗi mười ngàn.
Nhô ra mười sáu ngàn
Hoặc tám, bốn, hai ngàn.
Trời Kiến Thủ, Trì Mạn,
Hằng Kiêu cùng Đại vương...
Lần lượt ở bốn cấp
Và ở bảy núi kia.*

(Núi Diệu cao có bốn tầng cách nhau mười ngàn du-thiện-na nô ra mười sáu ngàn. Tám ngàn, bốn ngàn, hai ngàn du-thiện-na. Kiên Thủ, Trì Mạn. Hằng Kiêu, và Đại vương chúng thiên lần lượt cư ngụ ở bốn cấp và cũng có ở bảy núi kia).

Luận: Núi Diệu cao có bốn tầng. Tầng thứ nhất nằm cao hơn mặt nước mười ngàn du-thiện-na, tầng thứ hai cao hơn tầng thứ nhất mười ngàn du-thiện-na, và cứ như thế cho đến tầng thứ tư. Các tầng này cao tới lưng chừng núi Diệu cao. Tầng thứ nhất nô ra từ núi Diệu cao mười sáu ngàn du-thiện-na, các tầng còn lại theo thứ tự trên là tám ngàn, bốn ngàn và hai ngàn du-thiện-na. Tầng thứ nhất là nơi cư ngụ của loài dực-xoa, có tên là Kiên Thủ, loài ở tầng thứ hai có tên Trì Mạn, ở tầng thứ ba có tên Hằng Kiêu, tất cả chúng thiên này đều là thuộc hạ của bốn Đại vương. Ở tầng thứ tư là bốn Đại vương và quyến thuộc, tất cả đều được gọi là Tứ-đại-vương chúng thiên.

Giống như thuộc hạ và quyến thuộc của Tứ-đại-vương cư ngụ ở

núi Diệu cao, các thuộc hạ khác cứ ngụ ở bảy ngọn kim sơn, cũng có các kinh thành, thị trấn, và đây là loại chúng sinh thuộc cõi thiên, có số lượng đông nhất.

Hỏi: Tam-thập-tam-thiên cứ ngụ ở chỗ nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Diệu cao đánh bát vạn
Tam-thập-tam-thiên cư
Tứ giác hữu tứ phong
Kim cang thủ sở trụ
Trung cung danh Thiện kiến
Chu vạn du thiện na
Cao nhất bán kim thành
Tạp sức địa nhu nhuyễn
Trung hữu thù thắng điện
Chu thiên du thiện na
Ngoại tứ uyển trang nghiêm
Chúng xa Thô, Tạp, Hỷ
Diệu trì cư tứ phương
Tương khứ các nhị thập
Đông bắc viên sinh thọ
Tây nam Thiện pháp đường.*

Dịch nghĩa:

*Ngọn Diệu cao tám vạn
Trời ba-mươi-ba ở
Bốn góc bốn chóp núi
Nơi Kim cang thủ ở.
Giữa là cung Thiện Kiến
Rộng vạn du-thiện-na
Cao một nửa Kim thành
Đất mềm trang sức đẹp.
Giữa có điện thù thắng.
Rộng ngàn du-thiện-na
Ngoài có bốn khu vườn:
Chúng xa, Thô, Tạp, Hỷ
Bốn phía có bốn ao
Đều cách nhau hai mươi,
Đông Bắc; cây Viên sinh
Tây-nam: Thiện Pháp Đường.*

(Đỉnh Meru rộng tám mươi ngàn du-thiện-na là nơi cư ngụ của Tam-thập-tam-thiên. Bốn góc có bốn chỏm núi là chỗ ở của Kim Cang Thủ. Ở giữa là kinh thành Thiện Kiến. Chu vi mười ngàn du-thiện-na. Cao một phẩy năm du-thiện-na, làm bằng vàng, có nhiều màu sắc, mặt đất mềm mại. Bên trong là điện Thù thắng. Chu vi một ngàn du-thiện-na. Bên ngoài thành có bốn khu vườn tô điểm là Chúng xa, Thô ác, Tạt lâm và Hỷ lâm. Bốn phía là các Diệu trì cách nhau hai mươi du-thiện-na. Phía Đông-bắc có cây Viên Sinh. Phía Tây-nam có giảng đường Thiện Pháp).

Luận: Tam-thập-tam-thiên cư ngụ trên đỉnh núi Diệu cao. Các mặt của đỉnh núi này, dài tám mươi ngàn du-thiện-na. Có luận sư nói, mỗi mặt chỉ dài hai mươi ngàn và chu vi là tám mươi ngàn.

Ở bốn góc, có bốn chỏm núi, cao và rộng năm trăm du-thiện-na, là nơi ở của loài Dược-xoa có tên Kim Cang Thủ.

Ở giữa núi Diệu cao là kinh thành bằng vàng của Thiên Đế thích đứng đầu cõi thiên, có tên là Thiện kiến. Các cạnh của thành này dài hai ngàn năm trăm du-thiện-na, chu vi là mười ngàn, cao một phẩy năm. Kinh thành cũng như mặt đất đều được trang sức bằng một trăm lẻ một loại màu sắc. Mặt đất mềm mại giống như lá của một loại cây bông và có thể co giãn theo bước chân đi.

Ở giữa kinh thành là cung điện của Thiên đế thích. Cung điện này có tên là Thù Thắng, vì sự lộng lẫy và các thứ châu báu ở đó, tỏa sáng đến cả các chỗ ở khác của chúng thiên. Cung điện có các cạnh dài hai trăm năm mươi du-thiện-na, tức chu vi là một ngàn. Trên đây là tất cả các vẻ khả ái của kinh thành.

Điểm tô bên ngoài kinh thành có bốn khu vườn, làm nơi dạo chơi của chúng thiên, đó là Chúng xa, Thô ác, Tạt lâm, và Hỷ lâm.

Ở bốn phía, cách xa các khu vườn này hai mươi du-thiện-na, cũng là bốn nơi dạo chơi khác của chư thiên. Đất đai ở nơi này mỹ diệu, làm say đắm chúng thiên và thường khiến cho họ tranh giành nhau.

Một loại cây mọc ở phía Đông-bắc ngoại thành, có tên là Viên Sinh thọ, là nơi thọ hưởng dục lạc của Tam-thập-tam-thiên. Rễ loại cây này lan ra đến năm mươi du-thiện-na, thân cao một trăm du-thiện-na, cành, lá và cánh hoa bao phủ năm mươi du-thiện-na. Cây có mùi hương tỏa theo chiều gió lan xa đến một trăm, nếu ngược chiều gió thì xa đến năm mươi.

Hỏi: Mùi hương có thể tỏa theo chiều gió một trăm du-thiện-na, nhưng làm thế nào có thể tỏa ngược chiều gió?

Đáp: Có luận sư cho khi nói tỏa ngược theo chiều gió năm mươi du-thiện-na là hàm ý mùi hương này không vượt quá giới hạn của tầng cây (vốn rộng đến năm mươi du-thiện-na). Tuy nhiên giải thích trên không hợp lý, vì kinh văn đã nói mùi hương tỏa ngược theo chiều gió. Do đó chúng ta có thể nói: Mùi hương không “bay” ngược lại làn gió, vì nó bị diệt ngay nơi nó vừa sinh, mà chỉ vì mùi hương này, có đặc điểm là có thể sinh khởi một chuỗi tương tục các mùi hương giống nhau, dù có bị làn gió nhẹ của cõi thiên cản trở! Tuy nhiên sau đó, mùi hương dần dần trở nên yếu đi, cho đến khi dứt hẳn mà không bay xa được, như khi thuận theo chiều gió.

Hỏi: Có phải chuỗi tương tục các mùi hương này có chỗ dựa là các đại chủng tạo thành mùi hương? Hay đó là gió chuyển thành mùi hương? (Tức gió đã sinh ra một mùi hương mới và mùi hương này không còn là mùi hương của hoa, cũng giống như những hạt mè thấm nhiễm mùi hương của hoa).

Đáp: Điều này chưa thể xác định được. Tuy nhiên Đức Thế Tôn có nói: “Mùi hương của hoa không thể đi ngược lại chiều gió, nhưng mùi hương của công đức, thì có thể bay ngược lại chiều gió, và của bậc thiện sĩ thì bay khắp các phương”.

Hỏi: Như vậy, chủ trương mùi hương “bay ngược lại chiều gió”, làm sao có thể phù hợp với lời dạy trên?

Đáp: Đức Thế Tôn dạy như vậy, là có ý chỉ cho mùi hương của thế gian, vì ai cũng biết mùi hương không thể bay ngược lại chiều gió!

Hóa địa bộ nói: Mùi hương (của hoa Viên Sinh) nếu thuận theo chiều gió, có thể tỏa xa được một trăm du-thiện-na, và nếu không có gió thì tỏa xa năm mươi du-thiện-na.

Ở phía Tây-nam có Thiện Pháp Đường, là nơi chúng thiên tụ hội, để xét xem các việc tốt cũng như xấu mà chúng sinh đã làm.

Trên đây là sự bài trí thế giới cư ngụ của Tam-thập-tam-thiên, tiếp theo là phần nói về thế giới cư trú của chúng thiên hữu sắc khác.

Tụng: (Âm Hán)

Thử thượng hữu sắc thiên

Trụ y không cung điện.

Dịch nghĩa:

Trên có trời Hữu sắc

Cung điện ở trên không.

(Ở phía trên là chúng thiên hữu sắc sống trong các cung điện ở không trung).

Luận: Chúng thiên cao hơn Tam-thập-tam-thiên, cư trú ở các “cung điện giữa không trung”. Chúng thiên này là Dạ-ma thiên, Đổ-sử-đa-thiên, Lạc biến hóa thiên, Tha-hóa-tự-tại-thiên, cộng thêm chúng thiên thuộc cõi Sắc, tức mười sáu bộ chúng thiên, bắt đầu từ Phạm-chúng-thiên. Như vậy, có tất cả hai mươi hai loại chúng thiên ở khí thế gian và cư trú ở các nơi nhất định nói trên.

Tụng: (Âm Hán)

Lục thọ dục giao bảo
Chấp thủ tiểu thị dâm.

Dịch nghĩa:

*Ôm nhau thụ dục lạc
Nắm tay, cười nhìn dâm.*

(Sáu loại chúng thiên hưởng dục, giao hợp, ôm nhau. Nắm tay, cười và nhìn nhau mà thành dâm).

Luận: Chúng thiên thuộc Tứ-đại-vương, Tam-thập-tam-thiên, Dạ-ma-thiên, Đổ-sử-đa thiên, Lạc-biến-hóa-thiên và Tha-hóa-tự-tại-thiên, đều thuộc về cõi Dục. Chúng thiên cao hơn không thuộc về cõi Dục.

Chúng thiên thuộc Tứ-đại-vương và Tam-thập-tam-thiên cư ngụ ở trên đất cứng, vì thế cũng có giao hợp giống như người thường, tuy nhiên họ chỉ làm dụ lửa dục bằng cách tiết ra phong khí, chứ không phải tinh khí, Dạ-ma thiên làm dụ lửa dục bằng cách ôm nhau, Đổ-sử-đa thiên thì nắm tay nhau, Lạc biến hóa thiên thì cười với nhau, và Tha-hóa-tự-tại-thiên thì chỉ nhìn nhau. Trên đây là giải thích của Luận Thi Thiết.

Theo Tỳ-bà-sa, những giải thích trên của Luận Thi Thiết về các trường hợp ôm nhau, nắm tay nhau v.v... không phải để chỉ cho các cách thế giao hợp, vì loại chúng thiên này, vốn chỉ giao hợp giống như người thường, mà để chỉ cho khoảng thời gian khác biệt của hành động. Dục lạc ở cõi trời càng cao thì càng thù diệu, tâm tham dục chuyển biến càng nhanh. Cho nên mới có các tướng trạng thọ dục từ thô đến tế như vậy.

Nếu có đồng nam đồng nữ nào, ngồi trên đầu gối của một chúng sinh ở cõi thiên, thì đó chính là con cái của chúng sinh này, vì tất cả chúng thiên đều thuộc loại hóa sinh.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Sơ như ngũ chí thập
Sắc viên mãn hữu y.*

Dịch nghĩa:

*Sơ sinh năm, mười tuổi
Đầy đủ cả áo xông.*

(Chúng thiên sơ sinh, giống như trẻ em từ năm đến mười tuổi ở cõi Sắc thì đã phát triển đầy đủ và có áo quần).

Luận: Chư Thiên thuộc sáu trời cõi Dục khi mới sinh ra, trông giống như một đứa bé lên năm, sáu, bảy, tám, chín hoặc mười tuổi, tùy theo thứ tự của sáu cõi này, nhưng sau đó thì phát triển rất nhanh.

Chư thiên thuộc cõi Sắc khi mới sinh ra, thân hình đã phát triển đầy đủ và đều có sẵn áo quần.

Tất cả chúng thiên đều sử dụng ngôn ngữ của Thánh.

Hỏi: Làm thế nào biết được sự khác nhau giữa dục sinh và lạc sinh?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Dục sinh tam nhân thiên
Lạc sinh tam cứu xứ.*

Dịch nghĩa:

*Dục sinh: ba. Người, trời
Lạc sinh: ba chín chỗ*

(Ba loại dục sinh gồm người và trời. Ba loại lạc sinh gồm chín địa của ba tầng thiên).

Luận: Ở cõi Dục có những chúng sinh sử dụng tùy thích các cảnh dục lạc đang hiện khởi đối với họ. Đó là những chúng sinh thuộc về cõi người và chúng thiên thuộc bốn cõi đầu trong sáu trời cõi Dục.

Có những chúng sinh sử dụng tùy thích các cảnh dục lạc do chính bản thân họ tạo ra. Đó là chúng sinh ở cõi Lạc-biến-hóa-thiên.

Lại có những chúng sinh sử dụng tùy thích các cảnh dục lạc do người khác tạo ra. Đó là chúng sinh ở cõi Tha-hóa-tự-tại-thiên.

Loại thứ nhất, thọ hưởng các cảnh dục lạc xuất hiện trước mắt họ, loại thứ hai, thọ hưởng các cảnh dục lạc mà họ đã mong muốn tạo ra, loại thứ ba, thọ hưởng các cảnh dục lạc do kẻ khác mong muốn tạo ra. Đây là ba loại “sinh khởi” hay “tồn tại của dục” (dục sinh) ở cõi Dục.

Ở cõi Sắc có chín địa thuộc ba tầng thiên, đầu tiên là ba loại “sinh khởi của lạc” (lạc sinh). Chư thiên ở ba tầng này, trong những thời gian dài, bản thân đã trải qua trong hoan lạc nhờ vào sự an lạc, phát sinh từ sự lìa bỏ phiền não (ly sinh lạc), nhờ vào sự an lạc có bao hàm niềm vui (hỷ lạc) phát sinh từ thiền định (định sinh), và nhờ vào sự an lạc đã xả bỏ niềm vui (ly hỷ lạc). Các sự sinh khởi này, nhờ không có khổ và nhờ sự kéo dài của chúng, nên đã trở thành ba loại “lạc sinh”.

Ở tinh lự trung gian không có hỷ lạc, nhưng tại sao vẫn gọi là lạc sinh thiên? Đây là điểm cần phải bàn đến.

Hỏi: Hai mươi hai cõi trời nói đến ở trên, từ cõi trời của Tứ-đại-vương cho đến cõi cao nhất của cõi Sắc, nằm ở những độ cao nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Như bĩ khứ hạ lượng
Khứ thượng số diệc nhiên.*

Dịch nghĩa:

*Xuống cõi dưới bao xa,
Lên cõi trên cũng thế.*

(Từ một cõi khi đi xuống phải mất bao nhiêu thì khi đi lên (một cõi ở trên) cũng như vậy).

Luận: Thật không dễ dàng tính được độ cao bằng du-thiện-na của các cõi này. Tuy nhiên, có thể đơn cử trường hợp phải trải qua một khoảng cách bao nhiêu, khi từ một cõi trời nào đó đi xuống bên dưới, để suy ra khoảng cách khi từ cõi đó đi lên một cõi khác ở trên. Nói cách khác, một cõi trời nằm ở bên trên châu Nam-thiệm-bộ chừng nào, thì nó nằm ở bên dưới cõi trên nó chừng đó! Chẳng hạn như tầng thứ tư của Tứ-đại-vương, tức chỗ ở của bốn vị thiên vương này, nằm ở bên trên mặt biển bốn mươi ngàn du-thiện-na, như vậy từ cõi trời này đi xuống đây bao xa thì khi đi lên đến cõi Tam-thập-tam-thiên cũng như vậy (vì đỉnh núi Diệu cao cách xa, mặt biển tám mươi ngàn du-thiện-na). Từ cõi Tam-thập-tam-thiên đi xuống mặt biển, phải trải qua bao nhiêu du-thiện-na, thì từ đó đi lên cõi Dạ-ma-thiên cũng như vậy. Và cứ tiếp tục như thế: Sắc-cửu-cánh-thiên nằm ở phía trên Thiện-kiến-thiên bao nhiêu, thì Thiện-kiến-thiên nằm ở phía trên châu Nam-thiệm-bộ cũng bấy nhiêu.

Bên trên Sắc-cửu-cánh-thiên không còn một nơi cư ngụ nào nữa. Vì chỗ này cao hơn tất cả các chỗ còn lại và không có chỗ nào khác cao hơn chỗ này nên mới có tên là Sắc-cửu-cánh-thiên. Có luận sư cho là cõi này có tên là Ngại-cửu-cánh-thiên, vì có nghĩa là “sắc được tích tụ” (tích tập sắc), và cõi này là giới hạn cuối cùng của loại sắc này.

Hỏi: Chúng sinh sinh ở một cõi thấp hơn, có thể đi lên một cung điện cao hơn và nhìn thấy các chúng sinh ở đó không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ly thông lực y tha
Hạ vô thăng kiến thượng.*

Dịch nghĩa:

*Không thân thông trợ giúp,
Có dưới không thấy trên.*

(Nếu không có thân thông hoặc sự giúp đỡ của kẻ khác, chúng sinh cõi dưới không thể nhìn thấy cõi trên).

Luận: Khi có được thân thông, hoặc khi được hỗ trợ vì một chúng sinh có thân thông, hoặc vì một chúng sinh ở cõi Dạ-ma-thiên, thì chúng sinh cõi Tam-thập-tam-thiên có thể đi đến cõi Dạ-ma-thiên.

Một chúng sinh sinh ra ở một chỗ ở thấp hơn, có thể nhìn thấy chúng sinh ở một chỗ ở cao hơn và có thể đi đến chỗ ở cao hơn này, tuy nhiên trường hợp này không thể xảy ra, nếu chúng sinh này thuộc về một cõi hoặc một địa cao hơn. Cũng giống như trường hợp không thể cảm nhận các xúc chạm (thuộc một cõi hoặc một địa cao hơn), vì loại xúc chạm này, không ở cùng cảnh giới (của một căn thấp hơn). Chính vì lý do này mà các chúng sinh thuộc một cõi hoặc một địa cao hơn, không thể tự thân đi xuống các giới, các địa thấp hơn, mà phải dùng đến loại hóa thân của các cõi, các địa nơi chúng sinh này muốn đến.

Có bộ phái khác cho chúng sinh ở một địa thấp hơn, vẫn có thể nhìn thấy một chúng sinh ở địa, cao hơn, giống như nhìn thấy các chúng sinh khác cùng địa nếu như chúng sinh ở địa cao hơn, có ý muốn để cho các chúng sinh này nhìn thấy.

Hỏi: Cung điện của Dạ-ma-thiên và của các cõi thiên khác, có kích cỡ như thế nào?

Đáp: Có luận sư cho cung điện của bốn cõi trời phía trên, trong số sáu cõi trời thuộc cõi Dục có kích cỡ bằng đỉnh núi Diệu cao. Có luận sư cho các cung điện ở cõi cao hơn, thì lớn gấp đôi các cung điện ở cõi thấp hơn. Có luận sư lại cho kích cỡ của tầng thiên thứ nhất bằng bốn đại châu, tầng thiên thứ hai bằng một tiểu thiên thế giới, tầng thứ ba bằng một trung thiên thế giới, và tầng thứ tư bằng một đại thiên thế giới. Có luận sư lại nói, ba tầng thiên đầu tiên, theo thứ tự này, tương đương với một tiểu thiên, một trung thiên, và một đại thiên thế giới, trong khi tầng thiên thứ tư thì không thể đo lường được!

Hỏi: Tiểu thiên, trung thiên, và đại thiên thế giới là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tứ đại châu nhật nguyệt
Tô mê lư Dục thiên
Phạm thế các nhất thiên
Danh nhất tiểu thế giới
Thử tiểu thiên thiên bội*

*Thuyết danh nhất trung thiên
Thử thiên bội đại thiên
Giai đồng nhất thành hoại.*

Dịch nghĩa:

*Nhật nguyệt bốn đại châu,
Tô-mê-lô, Dục thiên,
Phạm thế đều một ngàn,
Làm tiểu thiên thế giới.
Một ngàn tiểu thiên này
Làm trung thiên thế giới.
Ngàn trung thiên: Đại thiên.
Thành hoại đều như nhau.*

(Bốn đại châu, mặt trời, mặt trăng núi Diệu cao, các trời cõi Dục Phạm-thế, một ngàn lần của mỗi loại trên hợp thành một tiểu thiên thế giới. Một ngàn lần tiểu thiên thế giới làm thành một trung thiên thế giới. Một ngàn lần trung thiên là một đại thiên thế giới. Thời gian hủy diệt và tạo thành đều bằng nhau).

Luận: Một tiểu thiên thế giới gồm một ngàn châu nam-thiệm-bộ, một ngàn châu Đông-thắng-thân, một ngàn châu Tây-Nguu-hóa, một ngàn châu Bắc-câu-lô, một ngàn mặt trăng, một ngàn mặt trời, một ngàn núi Tô-mê-lô, một ngàn mỗi cõi thiên thuộc cõi Dục, và một ngàn mỗi thế giới của Phạm thiên. Một ngàn tiểu thiên thế giới tạo thành một trung thiên thế giới. Một ngàn trung thiên thế giới tạo thành một đại thiên thế giới.

Thời gian bị hoại diệt và thời gian tạo thành đều bằng nhau.

Hỏi: Các thế giới này khác nhau, nhưng chúng sinh ở các thế giới này có khác nhau không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thiệm bộ châu nhân lượng
Tam trửu bán tứ trửu
Đông tây bắc châu nhân
Bội bội tăng như thứ
Dục thiên Câu lư xá
Tứ phần nhất nhất tăng
Sắc thiên du thiện na
Sơ tứ tăng bán bán
Thử thượng tăng bội bội
Duy Vô vân giảm tam.*

Dịch nghĩa:

*Người ở Châu Thiệm-bộ
Ba rưỡi bốn khuỷu tay,
Người Châu Đông, Tây, Bắc,
Cứ dần tăng gấp đôi.
Trời cõi Dục thì tăng
Phần tư Câu-lô-xá
Bốn cõi Sắc đầu tiên
Tăng nửa du-thiện-na
Sau đó tăng gấp đôi.
Trời Vô vân giảm ba.*

(Người ở châu Nam-thiệm-bộ cao bốn hoặc ba khuỷu tay rưỡi. Người ở các châu Đông, Tây, và Bắc gấp đôi dần lên. Chúng thiên cõi Dục cao một phần tư cho đến một phẩy năm câu-lô-xá. Chúng thiên Sắc giới bốn cõi đầu tăng dần một nửa sau đó tăng gấp đôi. Vô vân thiên giảm ba).

Luận: Người ở châu Nam-thiệm-bộ phần lớn đều cao khoảng ba khuỷu tay rưỡi có khi bốn khuỷu tay. Người châu Đông-thắng-thân, Tây Ngưu-hóa, và Bắc-câu-lô, theo thứ tự này, cao khoảng tám, mười sáu, và ba mươi hai khuỷu tay. Chúng thiên Tứ-đại-vương cao một phần tư Câu-lô-xá chúng thiên ở các cõi khác của cõi Dục lần lượt tăng thêm một phần tư, tức Tam-thập-tam-thiên cao một nửa Câu-lô-xá, Dạ-ma thiên cao ba phần tư Câu-lô-xá, Đổ-sử-đa thiên cao một Câu-lô-xá, Lạc biến hóa thiên cao một Câu-lô-xá và một phần tư, Tha-hóa-tự-tại-thiên cao một phẩy năm Câu-lô-xá.

Phạm-chúng-thiên, tức chúng thiên đầu tiên của cõi Sắc, cao một nửa yojana, Phạm-phụ-thiên cao một yojana, Đại-phạm-thiên cao một phẩy năm yojana, Thiếu-quang-thiên cao hai du-thiện-na.

Bên trên Thiếu-quang-thiên, đều lần lượt tăng gấp đôi: Vô-lượng-quang-thiên cao bốn du-thiện-na, Cực-quang-tịnh-thiên cao tám du-thiện-na, và cứ như vậy cho đến Biến-tịnh-thiên cao sáu mươi bốn du-thiện-na. Vô-vân-thiên cũng gấp đôi số này, nhưng lại giảm bớt ba, tức chỉ còn một trăm hai mươi lăm du-thiện-na, và cứ tiếp tục nhân đôi như thế, từ Phước-sinh-thiên là hai trăm năm mươi, cho đến Sắc-cứu-cánh-thiên là mười sáu ngàn.

Thọ lượng của chúng sinh ở các cõi này cũng khác nhau.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Bắc châu định thiên niên

Tây đông bán bán giảm
 Thử châu thọ bất định
 Hậu thập sơ phả lượng
 Nhân gian ngũ thập niên
 Hạ thiên nhất trú dạ
 Thừa tư thọ ngũ bách
 Thượng ngũ bội bội tăng
 Sắc vô trú dạ thù
 Kiếp số đẳng thân lượng
 Vô sắc sơ nhị vạn
 Hậu hậu nhị nhị tăng
 Thiểu quang thượng hạ thiên
 Đại toàn bán vi kiếp.

Dịch nghĩa:

Châu Bắc một ngàn tuổi
 Tây- Đông- Nam nửa nửa
 Tuổi thọ không nhất định
 Cuối mười đầu khó biết
 Cõi người năm mươi năm,
 Trời dưới một ngày đêm.
 Cõi này thọ năm trăm.
 Năm cõi trên gấp đôi
 Cõi Sắc không ngày đêm.
 Kiếp số bằng thân lượng.
 Vô sắc đầu hai vạn,
 Sau tăng hai, tăng hai.
 Trên, dưới trời Thiểu Quang
 Một kiếp: nửa đại kiếp.

(Bắc châu một ngàn năm. Tây, Đông giảm dần một nửa. Châu này (Nam) không nhất định. Về cuối là mười năm, ở đầu khó biết được. Năm mươi năm nhân gian bằng một ngày đêm ở cõi thiên thấp nhất của cõi Dục, cõi này sống năm trăm năm. Năm cõi trên, ngày và thọ lượng gấp đôi. Cõi Sắc không có ngày đêm. Kiếp số bằng thân lượng. Cõi Vô sắc, cõi đầu là hai vạn sau đó cứ tăng dần với số này. Trên dưới Thiểu-quang-thiên là một, một nửa đại kiếp).

Luận: Thọ lượng ở châu Bắc-câu-lô là một ngàn năm, ở châu Tây-ngưu-hóa là năm trăm năm, ở châu Đông-thắng-thân là hai trăm năm mười năm.

Thọ lượng ở châu Nam-thiệm-bộ không nhất định, khi dài khi ngắn. Ở cuối kiếp, thọ lượng ngắn nhất là mười năm, nhưng ở đầu kiếp thì không tính được: không thể đếm bằng các số trăm, ngàn v.v...

Về chư thiên cõi Dục, thọ lượng của họ được tính bằng cách dựa vào thời lượng của ngày.

Năm mươi năm ở nhân gian, tạo thành một ngày ở cõi Tứ-đại-vương, thọ lượng ở cõi này là năm trăm năm, một năm gồm mười hai tháng, một tháng có ba mươi ngày. Ở Tam-thập-tam-thiên, một ngày bằng một trăm năm nhân gian, thọ lượng của họ là một ngàn năm. Ở Dạ-ma thiên, một ngày bằng hai trăm năm nhân gian, thọ lượng của họ là hai ngàn năm, và cứ tiếp tục như vậy.

Hỏi: Từ núi Trì Song trở lên, không có mặt trời mặt trăng, thì làm thế nào định được ngày đêm của các cõi này và làm thế nào chư thiên có được ánh sáng?

Đáp: Dựa vào hoa nở và khép để định ngày đêm, cũng giống như chúng ta dựa vào hoa sen trắng (câu-vật-đà) và hoa sen đỏ (bát-đặc-ma), hoặc có nơi lại dựa vào chim hót hay lặng thinh, hoặc khi ngủ hay thức. Về ánh sáng thì tự thân chư thiên đều có thể phát ra ánh sáng.

Ở Sắc giới chư thiên nào có thân cao một nửa yojana - như Phạm-chúng-thiên thì thọ lượng là một nửa kiếp, và cứ tiếp tục như vậy, cho đến chúng thiên ở Vô vân thiên, có thân cao mười sáu ngàn du-thiện-na, cho nên cũng có thọ lượng là mười sáu ngàn kiếp.

Ở Không-vô-biên-xứ, thọ lượng là hai mươi ngàn kiếp, ở Thức-vô-biên-xứ là bốn mươi ngàn kiếp, ở Vô-sở-hữu-xứ là sáu mươi ngàn kiếp, và ở Phi-tưởng-phi-phi-tưởng-xứ hoặc Hữu đảnh là tám mươi ngàn kiếp.

Hỏi: Ở đây “kiếp” có nghĩa là gì? Đó là nội kiếp (trung kiếp), hoại kiếp, thành kiếp, hay đại kiếp?

Đáp: Từ Thiếu-quang-thiên (tức chúng thiên cõi dưới của tầng thiên thứ hai) trở lên là đại kiếp, trở xuống (tức Phạm-chúng-thiên, Phạm-phụ-thiên và Đại-phạm-thiên) là nửa đại kiếp. Do vì phải mất hai mươi trung kiếp để lập thành thế giới (trong đó Đại-phạm-thiên xuất hiện ngay từ đầu), hai mươi trung kiếp để thế giới tồn tại, và hai mươi trung kiếp để thế giới hủy hoại (trong đó Đại-phạm-thiên cũng là cõi bị hoại cuối cùng). Như vậy thọ lượng của Đại-phạm-thiên là sáu mươi trung kiếp ở giữa, sáu mươi trung kiếp này, tạo thành một kiếp rưỡi, vì một nửa đại kiếp (tức bốn mươi kiếp ở giữa) được xem như là một kiếp.

Hỏi: Thọ lượng ở các nẻo ác như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đẳng hoạt đẳng thượng lục
Như thứ dĩ Dục thiên
Thọ vi nhất trú dạ
Thọ lượng diệc đồng bỉ
Cực nhiệt bán trung kiếp
Vô gián trung kiếp toàn
Bàng sinh cực nhất trung
Quỷ nguyệt nhật ngũ bách
Ách bộ đà thọ lượng
Như nhất Bà ha ma
Bách niên trừ nhất tận
Hậu hậu bội nhị thập.*

Dịch nghĩa:

*Sáu Đẳng Hoạt ở trên
Lấy tuổi thọ Dục thiên
Làm một ngày một đêm
Thọ lượng cũng như vậy
Cực Nhiệt nửa trung kiếp
Vô gián một trung kiếp
Bàng sinh một trung kiếp
Quỷ ngày tháng năm trăm.
Thọ lượng Ách-bộ-đà
Bằng một Bà-ha-ma.
Cứ trăm năm đến hết.
Sau gấp hai mươi lần.*

(Sáu địa ngục Đẳng hoạt v.v... ở trên lần lượt lấy thọ lượng của Lục Dục thiên làm một ngày đêm. Về thọ lượng cũng như vậy. Ở Cực nhiệt là một nửa trung kiếp. Ở Vô gián là một trung kiếp. Bàng sinh, nhiều nhất là một trung kiếp. Quỷ là năm trăm năm, có ngày dài bằng một tháng. Thọ lượng ở Ách-bộ-đà như mè ở trong thúng. Cứ một trăm năm lại lấy đi một hạt cho đến khi hết. Các địa ngục còn lại gấp hai mươi lần).

Luận: Một ngày ở sáu địa ngục Đẳng-hoạt, Hắc-thằng, Chúng hợp, Hào-khiếu, Đại-khiếu, Viêm-nhiệt, theo thứ tự này tương đương với thọ lượng của chúng thiên ở sáu cõi trời thuộc cõi Dục là Tứ-đại-vương v.v...

Chúng sinh bị đọa vào địa ngục Đẳng-hoạt có thọ lượng giống như chúng thiên Tứ-đại-vương là năm trăm năm, một năm có mười hai tháng, một tháng có ba mươi ngày, tuy nhiên mỗi ngày ở đây, đều dài bằng thọ lượng của chúng thiên Tứ-đại-vương. Sự so sánh giữa địa ngục Hắc-thăng với Tam-thập-tam-thiên, giữa địa ngục Viêm-nhiệt và Tha-hóa-tử-tại-thiên cũng theo cách như vậy.

Ở địa ngục Đại-nhiệt thọ lượng là một nửa trung kiếp, ở Vô gián là một trung kiếp.

Bàng sinh sống lâu nhất là một trung kiếp, đây là trường hợp của các Đại long vương như Nan-đà (v.v... Đức Thế Tôn nói: “Có tám Đại long vương sống lâu đến một kiếp và trì giữ đại địa...”).

Một ngày của quỷ bằng một tháng nhân gian và chúng sống được năm trăm năm, với mỗi ngày trong năm đều dài bằng một tháng nhân gian.

Về thọ lượng ở các địa ngục cực lạnh, Đức Thế Tôn chỉ đưa ra tỉ dụ để so sánh: “Nếu một cái thúng của nước Ma-yết-đà dùng để đựng mè, có dung lượng tám mươi khư-lê đổ đầy mè trong đó và cứ một trăm năm, lại lấy ra bớt một hạt, thì đến khi lấy hết số mè này ra khỏi thúng, mà thọ lượng của chúng sinh bị đọa vào địa ngục Ách-bộ-đà) vẫn chưa tận. Thọ lượng ở địa ngục này lại tăng gấp hai mươi lần rồi sau cứ tăng gấp hai mươi lần như vậy là thọ lượng của tám địa ngục lạnh.

Hỏi: Tất cả chúng sinh có số thọ lượng vừa được nói đến ở trên có sống hết thọ lượng này không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Chư xứ hữu trung yếu

Trừ Bắc Câu lư châu.

Dịch nghĩa:

Các xứ có trung yếu

Trừ Châu Bắc Câu-lư.

Các xứ đều có trung yếu. Ngoại trừ châu Bắc-câu-lư).

Luận: Thọ lượng của loài người ở châu Bắc-câu-lư rất ổn định, họ sống đến một ngàn tuổi và đều sống hết thọ lượng của mình. Trong khi đó, ở những nơi khác vẫn có trường hợp bị chết nửa chừng (trung yếu). Tuy nhiên vẫn có hữu tình không bị trung yếu, đó là trường hợp của Bồ-tát ở Đổ-sử-đa thiên, chỉ còn trải qua một lần sinh, những người ở vào lần sinh cuối cùng, (tức họ sẽ không chết trước khi được quả vị A-la-hán), những người được Phật thọ ký, những người được Phật cử làm sứ giả, Tùy tín hành giả, Tùy pháp hành giả, người mẹ đang mang

thai một vị Bồ-tát hoặc Luân vương v.v... Đó là các trường hợp không thể chết yếu được.



LUẬN A TỖ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 12

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIỚI (PHẦN 5)

Phần trước đã căn cứ vào du-thiện-na để trình bày khí thế gian và thân lượng, đồng thời cũng căn cứ vào năm, tháng v.v... để trình bày thọ lượng, tuy nhiên vẫn chưa giải thích về du-thiện-na và năm. Hai vấn đề này chỉ có thể dựa vào danh để giải thích, vì thế trước tiên hãy nói về các đơn vị nhỏ nhất (cực thiểu) của du-thiện-na, danh, năm v.v...

Tụng nói : (Âm Hán)

*Cực vi tự sát-na
Sắc danh thời cực thiểu.*

Dịch nghĩa :

*Cực vi, chữ, Sát-na
Sắc, danh, thời cực tiểu.*

(Cực vi, chữ, và sát-na

Là các đơn vị nhỏ nhất của sắc, danh và thời gian).

Luận: Cực vi là đơn vị nhỏ nhất của sắc, cũng giống như chữ là đơn vị nhỏ nhất của danh, tử dụ chữ và sát-na là đơn vị nhỏ nhất của thời gian.

Hỏi: Sát-na có hạn lượng như thế nào?

Kinh bộ: Thời gian mà một pháp, sinh khởi nhờ có các duyên hòa hợp, được gọi là một sát-na, hoặc sát-na là thời gian chuyển dịch của một pháp, từ cực vi này sang cực vi khác.

Theo các luận sư Tì-bà-sa, có sáu mươi lăm sát-na trôi qua trong cái búng tay của một tráng sĩ.

Tụng : (Âm Hán)

*Cực vi vi kim thủy
Thổ dương nguôi khích trần
Kỉ sắt mạch chỉ tiết*

*Hậu hậu tăng thất bội
 Nhị thập tứ chỉ khuỷu tay
 Tứ khuỷu tay vì cung lượng
 Ngũ bách câu lơ xá
 Thử bát du thiện na.*

Dịch nghĩa :

*Cực vi như Kim, thủy
 Thố, dương, ngũ, Khích trần
 Rận, cháy, lúa, đốt tay
 Dần dần tăng gấp bảy
 Hai mươi bốn : Một khuỷu.
 Bốn khuỷu là một cung
 Năm trăm Câu-lô-xá
 Tám: Một du-thiện-na.*

(Cực vi, vi, kim trần, thủy trần. Thố mao trần, dương mao trần, ngũ mao trần, khích trần. Rận, cháy, lúa, đốt tay lần lượt tăng gấp bảy lần. Hai mươi bốn ngón tay là một khuỷu tay. Bốn khuỷu tay là một cung. Năm trăm cung là một câu-lô-xá. Tám câu-lô-xá là một du-thiện-na).

Luận: Bắt đầu từ cực vi, cứ lần lượt tăng gấp bảy lần, cho đến đốt tay là cuối cùng. Như vậy, ta có bảy cực vi bằng một vi, bảy vi bằng một kim trần, bảy kim trần bằng một thủy trần, bảy thủy trần bằng một thố mao trần, bảy thố mao trần bằng một dương mao trần, bảy dương mao trần bằng một ngũ mao trần, bảy ngũ mao trần bằng một khích du trần, bảy khích du trần bằng một cái trứng rận, bảy cái trứng rận bằng một con cháy, bảy con cháy bằng một hạt lúa, bảy hạt lúa bằng một đốt tay. Ở đây không nói ba đốt tay bằng một ngón tay vì điều này ai cũng biết. Hai mươi bốn ngón tay là một khuỷu tay, bốn khuỷu tay là một cung, năm trăm cung là một câu-lô-xá, một câu-lô-xá là khoảng cách từ làng đến tám câu-lô-xá là một du-thiện-na.

Tụng : (Âm Hán)

*Bách nhị thập sát-na
 Vi dát-sát-na lượng
 Lạp-phước thử lục thập
 Thử tam thập tu du
 Thử tam thập trú dạ
 Tam thập trú dạ nguyệt
 Thập nhị nguyệt vi niên*

Ư trung bán giảm dạ.

Dịch nghĩa :

*Trăm hai mươi sát-na
Là một đất-sát-na
Sáu mươi bằng lap-phước
Ba mươi bằng tu du
Ba mươi bằng ngày đêm
Ba mươi bằng một tháng
Mười hai tháng : một năm
Trong năm giảm một nửa.*

(Một trăm hai mươi sát-na là một đất-sát-na. Sáu mươi đất-sát-na là một lap-phước. Ba mươi lap-phước là một tu du. Ba mươi tu du là một ngày đêm. Ba mươi ngày đêm là một tháng. Mười hai tháng là một năm. Một nửa năm giảm sáu ngày).

Luận: Một trăm hai mươi sát-na là một đất-sát-na, sáu mươi đất-sát-na là một lap-phước, ba mươi lap-phước là một mâu-hô-lật-đa, ba mươi mâu-hô-lật-đa là một ngày một đêm, (ban đêm có khi dài hơn, ngắn hơn hoặc bằng ban ngày), ba mươi ngày đêm là một tháng, mười hai tháng là một năm. Trong một năm có ba mùa là mùa lạnh, mùa nóng, và mùa mưa, mỗi mùa có bốn tháng. Trong sáu tháng của một năm, mỗi tháng đều bị bỏ bớt một ngày, ngày này được gọi là ngày “bị trừ” (giảm dạ), như vậy cứ một năm thì lại bỏ đi sáu ngày, vì thế có bài tụng viết: “Khi một tháng rưỡi của mùa lạnh, mùa nóng và mùa mưa trôi qua, thì trong nửa tháng còn lại, bậc trí giả lại bỏ bớt một ngày”.

Trên đây đã giải thích về hạn lượng, từ sát-na cho đến năm, tiếp theo là phần nói về các hạn lượng khác nhau của kiếp.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Ứng tri hữu tứ kiếp
Vị hoại thành trung đại
Hoại tông ngục bất sinh
Chí ngoại khí đô tận
Thành kiếp, tông phong khởi
Chí địa ngục sơ sinh
Trung kiếp, tông vô lượng
Giảm chí thọ duy thập
Thứ tăng giảm thập bát
Hậu tăng chí bát vạn
Nhut thị thành dĩ trụ*

*Danh trung nhị thập kiếp
Thành hoại hoại dĩ không
Thời giai đẳng trụ kiếp
Bát thập trung đại kiếp
Đại kiếp tam vô số.*

Dịch nghĩa :

*Nên biết có bốn kiếp
Là hoại, thành, trung, đại
Hoại từ địa ngục dứt
Đến khi thế gian hết
Kiếp thành khi gió khởi
Đến khi địa ngục sinh
Trung kiếp từ vô lượng
Sau giảm còn mười năm
Mười tám lần tăng giảm
Rồi tăng đến tám vạn
Sự thành trụ như vậy
Là hai mươi trung kiếp
Thành, hoại, hoại rồi không
Thời gian bằng trụ kiếp
Tám mươi trung : đại kiếp
Đại kiếp ba vô số.*

(Có bốn loại kiếp là hoại, thành, trung, đại. Hoại kiếp bắt đầu từ khi địa ngục ngừng sinh cho đến khi khí thế gian diệt tận. Thành kiếp bắt đầu từ khi có gió khởi cho đến địa ngục mới sinh. Trung kiếp bắt đầu từ khi thọ lượng còn vô tận sau đó giảm xuống còn mười năm. Rồi trải qua mười tám lần tăng giảm sau lại tăng đến tám vạn. Sự tồn tại sau khi được tạo thành này gọi là hai mươi trung kiếp. Thời gian tạo thành, hủy hoại và biến mất đều bằng trụ kiếp. Tám mươi trung kiếp là đại kiếp. Đại kiếp nhân thành ba Vô số kiếp).

Luận: Có bốn loại kiếp khác nhau là tiểu kiếp (trung kiếp), hoại kiếp thành kiếp, và đại kiếp.

Hoại kiếp là thời gian bắt đầu, từ khi chúng sinh ngừng tái sinh vào địa ngục, cho đến khi khí thế gian hoàn toàn hủy diệt.

Hoại có hai loại: Sự hủy hoại của các thú (thú hoại) và sự hủy hoại của các giới (giới hoại). Lại có hai loại, là sự hủy hoại, của chúng sinh (hữu tình hoại) và sự hủy hoại của thế giới hội tập (ngoại khí hoại).

Vào thời điểm không còn chúng sinh nào sinh vào địa ngục, nhưng

ở đó vẫn đang còn chúng sinh tiếp tục chết là khoảng thời gian tồn tại của thế giới trong hai mươi tiểu kiếp chấm dứt, và thời kỳ hoại diệt bắt đầu.

Khi không còn một chúng sinh nào nữa ở địa ngục, tức sự hủy diệt của địa ngục được xem như hoàn tất, thì đó cũng là lúc thế giới này bị hoại diệt. Nếu một chúng sinh ở thế giới này đã tạo nghiệp, phải đọa vào địa ngục, thì nghiệp lực sẽ dẫn dắt chúng sinh này tái sinh vào địa ngục của một thế giới khác, chưa ở vào thời kỳ hoại diệt.

Sự hủy diệt của bàng sinh và quỷ cũng như vậy. Loại bàng sinh cư trú ở đại dương bị hủy diệt trước, loại ở chung với người thì cùng hủy diệt với người.

Đối với loài người ở châu Nam-thiệm-bộ, nếu có người nào, dù không có thầy hướng dẫn, nhưng nhờ vào pháp tánh mà tự thân nhập được vào tầng thiên thứ nhất, và khi xuất thiên, người này đã la lên: “Thật sung sướng khi có được hỷ lạc từ sự lìa bỏ! Thật tịch tĩnh khi có được hỷ lạc từ sự lìa bỏ!” và khi những người khác nghe được câu nói này, thì họ cũng có thể nhập định và sau khi chết sẽ chuyển sinh vào Phạm Thế. Tiến trình này cứ tiếp diễn như thế, cho đến khi không còn một người nào nữa ở châu Nam-thiệm-bộ, thì sự hủy diệt của châu này được xem như hoàn tất.

Đối với chúng sinh cư trú ở các châu Đông-thắng-thân và Tây-ngư-hóa cũng như vậy. Tuy nhiên ở châu Bắc-câu-lô, vì chúng sinh ở đây không có khả năng lìa bỏ cõi Dục và do đó không thể nhập định, thì họ sẽ tái sinh vào các cõi trời thuộc cõi Dục chứ không thể nhập vào Phạm Thế.

Đến khi không còn một con người nào tồn tại nữa, thì sự hủy diệt của loài người được xem như hoàn tất và đó cũng là lúc thế giới này hoại diệt.

Đối với các cõi trời thuộc cõi Dục cũng vậy. Từ các cõi trời của Tứ-đại-vương, cho đến Tha-hóa-tự-tại-thiên, chúng thiên nhập định, tái sinh vào Phạm Thế, và lần lượt bị hủy diệt, cho đến khi không còn một chúng sinh nào nữa ở cõi trời thuộc cõi Dục, thì sự hủy diệt của cõi Dục được xem như hoàn tất.

Đối với Phạm Thế cũng như vậy. Một chúng sinh, nhờ vào pháp tánh mà nhập vào tầng thiên thứ hai, đến khi xuất thiên, thì la lên: “Thật sung sướng khi có được hỷ lạc từ sự lìa bỏ! Thật tịch tĩnh khi có được hỷ lạc từ sự lìa bỏ?” và chúng thiên khác ở Phạm Thế khi nghe được lời nói này, cũng nhập được vào tầng thiên thứ hai và sau khi chết

sẽ chuyển sinh vào Cực Quang Tịnh thiên. Cho đến khi không còn một chúng sinh nào tồn tại ở Phạm Thế, thì sự hủy diệt chúng sinh được xem như đã hoàn tất, và đó cũng là lúc thế giới hoại diệt.

Lúc ấy, vì sự kiệt tận của loại cộng nghiệp mà tạo thành khí thế gian, vì sự trống không của thế giới mà bảy mặt trời lần lượt xuất hiện, và thế giới hoàn toàn bị thiêu hủy từ các đại châu cho đến núi Diệu cao. Từ thế giới bị thiêu hủy này, ngọn lửa được gió dẫn dắt, sẽ đốt cháy toàn bộ các cung điện ở Phạm Thế. Ở đây cần phải hiểu, ngọn lửa đốt cháy các cung điện này, là một ngọn lửa của cõi Sắc, vì các tai họa của cõi Dục không thể tác hại đến cõi Sắc, tuy nhiên vẫn có thể nói, lửa từ thế giới này đã đốt cháy Phạm Thế, vì ngọn lửa này cũng xuất phát từ chuỗi tương tục của ngọn lửa đầu tiên.

Sự hủy diệt do hai loại còn lại là thủy tai và phong tai gây ra, cũng tương tự như sự hủy diệt của hỏa tai, tuy nhiên chúng lan tỏa cao hơn.

Như vậy, thời gian kể từ khi chúng sinh ngưng tái sinh vào địa ngục, cho đến khi thế giới hội tập bị hủy diệt, được gọi là hoại kiếp, tức là kiếp của sự hoại diệt.

Thành kiếp là khoảng thời gian kể từ khi bắt đầu có gió (phong khởi) cho đến khi có các chúng sinh sinh vào địa ngục.

Thế giới, sau khi bị hoại diệt như đã mô tả ở trên, vẫn nằm ở tình trạng này trong một thời gian dài, suốt hai mươi tiểu kiếp, và trong thời gian này thế giới vẫn chỉ là hư không (hoại dĩ không). Cho đến khi, nhờ vào cộng nghiệp của chúng sinh, mà những dấu hiệu đầu tiên của một thế giới hội tập vị lai bắt đầu xuất hiện và trong không gian bắt đầu có những cơn gió rất nhẹ nổi lên, đó cũng chính là lúc, kết thúc thời gian hai mươi tiểu kiếp mà thế giới đã ở trong tình trạng hoại diệt, và cũng là lúc, khởi đầu một thời gian hai mươi tiểu kiếp, khác, mà trong đó là thế giới sắp được tạo thành.

Những làn gió nhẹ ban đầu mạnh dần lên và cuối cùng tạo thành phong luân, sau đó lần lượt sinh khởi toàn bộ khí thế gian, như đã mô tả trước đây, tức là sự hiện khởi của thủy luân, kim luân, núi Diệu cao v.v... Cung điện của Phạm-thiên thì hình thành trước tiên, và lần lượt là các cung điện của các cõi trời khác, cho đến cõi Dạ-ma-thiên, tức các nơi này xuất hiện ngay sau phong luân.

Thế giới hội tập được tạo thành như thế nào, thì thế giới hữu tình cũng được hình thành như vậy.

Lúc đó, một chúng sinh chết ở Cực Quang Tịnh thiên, sẽ sinh vào một cung điện đang còn trống rỗng của Phạm thiên, và sau đó, các

chúng sinh lần lượt bị chết ở Cực Quang Tịnh thiên, sẽ sinh vào các cõi Phạm-phụ-thiên, Phạm-chúng-thiên, Tha-hóa-tự-tại-thiên, và các cõi trời khác thuộc cõi Dục, hoặc sinh vào các châu Bắc-câu-lô, Tây-ngư-hóa, Đông-thắng-thân, và Nam-thiệm-bộ, vào các nẻo của quỷ và bàng sinh, vào các địa ngục. Sự tái sinh này xảy ra theo thứ tự, chúng sinh nào bị diệt cuối cùng, thì sẽ là chúng sinh tái sinh đầu tiên.

Khi có một chúng sinh sinh vào địa ngục, thì thời gian tạo thành kéo dài hai mươi tiểu kiếp đã chấm dứt và lúc đó bắt đầu thời kỳ của trụ kiếp.

(Tiểu kiếp đầu tiên của thành kiếp, là thời gian tạo thành khí thế gian, cung điện của Phạm thiên v.v...). Trong suốt thời gian mười chín tiểu kiếp còn lại của thời kỳ này, cho đến khi xuất hiện các chúng sinh ở địa ngục, thì thọ lượng của con người là vô tận.

Con người có thọ lượng vô tận, cho đến cuối thời kỳ thành kiếp. Khi thành kiếp đã hết, thì thọ lượng bắt đầu giảm dần, cho đến khi chỉ còn lại mười năm. Khoảng thời gian bắt đầu xảy ra sự suy giảm dần dần về thọ lượng của con người, tạo thành tiểu kiếp đầu tiên của thời kỳ trụ kiếp.

Đến khi thọ lượng của con người chỉ còn mười năm, thì sẽ tăng trở lại, cho đến khi có thọ lượng tám mươi ngàn năm, sau đó lại giảm dần cho đến khi chỉ còn lại mười năm. Khoảng thời gian xảy ra sự tăng lên và giảm xuống này, tạo thành tiểu kiếp thứ hai, và theo sau tiểu kiếp này, là mười bảy tiểu kiếp khác, cũng với sự tăng và giảm giống như vậy.

Tiểu kiếp thứ hai mươi, chỉ có tăng chứ không giảm, tức thọ lượng của con người lúc đó sẽ từ mười năm tăng lên đến tám mươi ngàn năm.

Hỏi: Các trường hợp tăng thêm thọ lượng có thể lên đến mức nào?

Đáp: Chỉ đến tám mươi ngàn năm, chứ không thể nhiều hơn. Thời gian để tăng và giảm trong mười tám tiểu kiếp này, tương đương với thời gian kéo dài của sự giảm sút về thọ lượng ở tiểu kiếp đầu tiên và sự tăng thêm về thọ lượng ở tiểu kiếp cuối cùng.

Thế giới tồn tại (thành dĩ trụ) trong hai mươi tiểu kiếp được tính toán như trên. Và thời gian tồn tại này cũng kéo dài chừng đó.

Thời kỳ tạo thành, thời kỳ hủy diệt, và thời kỳ biến mất (hoại dĩ không), cũng có số lượng hai mươi tiểu kiếp. Trong ba thời kỳ này, không có các giai đoạn tăng thêm và giảm bớt về thọ lượng, nhưng các

thời kỳ này, đều kéo dài tương đương với thời kỳ mà thế giới tồn tại (trụ kiếp).

Khí thể gian được tạo thành trong một tiểu kiếp, và trong mười chín kiếp sau đó, lần lượt có các loại chúng sinh đến cư trú. Khí thể gian dần dần trở nên trống không cũng trong mười chín tiểu kiếp, và bị hủy hoại hoàn toàn trong một tiểu kiếp.

Bốn lần hai mươi các tiểu kiếp này, tạo thành tám mươi tiểu kiếp, và tám mươi tiểu kiếp này, được gọi là một đại kiếp.

Hỏi: Thể tánh của kiếp là gì?

Đáp: Thể tánh của kiếp chính là năm uẩn.

Hỏi: Kinh nói, phải tinh tấn tu tập trong ba lần Vô số kiếp (kiếp a-tăng-xí-da) mới có thể thành Phật. Như vậy, kiếp được nói đến ở đây, thuộc về loại nào trong bốn loại trên?

Đáp: Nói “thành Phật phải trải qua ba lần Vô số kiếp”, là chỉ cho các đại kiếp ở trên.

Hỏi: Khi nói “vô số” tức hàm ý “không thể đếm được”, tại sao còn nói là ba lần “vô số”?

Đáp: Không phải hàm ý như vậy. Trong kinh Giải thoát) có nói: Số gồm sáu mươi điểm hoặc sáu mươi chỗ.

Hỏi: Sáu mươi điểm là gì?

Đáp: Chỉ một chữ không phải hai là điểm thứ nhất, mười lần một (một chục) là điểm thứ hai, mười lần mười (một trăm) là điểm thứ ba, mười lần một trăm (một ngàn) là điểm thứ tư... và cứ tiếp tục như vậy, mười ngàn là vạn, mười vạn là một lạc-xoa, mười lạc-xoa là một độ lạc-xoa, mười độ-lạc-xoa là một câu chi, mười câu-chi là một mặt-đa, mười mặt-đa là một a-du-đa, mười A-du-đa là một đại A-du-đa, mười a-du-đa là một na-du-đa, mười na-du-đa là một đại na-du-đa, mười đại-na-du-đa là một bát-la-du-đa, mười bát-la-du-đa là một đại bát-la-du-đa, mười đại-bát-la-du-đa là một căng-yết-la, mười căng-yết-la là một đại căng-yết-la, mười đại căng yết-la là một tần-bạt-la, mười tần-bạt-la là một đại tần-bạt-la, mười đại tần-bạt-la là một a-sô-bà, mười a-sô-bà là một đại a-sô-bà, mười đại a-sô-bà là một từ-bà-ha, mười từ-bà-ha là một đại từ-bà-ha, mười đại từ-bà-ha là một uẩn-tăng-già, mười uẩn-tăng-già là một đại uẩn-tăng-già, mười đại uẩn-tăng-già là một bà-yết-na, mười bà-yết-na là một đại bà-yết-na, mười đại bà-yết-na là một địa-trí-bà, mười địa-trí-bà là một đại địa-trí-bà, mười đại địa-trí-bà là một hê-đô, mười hê-đô là một đại hê-đô, mười đại hê-đô là một yết-lạp-bà, mười yết-lạp-bà là một đại yết-lạp-bà, mười đại yết-lạp-bà là một ẩn-

đạt-la, mười ấn-đạt-la là một đại ấn-đạt-la mười đại ấn-đạt-la là một tam-ma-bát-đam, mười tam-ma-bát-đam là một đại tam-ma-bát-đam, mười đại tam-ma-bát-đam là một yết-để, mười yết-để là một đại yết-để, mười đại yết-để là một chiêm-phiệt-la-xà, mười chiêm-phiệt-la-xà là một đại chiêm-phiệt-la-xà, mười đại chiêm-phiệt-la-xà là một mục-đà-la, mười mục-đạt-la là một đại mục-đạt-la, mười đại-mục-đạt-la là một bạt-lam, mười bạt-lam là một đại bạt-lam, mười đại bạt-lam là một san-nhã, mười san-nhã là một đại san-nhã, mười đại san-nhã là một tù-bộ-đa, mười tù-bộ-đa là một đại-tù-bộ-đa, mười đại tù-bộ-đa là một bạt-lã-tài, mười bạt-lã-tài là một đại-bạt-lã-tài, mười đại bạt-lã-tài là một a-tăng-xí-da.

Đại kiếp được lần lượt nhân lên, cho đến điểm thứ sáu mươi, thì được tính là một lần vô số. Nếu bắt đầu lại, thì sẽ có lần vô số thứ hai, lần vô số thứ ba, vì thế “Vô số” ở đây không phải là không đếm được.

Hỏi: Tại sao Bồ-tát khi phát nguyện chứng đắc quả Phật, lại đặt ra một thời hạn lâu dài như vậy cho sự tu tập của mình?

Đáp: Vì quả Phật vô thượng rất khó chứng đắc. Cần phải tích tập nhiều phước đức, nhiều trí tuệ và vô số công hạnh trong suốt ba lần Vô số kiếp.

Hỏi: Nếu quả Phật mà Bồ-tát nỗ lực chứng đắc lại khó đạt đến như vậy, trong khi quả Phật lại không phải là phương tiện độc nhất để đạt được giải thoát, thì tại sao Bồ-tát lại phải chọn lựa con đường có quá nhiều khổ hạnh và quá lâu như vậy?

Đáp: Vì lợi lạc của chúng sinh, vì Bồ-tát muốn có đủ năng lực để cứu độ chúng sinh ra khỏi sông lớn của khổ đau.

Hỏi: Cứu độ chúng sinh thì có ích lợi gì cho bản thân Bồ-tát?

Đáp: Lợi lạc của chúng sinh, cũng chính là lợi lạc của Bồ-tát, vì các Ngài phát nguyện như thế.

Hỏi: Làm sao có thể tin được điều này?

Đáp: Đối với những chúng sinh không có tâm từ bi và chỉ biết đến bản thân mình, thì thật khó tin được trên đời lại có các bậc Bồ-tát như thế, tuy nhiên, đối với những chúng sinh có tâm từ bi, thì không có gì ngạc nhiên trước những hạnh nguyện trên đây của một Bồ-tát. Trên đời không thiếu gì kẻ, vì không có từ bi mà đã đi tìm thú vui trong đau khổ của người khác, mặc dù biết làm như vậy chẳng đem lại lợi lạc gì cho bản thân họ, trong khi Bồ-tát nhờ được huân tập tâm từ bi, nên tìm thấy niềm vui khi đem lại lợi lạc cho chúng sinh mà không hề nghĩ đến bản thân mình. Lại có chúng sinh, vì bị lực của huân tập sai sử, mà trở

nên u mê đối với thực tánh của các pháp hữu vi, tưởng đó là thực ngã, cho nên cứ mãi chấp trước các pháp này, vì thế mới phải chịu nhiều khổ đau, trong khi Bồ-tát nhờ có năng lực tu tập, lìa bỏ được các pháp tưởng chừng như là thực ngã, không còn xem các pháp này là “ngã”, là “ngã sở”, từ đó tăng trưởng được tâm bi luyến đối với người khác mà sẵn sàng chịu đựng vô số khổ đau cho chúng sinh.

Nói tóm lại, có những hạng người không hề để tâm đến bản thân mình, chỉ cảm thấy sung sướng trước những an lạc của người khác và cảm thấy thương tâm trước những khổ đau của người khác. Đối với họ, lợi lạc của người khác cũng chính là lợi lạc đối với mình. Có bài tụng nói: “Kẻ hèn tìm mọi cách để được lợi cho mình, người thường mong diệt khổ mà không cầu lạc, vì lạc là nhân của khổ, bậc thượng nhân chịu khổ, mà cầu cho người khác an lạc, cầu cho người khác diệt được khổ, vì khổ đau của người khác cũng là khổ đau của mình”.

Hỏi: Chư Phật xuất hiện ở thế gian vào những thời kỳ nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Giảm bát vạn chí bách
Chư Phật hiện thế gian
Độc giác tăng giảm thời
Lân giác dụ bách kiếp.*

Dịch nghĩa :

*Giảm tám vạn đến trăm
Chư Phật hiện thế gian
Độc giác lúc tăng giảm
Lân giác dụ trăm kiếp.*

(Khi thọ lượng giảm còn một trăm năm thì Chư Phật xuất hiện ở thế gian. Độc giác Phật vào thời kỳ tăng và giảm. Lân giác dụ trải qua một trăm đại kiếp).

Luận: Chư Phật xuất hiện vào thời kỳ suy giảm của thọ lượng, khi mà thọ lượng từ tám mươi ngàn năm, giảm xuống chỉ còn một trăm năm.

Hỏi: Tại sao chư Phật không xuất hiện vào thời kỳ thọ lượng tăng?

Đáp: Vì vào thời kỳ đó, con người rất khó có thể bị làm cho run sợ, rất khó có thể bị làm cho chán ghét sự tồn tại này.

Hỏi: Tại sao chư Phật không xuất hiện ở thời kỳ thọ lượng giảm từ một trăm năm xuống còn mười năm?

Đáp: Vì lúc đó năm loại hủ bại (thọ trước, kiếp trước, phiền não

trước, kiến trước, hữu tình trước) trở nên quá mạnh.

Vào thời kỳ suy giảm cuối cùng của thọ lượng, thì thọ mạng cũng trở nên xấu đi và hạ thấp, vì bị hư tổn như vậy, cho nên gọi là hủ bại (trước), đối với các loại trước khác cũng như vậy.

Hai loại trước đầu làm tổn hại thọ mạng và các phương tiện tư trợ cho thọ mạng. Hai loại trước tiếp theo, làm tổn hại tánh thiện, phiền não trước thì làm tổn hại vì sự tham đắm dục lạc, kiến trước thì làm tổn hại vì sự tham đắm khổ hạnh, hoặc phiền não trước làm tổn hại tánh thiện của người tại gia và kiến trước làm tổn hại tánh thiện của bậc xuất gia. Hữu tình trước làm cho chúng sinh bị tổn hại về tinh thần, thân thể, sắc đẹp, sức khỏe, năng lực, trí tuệ, trí nhớ, khả năng, sự cường tráng.

Hỏi: Các vị Độc giác Phật xuất hiện vào thời kỳ nào?

Đáp: Các vị Độc giác Phật xuất hiện vào các thời kỳ thọ lượng tăng rồi giảm. Tuy nhiên có hai trường hợp: Các vị Độc giác Phật sống thành đoàn (bộ hành) (và cùng xuất hiện trong thời kỳ thọ lượng tăng), các vị Độc giác Phật “tương tự như loài tê ngưu” (Lân giác dụ).

Trường hợp đầu vốn thuộc hàng Thanh văn (đã đạt được quả thứ nhất hoặc thứ hai của hàng Thanh văn trong thời gian Phật tại thế). Có luận sư cho các vị này vốn thuộc dị sinh, nhưng đã từng tu tập thuận phần quyết trạch của Thanh văn thừa, đến đời này, thì tự mình chứng đạt được Thánh đạo. Trong kinh bản sự viết: “Có năm trăm vị tiên, cùng tu khổ hạnh trên một ngọn núi. Lúc đó, có một con khỉ đã từng sống gần một vị Phật Độc giác, đi đến chỗ ở của họ và làm các điều bộ đã bắt chước được của vị Phật Độc giác trước mặt họ. Năm trăm tiên nhân thấy vậy, cũng bắt chước làm theo các cử chỉ này và người ta nói, nhờ vậy mà họ đã chứng đắc Bồ-đề của Phật Độc giác”. Theo các luận sư trên, thì rõ ràng năm trăm vị tiên này không phải là Thánh giả, tức không phải là Thanh văn, vì nếu trước đây đã đắc quả Thanh văn, tức phải lìa bỏ giới cấm thủ, thì về sau không thể nào lại xả bỏ để tu tập khổ hạnh trở lại”.

Trường hợp sau là các vị Phật Độc giác sinh sống một mình. Các vị này phải trải qua một trăm đại kiếp để tu tập các pháp cần thiết cho sự chứng đắc Bồ-đề (Bồ-đề tư lương) (tức giới, định, tuệ). Họ tự mình chứng đắc Bồ-đề mà không nhờ vào Thánh giáo và vì chỉ có thể điều phục được mình mà không thể chuyển hóa chúng sinh, cho nên gọi là Độc giác.

Hỏi: Tại sao nói họ không thể chuyển hóa chúng sinh? Chắc chắn họ vẫn có khả năng diễn thuyết chánh pháp, vì họ cũng đạt được Vô

ngại giải (nếu không đắc Vô ngại giải) thì họ vẫn có thể nhớ lại chánh pháp, mà chư Phật đời trước đã từng tuyên thuyết. Họ cũng không thể không có từ bi vì đã từng hóa hiện thần thông làm lợi lạc cho hữu tình. Không thể nói vào thời mà các vị Độc giác này xuất thế, thì chúng sinh ở thời đó đều không được chuyển hóa, vì vào thời kỳ này, tức thời kỳ mà thọ lượng đang suy giảm, chúng sinh đã có thể lìa bỏ cõi Dục nhờ vào đạo thế gian. Như vậy tại sao họ không thể tuyên thuyết chánh pháp?

Đáp: Vì họ đã quen với đời sống cô tịch trước đây. Họ thích tìm sự an lạc và tránh mọi phiền lụy, họ không có can đảm để giúp chúng sinh liễu ngộ giáo pháp thâm sâu. Lẽ ra họ phải thâm giữ đồ chúng, phải dẫn dắt đồ chúng đi ngược lại giòng chảy, mà phần lớn chúng sinh đang xuôi theo, nhưng điều này thì quá khó khăn đối với họ, khi mà họ sợ sẽ bị tán loạn tâm thiền định và phải tiếp xúc với chúng sinh.

Tụng nêu : Như văn Hán

*Luân vương bát vạn thượng
Kim ngân đồng thiết luân
Nhất nhị tam tứ châu
Nghịch thứ độc như Phật
Tha nghênh tự vãng phục
Tránh trận thắng vô hại
Tướng bất chánh viên minh
Cố dĩ Phật phi đẳng.*

Dịch nghĩa :

*Luân vương trên tám vạn
Kim ngân, đồng, thiết luân
Một, hai, ba, bốn châu
Nghịch thứ riêng như Phật.
Qua lại nghênh đón nhau
Tranh trận thắng không bại
Tướng mạo không đầy đủ
Cho nên không bằng Phật.*

(Luân vương xuất hiện khi thọ lượng còn trên tám vạn gồm Kim luân, Ngân luân, Đồng luân và Thiết luân. Họ trị vì một, hai, ba, bốn châu theo thứ tự ngược lại, và cũng chỉ một mình như Phật. Được đón tiếp, hoặc khi đến thì điều phục. Có chống lại, có bày trận nhưng đều thắng, không bị hại. Tướng không thẳng, không đầy đủ, không chiếu sáng vì thế không giống Phật).

Luân: Luân vương xuất hiện trong thời kỳ thọ lượng của con người đang còn vô hạn, cho đến khi giảm xuống tám mươi ngàn năm. Sở dĩ không xuất hiện khi thọ lượng con người đã trở nên ngắn hơn, là vì lúc đó khí thế gian không còn là nơi thích hợp với sự hưng thịnh rực rỡ của họ nữa. Họ được gọi là Luân vương vì bản chất của họ là dẫn dắt và điều phục.

Có bốn loại: Kim luân vương, Ngân luân vương, Đồng luân vương, Thiết luân vương. Sở dĩ gọi tên như vậy, là vì dựa theo bánh xe của họ được làm bằng vàng, bạc, đồng hay sắt. Kim luân thuộc hàng tối hảo, tiếp đến là Ngân luân, Đồng luân thuộc hàng trung bình và Thiết luân là thấp nhất. Luân vương có bánh xe bằng sắt cai quản một đại châu, Luân vương có bánh xe bằng đồng cai quản hai đại châu, Luân vương có bánh xe bằng bạc cai quản ba đại châu, và Luân vương còn lại cai quản bốn đại châu.

Trên đây là giải thích của Luận Thi Thiết. Thật ra, kinh chỉ nói đến Kim luân vương, vì tính chất rất quan trọng của vị Luân vương này: “Khi một vị vua thuộc dòng dõi Sát-đế-lợi, nhân gặp ngày rằm, nên đã tắm rửa, thọ trì trai giới, rồi cùng với các quan trong triều bước lên đài cao của cung điện, và lúc đó, ở phương đông bất ngờ xuất hiện một bánh xe báu, với một ngàn tia sáng, có đủ vành, đủ nan hoa, đủ mọi vẻ, đẹp, không phải được làm vì thợ thủ công, mà toàn bằng vàng, thì vị vua này chính là một Luân vương.

Cũng giống như Phật, hai Luân vương không bao giờ xuất hiện ở thế gian trong cùng một lần. Kinh nói: “Ở hiện tại, ở vị lai, không thể có hai bậc Như Lai Ứng Cúng Chánh Đẳng Chánh Giác cùng xuất hiện trên thế gian, mà không phải là sự xuất hiện trước và sau. Điều này không thể xảy ra. Bao giờ cũng chỉ có một bậc xuất thế. Đối với Luân vương cũng giống như vậy”.

Ở đây có một vấn đề cần phải suy nghĩ. Khi nói, “trên thế gian” là nhằm chỉ cho cái gì? Có phải đó là: “Ở một đại thế giới gồm có ba ngàn thế giới” (Tam thiên), hay là “ở tất cả các thế giới”?

Có ý kiến cho chư Phật không xuất hiện ở các nơi khác (có nghĩa là ở hai đại thế giới trong cùng một lúc), với lý do sự xuất hiện cùng lúc của hai vị Phật, sẽ làm chướng ngại cho công năng của Đức Thế Tôn. Chỉ cần một đấng Đức Thế Tôn, cũng đã đủ để giáo hóa khắp mười phương. Nếu có một nơi nào đó, mà Đức Thế Tôn không thể giáo hóa được, thì các Đức Thế Tôn khác cũng không thể làm gì khác hơn. Hơn nữa, kinh còn nói: “Này Xá-lợi-tử ! Nếu có người đến hỏi ông: Hiện nay

có thể có một Bí-sô hay một Phạm chí nào đó ngang hàng với Cồ-đàm (Kiều-đáp-ma) về Chánh Đẳng Chánh Giác không?, thì ông sẽ trả lời như thế nào? Bạch Đức Thế Tôn! Nếu có người hỏi như thế, con sẽ trả lời: Hiện nay không có Bí-sô hoặc Phạm chí nào ngang hàng với Đức Thế Tôn. Và vì sao con lại trả lời như vậy? Vì qua lời dạy của Đức Thế Tôn, con đã từng được nghe và hiểu, ở hiện tại và ở vị lai, không bao giờ có thể có hai bậc Như Lai Ứng Cúng Chánh Đẳng Chánh Giác cùng xuất hiện trên thế gian, mà không phải là sự xuất hiện trước và sau”.

Vấn nạn: Nếu vậy, tại sao trong kinh Phạm Vương, Đức Thế Tôn nói: “Ta có thể tác động đến Ba ngàn thế giới?”

Giải thích: Không nên hiểu đoạn kinh trên theo nghĩa đen. Thật ra ở đây hàm ý, khi không dùng đến gia hạnh, thì Đức Thế Tôn chỉ nhìn thấy trong giới hạn này, nhưng khi muốn thì Đức Thế Tôn có thể nhìn thấy vô lượng thế giới.

Theo các bộ phái khác, chư Phật xuất hiện cùng thời, nhưng ở các thế giới khác nhau. Họ cho, vì hiện có rất nhiều Bồ-tát đang tu tập các pháp trợ cho Bồ-đề (Bồ-đề tư lương), cho nên chắc chắn sẽ không thuận tiện nếu nhiều vị Phật cùng xuất hiện một lúc ở cùng một chỗ, tuy nhiên cũng không có gì ngăn ngại chư Phật xuất hiện cùng thời, vì thế vẫn có chư Phật xuất hiện ở những thế giới khác nhau. Thế giới thì vô hạn, cho dù Đức Thế Tôn sống hết cả một kiếp, thì vẫn không thể giáo hóa vô lượng thế giới, giống như đã giáo hóa ở thế giới này, huống hồ là đã thị hiện, chỉ trong thời gian bằng thọ lượng của con người. Chúng sinh cư ngụ trong vô số thế giới khác nhau, vì thế thời gian, nơi chốn và căn tánh của họ cũng khác nhau. Nếu phải giáo hóa cho họ đừng làm những điều ác chưa làm, từ bỏ những điều ác đã làm, làm những điều thiện chưa làm, hoàn tất những điều thiện đã làm, thì làm thế nào chỉ có một mình Đức Phật, mà có thể nhanh chóng hoàn thành tất cả các việc này, vì thế nhất định phải có nhiều vị Phật xuất hiện cùng thời.

Vấn nạn: Nhưng đoạn kinh trích dẫn trước đây đã nói rõ: “Không thể có hai bậc Như Lai Ứng Cúng Chánh Đẳng Chánh Giác xuất hiện trên thế gian, mà không phải là ở hai thời điểm và hai vị trí khác nhau”.

Giải thích: Cần phải xét xem, có phải đoạn kinh này chỉ nhằm nói đến một thế giới - tức thế giới của bốn đại châu, thế giới rộng lớn của Ba ngàn thế giới - hay nhằm chỉ cho tất cả thế giới. Nếu nhằm chỉ cho tất cả thế giới, thì Chuyển luân vương lẽ ra cũng không thể có ở các thế giới khác, vì ở trên đã nói Chuyển luân vương không thể cùng lúc xuất hiện, cũng giống như chư Phật. Nếu thừa nhận, Chuyển luân vương vẫn

có ở các thế giới khác, thì tại sao đối với chư Phật, vốn là nền tảng của mọi công đức khi thị hiện ở thế gian, lại không thừa nhận như vậy? Nếu ở vô lượng thế giới, đều có xuất hiện vô lượng chư Phật, thì có gì sai mà phải phủ nhận? Khi có nhiều vị Phật xuất hiện, thì vô lượng chúng sinh sẽ đạt được lợi lạc tăng thượng và Thánh đạo thù thắng.

Vấn nạn: Nếu nói như vậy tại sao trong một thế giới, không có hai Đức Như Lai cùng thời xuất hiện?

Giải thích: Vì 1. Sự xuất hiện cùng thời sẽ trở thành vô dụng; 2. Hạnh nguyện của Bồ-tát là “thành Phật để cứu độ chúng sinh không được cứu độ, trong một thế giới mù mịt và không nơi nương tựa”; 3. Sự kính trọng đối với một vị Phật độc nhất sẽ lớn hơn; 4. Sự gấp rút tu tập chánh pháp cũng lớn hơn vì chúng sinh biết rất khó gặp được Phật xuất thế và sẽ không còn nơi nương tựa một khi Phật đã nhập Niết-bàn hoặc đi đến một nơi khác.

Đối với các vị Luân vương, thì sự điều phục của họ ở các nơi cũng khác nhau, tùy theo tính chất của từng loại chuyển luân.

Trong trường hợp của Kim luân vương, thì các tiểu quốc vương đều tự tìm đến để nghênh đón vị Luân vương này và nói đất nước của họ rất giàu có, thịnh vượng, an lạc, có rất nhiều người và hiền tài, vì thế muốn thỉnh vị Luân vương này đến cai quản đất nước của họ và tất cả đều nguyện làm thuộc hạ cho vị Thiên tôn này.

Trường hợp của Ngân luân vương, thì nhà vua tự thân đi đến các tiểu quốc, và khi đến nơi thì tất cả thần dân đều qui phục.

Đồng luân vương cũng tự tìm đến các tiểu quốc, tuy nhiên lúc đầu họ có dự định chống lại, rồi sau đó mới chịu thần phục.

Thiết luân vương cũng tự tìm đến các tiểu quốc, và lúc đầu họ cũng vung gươm múa kiếm, rồi sau đó mới chịu hàng phục.

Không có trường hợp các Luân vương bị giết chết. Họ đều khuyến giáo chúng sinh tu mười nghiệp thiện đạo và vì thế mà sau khi chết, họ đều tái sinh ở cõi thiên.

Hỏi: Kinh nói: “Khi Luân vương xuất hiện ở thế gian, thì cũng có bảy thứ quý giá cùng xuất hiện, đó là bánh xe, voi, ngựa, châu báu, nữ nhân, quan trông coi quốc khố, và thống soái”. Như vậy có phải năm thứ quý giá thuộc loại hữu tình như voi, ngựa v.v... trong bảy thứ ở trên được sinh khởi là nhờ vào nghiệp của người khác?

Đáp: Không phải như vậy ! Chỉ vì những chúng sinh trên, vốn đã tích tập các nghiệp chiêu cảm, các loại dị thực phải sinh khởi cùng với Luân vương và làm các thứ voi quý, ngựa quý v.v... cho nên khi Luân

vương xuất hiện thì các nghiệp này cũng chiêu cảm các chúng sinh này sinh khởi.

Ngoài bảy thứ quý giá trên, vẫn còn có nhiều điều khác nhau giữa Luân vương và những người khác, đặc biệt là các Luân vương này, cũng có ba mươi hai đặc điểm của bậc Đại sĩ giống như Đức Phật, tuy nhiên những đặc điểm của Đức Phật thì chiếu sáng hơn, đầy đủ hơn và nằm ở những vị trí chánh đáng hơn.

Hỏi: Con người ở vào thời kỳ đầu tiên của một kiếp có vua không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Kiếp sơ như Sắc thiên
Hậu tiệm tăng tham vị
Do đọa trừ tặc khởi
Vi phòng cố thủ điền.*

Dịch nghĩa :

*Ban đầu như cõi Sắc
Sau dần tham mùi vị
Tích trữ giặc cướp sinh
Nên sắm người giữ mộng.*

(Lúc đầu giống chư Thiên cõi Sắc. Về sau dần dần ham muốn mùi vị. Vì sa đọa mới sinh tích trữ, giặc cướp. Để phòng vệ nên cử người giữ ruộng).

Luận: Loài người ở thời kỳ đầu kiếp đều giống như chúng sinh ở cõi Sắc. Kinh nói: “Có những chúng sinh hữu hình (hữu sắc), sinh ra từ ý (ý thành), có đủ chân tay, có đủ các căn, dung mạo trang nghiêm, màu sắc rực rỡ, tự thân chiếu sáng, đi giữa hư không, thích ăn thích uống, thọ mạng lâu dài”.

Về sau, dần dần xuất hiện một loại “nước chảy ra từ đất” có vị ngon ngọt như mật. Lúc đó, có người bắm tánh ưa thích mùi vị khi người được mùi thơm của loại nước này liền nếm thử, rồi thấy ngon nên ăn vào, những người khác thấy vậy cũng làm theo. Đó là thời kỳ con người bắt đầu dùng đến đoạn thực. Loại thức ăn này làm cho thân thể trở nên thô nặng, không còn phát ra ánh sáng như trước, và từ đó bóng tối mới phát sinh. Nhưng rồi sau đó mặt trời và mặt trăng đã xuất hiện.

Vì sự tham vương mùi vị của chúng sinh, cho nên loại nước chảy ra từ đất dần dần cũng cạn kiệt. Sau đó lại xuất hiện một loại thức ăn khác gọi là “bánh da đất” và chúng sinh lại tham đắm loại này, vì thế chẳng bao lâu nó cũng biến mất. Sau đó, lại xuất hiện một loại cây leo

rừng nhưng chẳng được bao lâu, vì chúng sinh cũng tranh nhau ăn loại cây này. Cuối cùng, từ đất mọc lên một giống lúa, không cần phải mất công gieo trồng. Loại thức ăn thô nặng này, khi ăn vào đã để lại các chất ứ đọng trong thân thể và vì chúng sinh muốn đào thải chúng cho nên sau đó mới sinh hiện các cơ quan bài tiết và sinh dục khác nhau, kể từ đó, bắt đầu có các hình dạng nam nữ khác nhau. Chúng sinh thuộc các giới tánh khác nhau này, do lực huân tập từ trước, đã phán đoán sai lạc cho nên đã tự tìm đến với nhau để thọ hưởng dục lạc. Từ đó chúng sinh cõi Dục bắt đầu bị loài “quỷ” tham dục khống chế.

Vào thời kỳ đó, chúng sinh cắt lúa vào buổi sáng để chuẩn bị cho bữa ăn sáng và cắt lúa vào buổi chiều để chuẩn bị cho bữa ăn chiều, chứ chưa hề nghĩ đến việc tích trữ. Sau đó, có người vì quá lười biếng, đã bắt đầu tích trữ cho các bữa ăn về sau, những người khác thấy vậy cũng bắt chước theo. Từ sự tích trữ lúa gạo này, đã phát sinh ý niệm về “cái của ta”, “của cải riêng của ta”, cho nên mặc sức tranh nhau cắt hái cho đến khi lúa không đủ thời gian để mọc lại thì lúc đó mới bắt đầu phân chia ruộng đất. Khi đã có ruộng đất riêng, tức phải nghĩ đến việc canh giữ đất đai của mình, đồng thời manh tâm xâm đoạt đất đai của người khác. Đây là thời kỳ con người bắt đầu biết đến việc trộm cắp.

Để ngăn ngừa trộm cắp, chúng sinh họp nhau lại và đồng ý chia một phần sáu số lúa thâu được cho một người có tài đức đứng ra bảo vệ mùa màng. Họ gọi người này là “người giữ ruộng” và kể từ đó mới có danh xưng Sát đế lợi. Khi người này có thể làm cho những người chủ của mình vừa lòng và được mọi người ưa thích kính phục, thì được tôn làm Đại-tam-mạt-đa-vương. Từ đó bắt đầu phát sinh các triều đại.

Những người nào từ bỏ cuộc sống gia đình được gọi là Bà-la-môn.

Về sau, có vị vua vì tham lận tài vật, không thể bảo bọc đời sống của dân chúng, cho nên có người nghèo đói phải đi trộm cắp. Để ngăn cấm hành động này, nhà vua đã đặt ra các hình phạt để xử tội, và từ đó bắt đầu có nghiệp sát. Lúc đó có tội nhân vì sợ hình phạt nên tìm cách che giấu tội lỗi, nói mình không phạm tội, và từ đó bắt đầu có vọng ngữ.

Hỏi: Ở thời kỳ thọ lượng bị giảm, có xuất hiện ba loại tai hoạn nhỏ (tiểu tam tai), vậy ba loại này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Nghiệp đạo tăng thọ giảm

Chí thập tam tai hiện

*Đao tậ cơ như thứ
Thất nhật nguyệt niên chỉ.*

Dịch nghĩa :

*Nghiệp tăng thì thọ giảm
Đến mười gặp tam tai:
Binh đao, bệnh tật, đói
Bảy ngày, tháng, năm dứt.*

(Nghiệp đao tăng thì thọ lượng giảm. Cho đến mười tuổi thì tam tai xuất hiện. Đó là đao binh, bệnh tật, đói khát kéo dài trong bảy ngày, bảy tháng, bảy năm thì dứt).

Luận: Kể từ khi chúng sinh bắt đầu biết nói dối, thì các nghiệp đao bất thiện cũng tăng dần và thọ lượng của con người trở nên ngắn dần, cuối cùng chỉ còn lại mười năm. Như vậy, có hai pháp làm gốc cho sự suy thoái này là sự tham vương mỹ vị và sự lười biếng.

Hỏi: Tiểu kiếp sẽ chấm dứt khi thọ lượng chỉ còn mười năm, như vậy lúc đó điều gì sẽ xảy ra?

Đáp: Sự chấm dứt của tiểu kiếp được đánh dấu vì ba loại tai hoạn.

1. Ở vào giai đoạn cuối cùng của kiếp này, tức khi thọ lượng suy giảm chỉ còn mười năm, con người chứa đầy tham dục phi pháp, làm nô lệ cho các thứ ái dục bất bình đẳng, chỉ rao giảng các thứ pháp tà. Vì tâm chỉ khởi các ý niệm ly gián, nên khi thấy nhau, thì giống như thợ săn thấy được con mồi, vì tâm chỉ chất chứa các niệm sân hận, cho nên tất cả những gì rơi vào tay họ, dù là một mảnh gỗ hay một cánh cây, cũng đều trở thành một con dao nhọn để họ tàn sát lẫn nhau.

2. Cũng vào giai đoạn nói trên, khi mà thọ lượng con người chỉ còn mười năm, trong lòng chứa đầy tham dục phi pháp, cam tâm làm nô lệ cho đủ loại ái dục bất chánh, cho nên chỉ biết rao giảng các loại pháp tà, thì lúc đó, có những chúng sinh không phải là người (phi nhân) sẽ phát ra các tác dụng gây bệnh, khiến cho nhiều loại dịch bệnh lan tràn và người nào mắc phải thì không thể nào cứu chữa.

3. Cũng vào giai đoạn nói trên, khi mà thọ lượng con người chỉ còn lại mười năm và trong tâm sinh khởi đủ loại tham sân, tin theo pháp tà, thì lúc đó trời sẽ ngừng mưa và ba loại đói khát xuất hiện, đó là ba loại tụ tập, xương trắng, và dùng que.

Loại thứ nhất được gọi là tụ tập, vì lúc đó con người thiếu ăn, thân thể gầy yếu, cho nên khi chết thì tụ tập lại với nhau mà chết, và vì họ đã bót lại một ít hạt giống đem bỏ vào trong một cái tráp nhỏ để người

đời sau có thể dùng làm giống.

Loại thứ hai được gọi là xương trắng, vì con người thời đó thân thể khô khan, cho nên sau khi chết chưa được bao lâu, thì xương đã chuyển sang màu trắng, và vì những người khác đã gom số xương này lại để đun sôi dùng làm nước uống.

Loại thứ ba gọi là “dùng que”, vì lúc đó không đủ thức ăn, nên mọi người trong nhà phải ăn theo phiên, được làm dấu bằng những chiếc que: “Hôm nay là phiên ông chủ nhà ăn, ngày mai là phiên bà chủ nhà được ăn v.v...”, và vì thường dùng que khiêu các hạt còn sót lại trong đất, sau đó đem đun sôi để lấy nước uống.

Kinh nói: Nếu có người thọ trì sát giới trong một ngày một đêm, hoặc cúng dường một quả duối núi hay một miếng thức ăn cho tăng chúng, thì sẽ không tái sinh vào các thời kỳ đao binh, bệnh tật và đói kém này.

Hỏi: Ba loại tai họa này kéo dài trong bao lâu?

Đáp: Tai họa đao binh chỉ kéo dài trong bảy ngày, tai họa dịch bệnh kéo dài trong bảy tháng bảy ngày, tai họa đói khát kéo dài trong bảy năm bảy tháng bảy ngày.

Các châu Đông và Tây không biết đến ba tai họa này, tuy nhiên sự ly gián, màu sắc xấu xa và sự suy yếu, cái đói và cái khát vẫn có ở đó, khi châu Nam bị hoành hành vì nạn đao binh, dịch bệnh và đói khát. Châu Bắc thì hoàn toàn không bị.

Hỏi: Trước đây, khi mô tả hỏa tai thiêu đốt thế giới, có nói các tai họa khác cũng gây ra những thảm họa như thế, vậy các tai họa khác là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tam tai hỏa thủy phong
Thượng tam định vi danh
Như thứ nội tai đẳng
Tứ vô bất động cố
Nhiên bỉ khí phi thường
Tình câu sinh diệt cố
Yếu thất hỏa nhất thủy
Thất thủy hỏa hậu phong.*

Dịch nghĩa:

*Tam tai: Lửa, nước, gió
Trên ba thiên là tốt
Tai họa theo thứ tự*

*Bốn thiên bất động: Không
Nhưng không phải thường hằng
Với chúng sinh cùng diệt
Sau bảy hỏa, thủy tai
Bảy thủy hỏa: phong tai.*

(Ba tai hoạ là lửa, nước và gió. Có giới hạn cao nhất là đỉnh của ba tầng thiên ở trên. Các tai hoạ bên trong v.v... cũng theo thứ tự này. Tầng thiên thứ tư không hủy hoại vì bất động, nhưng cũng không phải thường hằng vì cùng diệt với chúng sinh. Sau bảy lần hỏa tai là một lần thủy tai. Sau bảy lần thủy tai và hỏa tai là phong tai).

Luận: Khi chúng sinh từ bỏ khí thế gian ở bên dưới (hạ địa) để tụ hội ở cõi trời của thiên định, thì có sự hủy diệt xảy ra: Sự hủy diệt có thể do lửa gây ra, vì có đến bảy mặt trời, có thể do nước vì có mưa lớn, và có thể do gió vì có sự kích động lẫn nhau của phong đại. Hậu quả của các sự hủy diệt này, là không còn một vật gì tồn tại, ngay cả một cực vi của khí thế gian cũng bị hủy hoại!

Có luận sư ngoại đạo cho cực vi vốn thường hằng, vì thế chúng vẫn tồn tại khi thế giới đã biến mất. Theo họ, nếu không phải như vậy, thì các vật thô sẽ sinh khởi mà không có nhân.

Luận chủ: Trước đây đã giải thích, chủng tử của một thế giới mới chính là gió, đó là loại gió, có đủ năng lực đặc biệt, được tạo ra từ nghiệp lực của chúng sinh, và nhân của loại gió này chính là gió không bị hủy diệt từ cõi Sắc. Hơn nữa, kinh điển thuộc Hóa địa bộ có nói, gió đến từ một thế giới khác có mang theo chủng tử.

Thăng luận: Mặc dù có mang theo chủng tử, nhưng vẫn không thể thừa nhận các vật thô như mầm mộng, thân cây v.v trực tiếp sinh ra từ chủng tử, từ mầm mộng v.v... (vì chủng tử, mầm mộng v.v... chỉ là loại nhân năng tác chứ không phải là loại). Chúng tôi nói mầm mộng v.v... sinh khởi từ các thành phần của nó, và các thành phần này, lại sinh khởi từ những thành phần của chúng, và cứ tiếp tục như vậy, cho đến những thành phần nhỏ nhất, thì lại được sinh ra từ các cực vi.

Luận chủ: Nếu vậy, chủng tử có tác dụng gì đối với mầm mộng?

Thăng luận: Ngoài khả năng dẫn tập các cực vi của mầm mộng ra, chủng tử không có tác dụng gì cả đối với việc sinh ra mầm mộng, vì thật phi lý, khi cho một vật được sinh ra từ một vật hoàn toàn khác nhau về thể loại! Nếu quả thật có xảy ra những trường hợp như vậy, thì sẽ không có bất cứ định luật nào về sự sinh sản. (Người ta sẽ có thể dẹt chiếu bằng sợi bông).

Luận chủ: Không phải như vậy! Vẫn có thể sinh từ dị loại, nhưng theo những nguyên tắc khác, cũng giống như sự sinh khởi của thanh, của những thứ từ sự nấu chín v.v... (Thanh sinh từ sự va chạm và sự va chạm vốn không phải là thanh, nhưng không phải hoàn toàn khác với thanh). Vì thế, tác dụng của tất cả các sự vật, không phải là không có tính cách nhất định.

Thắng luận: Dẫn chứng trên đây không hợp lý! Chúng tôi thừa nhận cái mà chúng tôi gọi là đức pháp hay “thuộc tánh” (như thanh v.v...) có thể sinh ra từ một vật tương tự hoặc khác biệt, nhưng đối với thật pháp hay “thật chất”, thì không thể như vậy, vì nó luôn luôn được sinh ra từ một vật tương tự. Chính vì thế mà chỉ có cây này, chứ không phải các loại cây khác và chỉ có loại sợi bông, mới có thể sinh ra tấm vải bông.

Luận chủ: Tỷ dụ trên đây không chứng minh được điều gì cả! Vì không thể đứng vững. Các ông nói một vật chỉ sinh ra từ một vật tương tự, giống như trường hợp tấm vải cũng chỉ là một tên gọi khác của những sợi bông được sắp xếp theo một cách nào đó, giống như trường hợp một đàn kiến cũng chỉ là những con kiến.

Thắng luận: Làm thế nào xác định được tấm vải không phải là một vật khác với sợi vải?

Luận chủ: Khi căn (của sự nhìn thấy hay sự xúc chạm) tiếp xúc với một sợi vải, thì cả tấm vải không được nhận biết, nếu tấm vải hiện hữu, tức được tạo thành do mỗi sợi vải, thì tại sao lại không được nhận biết? Nếu các ông cho toàn bộ tấm vải, không hiện hữu trong mỗi một sợi vải, thì phải nhìn nhận tấm vải chỉ là một tập hợp các thành phần của nó và mỗi thành phần này đều được tạo thành do một sợi vải, làm thế nào các ông có thể lập luận được, các thành phần của tấm vải khác với những sợi vải? Nếu các ông trả lời toàn bộ tấm vải thật sự hiện hữu trong từng sợi vải, nhưng sở dĩ người ta không thể nhận biết chúng trong từng sợi vải, là vì sự nhận biết này cần phải có sự tiếp cận giữa căn và tấm vải theo một cách nào đó, để có thể nhận biết vô số phần tử tạo thành tấm vải, thì như vậy chỉ có thể nhìn thấy tua vải chứ không phải tấm vải. Nếu các ông trả lời, sở dĩ không nhìn thấy tấm vải khi nhìn vào tua vải, là vì lúc đó các thành phần ở giữa v.v... không tiếp xúc với căn, thì điều này có nghĩa là các ông đã thừa nhận người ta sẽ không bao giờ nhìn thấy tấm vải vì các thành phần ở giữa và hai đầu, vốn được xem như các thành phần tạo nên tấm vải đã không được nhận biết cùng lúc. Nếu các ông nói, các thành phần này (chư phần) được lần lượt nhận

biết, tức các ông đã tự nhận là không thể nhận biết toàn bộ tấm vải (hữu phần y) và ý tưởng về tấm vải. Trường hợp này cũng giống như ý tưởng, có một vòng lửa thật sự hiện hữu, khi nhìn thấy chuyển động quay tròn của một que củi đang cháy dở. Hơn nữa, tấm vải không thể là một vật nào khác với những sợi vải, vì nếu tấm vải khác với sợi vải, thì trong trường hợp có những sợi vải khác màu, khác chất, khác cách dệt, người ta sẽ không thể nào nói tấm vải có màu này, có loại chất này, được dệt theo kiểu như thế này v.v... Trong trường hợp này, nếu các ông nói tấm vải vẫn có khác màu, tức các ông đã tự thừa nhận một vật có thể sinh ra một vật khác loại, vả lại, giả sử như tấm vải chỉ được nhuộm màu một mặt, thì khi nhìn vào mặt này, người ta sẽ không thấy được tấm vải, hoặc nhìn thấy được tấm vải nhưng là tấm vải nhuộm màu. Tuy nhiên các ông cũng có thể bạo gan nói tấm vải, vì được làm thành do những sợi vải được dệt theo các đường khác nhau, cho nên tấm vải vẫn có cách dệt khác nhau, thì như vậy tấm vải sẽ không còn là một thật thể, vì tự thân nó quá khác nhau. Hãy quán sát thêm trường hợp của một thật thể khác là tia sáng của ngọn lửa: Khả năng phát nhiệt và ánh sáng của nó biến đổi liên tục từ đầu đến cuối, và người ta sẽ không thể nhận ra màu sắc cũng như các tính chất có thể xúc chạm của nó.

Thắng luận: Tuy nhiên, nếu toàn bộ tấm vải không khác với các thành phần của nó, và nếu các cực vi vốn không được các căn nhận biết, không thể tạo ra một quả thô để cho các căn có thể nhận biết, tức một quả thô, khác với cực vi, thì thế giới này không thể nhìn thấy được, nhưng trong khi đó người ta vẫn nhìn thấy con bò!

Luận chủ: Theo chúng tôi, các cực vi cho dù không thể nhận biết được, nhưng khi hội tụ với nhau thì lại có thể nhận biết được. Trường hợp này cũng giống như Thắng luận từng cho các cực vi nếu hội tụ lại thì có khả năng tạo thành các quả thô, cũng giống như các yếu tố của nhân thức, có thể tập hợp lại để tạo ra thức, và cũng giống như người đau mắt, chỉ có thể nhìn thấy các lọn tóc, chứ không thể nhìn thấy từng sợi tóc.

Luận chủ: Cực vi chính là màu sắc v.v..., vì thế khi thế giới hoại diệt, thì cực vi chắc chắn cũng hoại diệt.

Thắng luận: Cực vi là một thật pháp, mà đã là thật pháp thì khác với màu sắc v.v... (đức pháp), vì thế màu sắc có thể diệt nhưng cực vi không diệt!

Luận chủ: Sự khác biệt giữa sự vật và các thuộc tánh thì không thể nào chấp nhận được, vì người ta không phân chia: “Đây là đất,

nước, lửa, và đây là thuộc tánh của đất, tức màu sắc của đất, mùi vị của đất v.v...”. Trong khi đó, các ông lại khẳng định một thật pháp như đất v.v... có thể được mắt v.v... nhận biết. (Như vậy, các ông không thể nói, người ta không nhận biết được đất, vì nó là loại không thể nhận biết). Hơn nữa khi đốt cháy lông thú, bông, cao thuốc phiện, hương trầm, người ta không còn có ý tưởng về lông thú bông v.v... khi nhìn vào tro tàn của chúng, vì thế, ý tưởng này không duyên một thật pháp, có các thuộc tánh là màu sắc v.v... mà chỉ duyên với các thuộc tánh là màu sắc, mùi vị v.v... Nếu các ông cho đó là sự khác nhau giữa một chiếc bình đất chưa nung trước đó và sau khi đã nung, thì chúng tôi nói lúc nào nó cũng chỉ là một chiếc bình như trước, cho dù chiếc bình và màu sắc có khác nhau thì nó vẫn là chiếc bình trước đây, mặc dù màu sắc đã thay đổi. Thế nhưng trong thực tế, nếu chúng ta có thể nhận ra chiếc bình chưa nung ở trong chiếc bình đã nung, thì đó chính vì hình dạng của nó vẫn còn tương tự, cũng giống như khi nhận ra một đàn kiến. Thật vậy, ai có thể nhận ra chiếc bình, nếu không nhìn thấy những tính chất đã được quan sát trước đó?

Chúng ta hãy chấm dứt ở đây sự bàn cãi về những chủ trương ấu trĩ này.

Hỏi: Giới hạn cao nhất của các sự hủy diệt ấy là gì?

Đáp: Tầng thiên thứ hai là giới hạn cao nhất của sự hủy diệt do hỏa tai gây ra, và tất cả những gì ở bên dưới đều bị đốt cháy. Tầng thiên thứ ba là giới hạn cuối cùng của sự hủy diệt do thủy tai, và tất cả những gì ở bên dưới đều bị tan rã hoặc phân hủy. Tầng thiên thứ tư là giới hạn cao nhất của sự hủy diệt do phong tai, và tất cả những gì ở bên dưới đều bị phân hủy hoặc phân tán. Những gì còn lại sau các sự hủy diệt này, được gọi là “cái đầu của sự hủy diệt” (tai đỉnh).

Như vậy tầng thiên thứ nhất hủy diệt là vì lửa, thật vậy các lậu hoặc của tầng thiên thứ nhất chính là tầm tứ, chúng đốt cháy tâm, cũng tương tự như lửa. Tầng thiên thứ hai hủy diệt là vì nước, thật vậy, ở đây hỷ thọ chính là lậu hoặc, lậu hoặc này khi tương ứng với khinh an, thì làm cho thân thể mềm nhão, cũng tương tự như nước. Vì thế kinh dạy: Khổ thọ (khổ căn) bị diệt là do đoạn trừ được tính chất thô trọng của thân. Tầng thiên thứ ba hủy diệt là vì gió, vì các lậu hoặc thuộc về sự chuyển động của hơi thở (động tức) đều là gió.

Các lậu hoặc thuộc về bên ngoài của một tầng thiên, (tức là các loại tai hoạn hủy diệt một cõi trời của thiên định), có cùng thứ tự với những lậu hoặc thuộc về bên trong, đã tác động đến những người nhập

vào tầng thiên này.

Hỏi: Tại sao không có sự hủy diệt do địa đại gây ra giống như hỏa đại v.v...?

Đáp: Cái được gọi là khí thể gian chính là đất, vì thế khí thể gian có thể tương vi với lửa, nước và gió nhưng không tương vi với đất.

Tầng thiên thứ tư không chịu sự hủy diệt, vì nó vốn bất động. Phật đã nói: Tầng thiên này vì không có các lậu hoặc bên trong, nên không bị lay động. Các lậu hoặc bên ngoài, vì thế cũng không tác động đến tầng thiên này và kết quả là nó không chịu sự hủy hoại.

Có luận sư thì cho sự không hủy hoại của tầng thiên thứ tư, là nhờ năng lực của chúng sinh Tịnh cư thiên cư trú ở tầng thiên này. Chúng thiên này không có khả năng nhập cõi Vô sắc và cũng không thể đi đến các nơi khác (ở một địa thấp hơn)!

Tuy nhiên, khí thể gian thuộc tầng thiên thứ tư không thường hằng, vì thế không tạo thành một “địa”, cũng giống như các ngôi sao, tầng thiên này được chia thành nhiều nơi cư trú khác nhau, các cung điện khác nhau làm chỗ ở cho chúng thiên, đều sinh khởi và hủy diệt cùng với chúng thiên này.

Hỏi: Ba sự hủy hoại này xảy ra theo thứ tự nào?

Đáp: Mỗi loạt hỏa tai xảy ra, đều bao gồm bảy lần hủy hoại nối tiếp nhau. Cứ sau một loạt hỏa tai, lại xảy ra một lần thủy tai. Sau loạt thứ tám (tức loạt cuối cùng) của hỏa tai, là lần hủy hoại độc nhất của phong tai. Những phần nào của khí thể gian còn tồn tại được, là nhờ có sự tồn tại của chư thiên, tái sinh ở đó nhờ lực của thiên định. Như vậy có tất cả năm mươi sáu lần hủy hoại do hỏa tai gây ra, bảy lần do thủy tai, và một lần do phong tai, điều này chứng minh Luận Thi Thiết Túc đã chính xác khi nói chư thiên ở cõi Biến tịnh cư sống đến sáu mươi tư kiếp.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 13

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 1)

Phần trước đã giải thích những sự khác nhau của thế gian hữu tình và khí thế gian, phần này sẽ nói về nguyên nhân sinh khởi những sự khác nhau đó.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Thế biệt do nghiệp sinh
Tư cập tư sở tác
Tư tức thị ý nghiệp
Sở tác vị thân ngữ.*

Dịch nghĩa :

*Thế gian do nghiệp khác :
Tư và tư sở tác
Tư tức là ý nghiệp.
Sở tác là thân, ngữ.*

(Sự khác nhau của thế gian là do nghiệp sinh. Đó chính là tư và những gì tư tạo ra. Tư là ý nghiệp. Những gì tư tạo ra là thân nghiệp, ngữ nghiệp).

Luận: Không phải do trời cố ý (tiên giác) tạo ra những sự khác nhau này, mà là do nghiệp của chúng sinh sinh khởi.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao đều do nghiệp sinh khởi, lại vừa có các vật khả ái như cây uất kim chiên đàn v.v... vừa có các thân hình mang những tính chất hoàn toàn trái ngược lại?

Đáp: Vì nghiệp dẫn của chúng sinh vốn có cả thiện và ác nên mới sinh ra thân hình tương tự như mụn nhọt và có các chất bất tịnh chảy ra qua chín lỗ, đồng thời để làm cân bằng những điểm không vừa ý trên đây, nghiệp lại tạo ra các thứ khả ái để thọ hưởng, như màu sắc, hình dạng, mùi vị và các cảm giác. Tuy nhiên, đối với chư thiên, vì chỉ tạo

các nghiệp thiện, nên cả thân hình và các thứ thọ hưởng ở bên ngoài đều khả ái như nhau.

Hỏi: Nghiệp là gì?

Đáp: Kinh nói: Có hai loại nghiệp là tư và hành động sau khi có ý muốn (tư dĩ nghiệp). Hành động sau khi có ý muốn này tụng văn gọi là “những gì tư tạo ra” (tư sở tác).

Hai loại nghiệp này, lại chia làm ba loại: Thân nghiệp, ngữ nghiệp, và ý nghiệp.

Hỏi: Làm thế nào để lập thành ba loại nghiệp này? Phải dựa vào chỗ dựa, tự tánh, hay nhân dẫn khởi (đẳng khởi) của nghiệp?

Luận chủ: Tại sao lại hỏi như vậy?

Đáp: Do lẽ: Nếu dựa vào chỗ nương thì chỉ có một loại thân nghiệp, vì tất cả các nghiệp đều nương vào thân. Nếu căn cứ vào tự tánh thì cũng chỉ có một loại là ngữ nghiệp, vì trong ba loại thân, ngữ và ý, chỉ có ngữ là hành động có tự tánh (nghiệp). Nếu căn cứ vào nguyên nhân dẫn khởi (đẳng khởi) thì chỉ có ý nghiệp, vì tất cả các nghiệp đều bắt nguồn từ tâm.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói: Cả ba loại nghiệp theo thứ tự trên được lập thành do ba nhân, là chỗ dựa, tự tánh, và nhân dẫn khởi.

Tư chính là ý nghiệp, những gì sinh khởi từ tư, tức loại nghiệp sau khi có ý muốn, chính là thân nghiệp và ngữ nghiệp.

Hỏi: Tự tánh của hai loại nghiệp này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thử thân ngữ nhị nghiệp
Câu biểu vô biểu tánh.*

Dịch nghĩa:

*Hai nghiệp thân, ngữ này
Đều có biểu, vô biểu.*

(Hai nghiệp thân và ngữ đều có tánh là biểu và vô biểu).

Luận: Thân nghiệp và ngữ nghiệp đều thuộc biểu và vô biểu, vì thế ta có thân biểu, ngữ biểu, thân vô biểu và ngữ vô biểu.

Hỏi: Tương nó thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thân biểu hĩa biệt hình
Phi hành động vi thể
Dĩ chut hữu vi pháp
Hữu sát-na tận cố
Ứng vô vô nhân cố*

*Sinh nhân ưng năng diệt
 Hình diệt phi thật hữu
 Ưng nhị căn thủ cố
 Vô biệt cực vi cố
 Ngữ biểu hứa ngôn thanh.*

Dịch nghĩa:

*Thân biểu chỉ là hình
 Phi hành động là thể
 Vì các pháp hữu vi
 Điều mỗi sát-na-diệt.
 Không pháp nào không nhân.
 Sinh nhân cũng diệt nhân.
 Hình cũng không thực hữu
 Vì có hai căn giữ
 Không riêng có cực vi
 Ngữ biểu là ngôn thanh.*

(Thân biểu chỉ là hình không phải là hành động vì các pháp hữu vi đều là sát-na diệt nếu không có pháp nào diệt mà không có nhân và sinh nhân cũng sẽ là diệt nhân thì hình cũng không thật hữu vì (nếu thật hữu) sẽ được hai căn nắm bắt và vì không có riêng cực vi. Ngữ biểu là ngôn thanh).

Luận: Thân biểu chính là các hình dạng của thân sinh khởi nhờ có lực của tư.

Theo một bộ phái khác, thân biểu là sự chuyển dịch vì thân biểu xảy ra khi có sự chuyển động chứ không phải khi không có chuyển động.

Luận chủ: Không phải như vậy! Vì tất cả các pháp hữu vi đều có tính chất sát-na.

Nói như vậy là hàm ý gì?

Luận chủ: Sát-na, có nghĩa là hủy diệt ngay lập tức sau khi đã đắc thể, pháp có tính chất sát-na là pháp có sát-na, tức có tính chất hủy diệt ngay lập tức sau khi đắc thể này, cũng giống như khi nói: “Người gậy” là để chỉ cho người có chống gậy.

Tất cả các pháp hữu vi vừa đắc tự thể thì đã diệt ngay, nếu sinh ở chỗ này, thì cũng diệt ngay ở chỗ này, chứ không thể chuyển từ chỗ này sang chỗ khác, vì thế thân biểu không phải là sự chuyển động.

Nếu tất cả các pháp hữu vi đều có tính chất sát-na, thì chúng tôi sẽ thừa nhận chúng không chuyển dịch!

Luận chủ: Các pháp hữu vi có tính chất sát-na, vì chúng hủy diệt ngay và sự hủy diệt này xảy ra một cách tự nhiên, sự hoại diệt này không phát xuất từ bất cứ điều gì cần có, và không phụ thuộc bất kỳ nguyên nhân nào cả. Do: 1. Nếu phụ thuộc vào nhân, thì đó phải là quả, tức là một cái gì đó được tạo tác, trong khi sự hủy diệt là sự không hiện hữu, thì làm sao có thể nói, sự không hiện hữu này là “cái được tạo tác”? Vì thế sự hủy diệt không phụ thuộc vào một nhân; 2. Vì sự hủy diệt không phụ thuộc vào nhân, nên pháp hữu vi diệt ngay khi sinh ra, nếu nó không hủy diệt ngay, thì về sau nó cũng sẽ không diệt, vì nó vẫn là pháp trước đó, vì thế, nếu các ông đã thừa nhận pháp hữu vi diệt, thì phải thừa nhận là nó diệt ngay; 3. Có thể các ông sẽ nói pháp hữu vi có biến đổi và vì thế nó sẽ diệt chậm hơn, tuy nhiên, nếu một vật đã thay đổi, đã trở thành một vật khác, nhưng vẫn cho nó chính là vật trước đó, mặc dù nay đã thay đổi các tính chất, thì thật quá phi lý!; 4. Có phải các ông sẽ nói, không có cách nhận thức nào (lượng) chắc chắn hơn kinh nghiệm trực tiếp (hiện lượng) và thế gian đều công nhận củi diệt là nhờ hòa hợp với lửa, cho nên thật sai lầm khi nói tất cả các vật đều diệt mà không cần nhân! Nếu nghĩ như vậy, thì những nhận xét trên đây cũng đủ để trả lời các ông, tuy nhiên, thế gian thật ra không thể nhận thức trực tiếp sự hủy diệt của củi do lửa gây ra. Nếu nghĩ củi diệt là nhờ hòa hợp với lửa, vì khi sự hòa hợp này xảy ra, chúng ta không còn thấy được củi nữa, thì lập luận của các ông chỉ dựa trên suy luận (tị lượng) chứ không phải là chứng cứ trực tiếp, và lý lẽ trên sẽ không còn có giá trị. Sự kiện chúng ta không còn thấy củi được nữa, sau khi hòa hợp xảy ra, có thể giải thích theo hai cách: 1. Có thể củi diệt là do sự hòa hợp, hoặc; 2. Có thể tự thân củi bị diệt liên tục và sinh trở lại liên tục trong các điều kiện thông thường, nhưng cuối cùng khi có sự hòa hợp với lửa, thì đã ngừng sinh khởi trở lại. Các ông đã từng thừa nhận, sự hủy diệt của lửa có tính cách tự nhiên. Khi lửa không còn được nhìn thấy sau khi hòa hợp với gió, các ông đã thừa nhận sự hòa hợp này, không phải là nhân gây ra sự hủy diệt của lửa, các ông cũng thừa nhận do sự hòa hợp này, mà lửa đã ngừng sinh trở lại. Cũng giống như trường hợp của tiếng chuông, khi đặt tay lên chuông, thì chính bàn tay đã làm ngừng lại sự tái sinh của tiếng chuông, bàn tay không hủy diệt tiếng chuông, không hủy diệt pháp mà các ông đã thừa nhận là có tính chất sát-na. Vì thế đây mới chính là lý luận quyết định được vấn đề này.

Hỏi: Vì lý do gì các ông chủ trương sát-na diệt?

Luận chủ: Ở trên chúng tôi đã nói: Sự hủy diệt, vốn là sự không

hiện hữu, cho nên không do nhân gây ra. Chúng tôi cũng nói, nếu sự hủy diệt là quả của một nhân, thì sẽ không có một pháp nào bị diệt mà không có nhân.

Nếu diệt xuất phát từ một nhân cũng giống như sinh, thì không bao giờ diệt xảy ra mà lại không có nhân. Trong khi mọi người đều nhìn nhận, sự nhận biết (giác), ngọn lửa, âm thanh, vốn là các pháp thuộc về sát-na diệt mà không cần phải có nhân gây ra sự diệt này. Vì thế sự hủy diệt của củi v.v... đều có tính chất tự nhiên.

Thăng luận: Sự nhận biết trước đó (tiền giác) bị diệt là do sự nhận biết sau đó (hậu giác), và âm thanh trước đó diệt là vì sự xuất hiện của âm thanh sau đó.

Luận chủ: Thế nhưng cả hai sự nhận biết này đều không thể cùng thời. Các tâm trái ngược nhau như nghi và tín, lạc và khổ, ái và sân không thể gặp nhau, và các tâm không trái ngược nhau cũng thế. Giả sử chúng có thể gặp nhau đi nữa, nhưng khi một tâm hoặc một thanh yếu kém (bất minh liễu) đi ngay sau một tâm hoặc một thanh mạnh hơn (minh liễu), thì làm thế nào các pháp yếu kém, lại có thể hủy diệt các pháp cùng loại nhưng mạnh hơn?

Có chủ trương cho ngọn lửa diệt là do sự không hiện hữu của một loại nhân gọi là “trụ”, tuy nhiên đã không hiện hữu thì không thể là nhân.

Theo Tỳ-bà-sa, ngọn lửa diệt là do pháp và phi pháp (tức do công dụng và không có công dụng) tuy nhiên giải thích này không thể chấp nhận được, vì nếu như vậy, thì pháp và phi pháp sẽ là các nhân của cả sinh và diệt, tức pháp sẽ làm cho ngọn lửa sinh và làm cho ngọn lửa diệt, tùy theo ngọn lửa này có lợi hay không có lợi, và phi pháp cũng vậy, tức cũng tùy theo ngọn lửa này không có lợi hay có lợi. Trong khi đó, người ta không thể thừa nhận pháp và phi pháp đều khởi tác dụng và ngừng khởi tác dụng ở mỗi sát-na!

Mặt khác, sự hủy diệt nếu được giải thích theo cách trên, sẽ có giá trị đối với tất cả các pháp hữu vi, vì thế không cần phải tiếp tục theo đuổi cuộc tranh luận này. Các ông không có quyền nói củi diệt là do sự hòa hợp giữa nó với lửa.

Nếu còn tiếp tục chấp sự hủy diệt của củi v.v... có nhân là sự hòa hợp của củi với lửa, thì buộc lòng phải chấp nhận sinh nhân ở cùng thời điểm với diệt nhân!

Sự nấu chín, tức là sự hòa hợp với lửa, cho ra các quả khác nhau, là các màu sắc càng ngày càng sẫm đậm hơn. Loại nhân cho ra loại

màu thứ nhất, cũng chính là nhân hủy diệt loại màu này, hoặc ít ra, nếu các ông bác rằng đó đã là một sự hòa hợp mới với lửa, vì lửa là pháp thuộc sát-na diệt thì loại nhân hủy diệt loại màu thứ nhất, cũng tương tự như loại nhân sinh ra loại màu này. Trong khi đó, lại không thể chấp nhận một nhân sinh ra một quả lại chính là nhân, hoặc là một nhân tương tự, hủy diệt quả này.

Có phải các ông sẽ nói, các ngọn lửa nối tiếp nhau vì có dài, ngắn, to, nhỏ khác nhau, cho nên không thể nào chấp nhận kết luận của chúng tôi? Nếu vậy, chúng tôi sẽ đưa ra một tỷ dụ khác. Qua hành động kéo dài của tro, tuyết, các chất dễ cháy, mặt trời, nước, và đất đều có các “kết quả của sự nấu chín” lần lượt sinh khởi và biến mất, nhưng trong khi đó các ông lại không kể đến tính chất sát-na diệt trong số các yếu tố khác nhau của sự nấu chín này.

Ở đây có luận sư sẽ hỏi, nếu sự hòa hợp với lửa không phải là nhân hủy diệt nước, thì tại sao nước vẫn diệt khi bị đun nóng.

Vì có sự hòa hợp với lửa và nhờ có công năng của lửa, mà thành phần lửa (hỏa giới) vốn hiện hữu trong nước đã tăng trưởng, và vì sự tăng trưởng này mà khối lượng nước bị giảm dần qua mỗi lần tái sinh, cho đến khi hoàn toàn giảm hẳn và ngừng sinh khởi trở lại. Đó là những gì mà sự hòa hợp với lửa đã tác động đến nước.

Sự hủy diệt của các pháp xảy ra một cách tự nhiên. Chúng tự hủy diệt, vì thể tánh của chúng là diệt (hoại tánh). Vì chúng tự diệt nên chúng diệt khi sinh, và vì chúng diệt khi sinh, nên chúng thuộc về sát-na diệt. Do đó, không hề có sự chuyển động hoặc chuyển dịch, mà chỉ có sự sinh khởi ở một chỗ khác vào sát-na thứ hai của chuỗi tương tục, cũng giống như trường hợp ngọn lửa thiêu rụi rừng rậm mà bộ phái đối nghịch của chúng tôi đã dẫn chứng. Chủ trương có sự chuyển động là một quan niệm hòa toàn sai lầm. Vì thế thân biểu không phải là sự chuyển động hay chuyển dịch, mà chỉ là hình dạng.

Tuy nhiên Kinh bộ nói: Hình không thật hữu, (thật có) không phải là thật pháp. Theo Tỳ-bà-sa thì sắc xứ một mặt là hiển sắc như màu xanh v.v... và một mặt lại là hình sắc như dài, ngắn v.v... Đối với Kinh bộ, hình không thật sự hiện hữu mà chỉ là giả hữu. (giả có)

Khi một khối lượng lớn hiển sắc, sinh khởi theo cùng một phía, thì ta giả lập khối lượng hiển sắc này là “dài”, nếu đem so sánh mà khối lượng hiển sắc này nhỏ hơn, thì lại giả lập là “ngắn”. Khi khối lượng này sinh khởi về cả bốn phía, thì lại giả lập là “vuông”, nếu sinh khởi ở tất cả các phía, các nơi, thì lại giả lập là “tròn”. Về các loại hình sắc

khác như cao, thấp v.v... cũng được giải thích như vậy, khi một khối lượng lớn các hiển sắc sinh khởi từ dưới lên trên, thì được giả lập là “cao” v.v... Vì thế, hình không phải là một thật pháp, không phải là một sắc pháp.

Ở đây nảy sinh ba vấn đề:

1. Nếu hình là thật pháp, thì sắc sẽ được nắm bắt bởi hai căn, nghĩa là nhìn thấy hình qua nhãn căn hoặc xúc chạm qua thân căn, ta đều biết là dài v.v... Như vậy, nếu hình dài này là một thật pháp, thì nó sẽ được cả hai căn nhận biết, trong khi theo định nghĩa của kinh, thì sắc xứ chỉ được nhận biết do nhãn căn. Ở đây chắc chắn Tỳ-bà-sa sẽ trả lời xúc không nhận biết hình dài này mà chỉ nhận biết sự mềm, cứng v.v..., và sở dĩ có được ý tưởng về hình dài, là nhờ dựa vào sự tương quan với mềm, cứng v.v... theo một cách nào đó, chứ không phải hình dài này là một phần của xúc xứ. Quan niệm này rất chính xác, tuy nhiên đối với sắc xứ thì mọi sự cũng xảy ra như vậy. Có nghĩa là hình dài này không được nhìn thấy, mà người ta chỉ giả lập loại hiển sắc được nhìn thấy (như màu xanh v.v...) hoặc được xúc chạm (như mềm v.v...) là dài v.v... theo một cách nào đó.

Tỳ-bà-sa: Khi có một khái niệm về hình dài, sau khi đã xúc chạm, thì đó không phải là chúng ta đã nhận biết được hình sắc nhờ vào xúc, mà thật ra chúng ta chỉ nhớ lại hình sắc này, vì hình sắc này tương ứng với vật được xúc chạm. Cũng giống như khi nhìn thấy màu sắc của lửa, thì chúng ta nhớ lại cái nóng (của xúc), hoặc khi ngửi mùi hương của hoa, thì nhớ lại màu sắc của hoa.

Kinh bộ: Qua hai trường hợp mà các ông vừa dẫn chứng, người ta sẽ nghĩ: Màu sắc gợi nhớ vật được xúc chạm và mùi hương gợi nhớ màu sắc của vật được nhìn thấy, vì các pháp làm nhân đều gắn bó với nhau, tức lửa thì luôn luôn nóng và một mùi hương nào đó, luôn luôn thuộc về một loại hoa như thế. Thế nhưng sự xúc chạm (như mềm, cứng v.v...) không nhất định phải gắn bó với một hình sắc nào đó, thì làm thế nào sự cảm nhận của xúc (thủ xúc) có thể gợi lên sự nhớ lại về một hình sắc như thế? Nếu sự nhớ lại này có thể sinh khởi mà không cần có sự kết hợp (đồng tụ) nhất định giữa xúc và hình sắc, thì ta cũng có thể nhớ lại màu sắc sau khi đã xúc chạm, hoặc là hình sắc vẫn sẽ không thể xác định được sau sự cảm nhận của xúc, cũng giống như hiển sắc đã không được xác định sau sự cảm nhận của xúc, có nghĩa là người ta sẽ không thể biết được hình sắc (liễu hình) sau khi xúc chạm. Thế nhưng sự thật lại hoàn toàn khác hẳn, vì thế không nên nói sự cảm nhận của xúc, nên

đã nhớ lại hình sắc.

2. Trong một tấm thảm có nhuộm màu người ta nhìn thấy rất nhiều hình. Như vậy, nếu theo các ông thì sẽ có nhiều sắc (thực hình) ở cùng một chỗ (nhất xứ), nhưng điều này không thể xảy ra, cũng giống như trong trường hợp của màu sắc (hiển sắc). (Nếu hình sắc có thật thể, có nghĩa hình sắc là thành phần của một đường chỉ dài trong tấm thảm, thì nó không thể cùng lúc là thành phần của một đường chỉ ngắn).

3. Tất cả các thật sắc, tức là loại có ngăn ngại (hữu đối), như màu xanh v.v... đều chứa các cực vi có thật thể và thuộc về một loại nào đó, chẳng hạn hiển sắc (màu xanh v.v...) thì nhất định hiện hữu trong tám cực vi. Nhưng trong khi đó lại không hề có loại cực vi dài. Khi một khối lượng dài bị giảm dần, thì đến một sát-na nào đó, chúng ta sẽ không còn có khái niệm dài về nó nữa, và lúc đó chỉ có khái niệm ngắn, như vậy khái niệm này không xuất phát từ một sắc pháp hiện hữu trong một sự vật, và cái mà chúng ta giả lập là dài, chỉ là một số các thật pháp, tức các cực vi thuộc hiển sắc, được sắp xếp theo một cách nào đó mà thôi!

Nếu các ông chấp các biểu hiện dài, ngắn v.v... có chứa các cực vi thuộc hình sắc, được bày bố theo một cách nào đó, và những cực vi nào không thuộc loại “hình sắc” sẽ không thể được giả lập là dài, ngắn v.v..., thì sự chấp trước này, chỉ là một sự lập lại khẳng định trước đây của các ông, mà không để ý gì đến những luận chứng được trình bày ở trên. Thật ra, nếu sự hiện hữu của các cực vi, riêng về hình sắc được lập thành, thì các ông cũng có thể chấp khi được nối kết, hoặc bày bố theo một cách nào đó, chúng sẽ tạo thành một hình dài, ngắn v.v..., thế nhưng trong thực tế, không hề có loại cực vi này hiện hữu, giống như sự hiện hữu của các cực vi hiển sắc, thì làm thế nào có thể nối kết và bày bố chúng?

Hữu bộ: Nếu hình sắc không khác với hiển sắc, nếu hình sắc không phải là pháp khác với một sự bày bố nào đó của hiển sắc, lẽ ra hình sắc không thể đối khác, khi mà hiển sắc không đối khác, nhưng trong thực tế, những chiếc bình cùng màu sắc lại có rất nhiều hình sắc khác nhau.

Kinh bộ: Chẳng phải chúng tôi đã nói, là người ta giả lập dài, ngắn v.v... đối với một số thật pháp được bày bố theo một cách nào đó? Những con kiến, mặc dù đều giống nhau, nhưng vẫn có thể đi theo một đường thẳng hoặc một đường tròn, để cho ra các hình khác nhau. Đối với những chiếc bình cũng thế, hình của chúng có thể khác nhau nhưng không nhất thiết màu của chúng phải khác nhau.

Hữu bộ: Trong trường hợp ở trong bóng tối và cách xa, người ta chỉ nhìn thấy hình của một vật như cái cột, con người v.v... mà không nhìn thấy màu sắc của nó. Như vậy, hình sắc nhất định phải hiện hữu ở ngoài hiển sắc.

Kinh bộ: Thật ra, người ta vẫn nhìn thấy hiển sắc trước nhưng không rõ ràng, sau đó nhờ có ý thức mới hình thành ý tưởng về hình sắc, cũng giống như trường hợp hình thành các ý tưởng về một hàng, một đoàn quân, sau khi đã nhìn thấy một cách không rõ ràng những con chim, con kiến, con voi v.v... và nghĩ “Đoàn quân này xếp hàng theo hình tròn”. Hoặc cũng có thể, người ta không phân biệt được rõ ràng màu sắc cũng như hình dạng, mà chỉ biết được qua ý thức đó là một khối (tổng tụ).

Hữu bộ: Kinh bộ các ông cứ mãi bác bỏ về sự chuyển dịch cũng như về hình, vậy thì theo các ông, cái được gọi là “thân biểu”, nhằm chỉ cho cái gì?

Kinh bộ: Chúng tôi nói thân biểu chính là hình, vì thế không giống Chánh lượng bộ, nhưng hình không phải là thật pháp, vì thế không giống Hữu bộ.

Hữu bộ: Nếu các ông chấp thân biểu không phải là thật pháp, mà chỉ là hình hiện hữu như một giả pháp, thì theo các ông, thân biểu được lập thành do loại thật pháp nào?

Kinh bộ: Thân nghiệp là loại nghiệp lấy thân làm cảnh, có nghĩa là tư đã thúc đẩy thân hành động theo nhiều cách thế khác nhau và tư xuất phát từ cánh cửa của thân, cho nên được gọi là thân nghiệp. Các loại nghiệp khác đều được định nghĩa tùy theo thể tánh của chúng: (ngữ nghiệp là loại nghiệp lấy ngữ làm cảnh, ý nghiệp là nghiệp của ý hoặc là nghiệp tương ứng với ý).

Kinh nói: “Nghiệp chính là tư và là “hành động sau khi có ý muốn” (tư dĩ nghiệp)”. Như vậy, nếu thân nghiệp và ngữ nghiệp đều là tư, thì có gì khác nhau giữa hai loại nghiệp vừa được kinh định nghĩa ở trên?

Kinh bộ: Có hai loại tư. Trước tiên, ở giai đoạn sơ khởi hay chuẩn bị (gia hạnh), người ta có khởi lên một tư (và đây mới chỉ là một tư tâm sở (tư duy tư)), như “ta cần phải có một hành động như thế”, đây chính là loại mà kinh gọi là tư nghiệp, tức nghiệp chính là tư. Sau đó, lại khởi lên một tư hành động, tức là loại tư thực hiện một hành động tương thích với những gì đã được mong muốn trước đó, làm chuyển động thân hoặc phát ra ngôn ngữ, đây chính là loại mà kinh gọi là “nghiệp sau khi có ý

muốn” (tư dĩ nghiệp).

Hữu bộ: Nếu như vậy, biểu nghiệp nhất định không thật hữu, vì theo chúng tôi, thân ngữ cũng chỉ là tư và cũng không có chỗ cho biểu (biểu hiện) như là một sắc pháp. Nếu biểu không thật hữu thì cũng sẽ không có thêm vô biểu thuộc cõi Dục (vì vô biểu thuộc cõi Dục hoàn toàn tùy thuộc vào biểu, tức các sắc pháp của thân nghiệp và ngữ nghiệp, chứ không đi kèm theo tâm (tùy tâm chuyển), giống như vô biểu thuộc cõi Sắc). Và từ đó sẽ nảy sinh rất nhiều vấn đề nan giải.

Kinh bộ: Vẫn có cách để giải quyết những khó khăn này. Chúng tôi có thể nói, vấn đề vô biểu được trình bày rất hợp lý theo tông phái chúng tôi. Chúng tôi thừa nhận, hai loại tư có liên quan đến việc động phát thân ngữ, chính là hai loại biểu nghiệp thuộc thân ngữ mà các ông chủ trương. Hai loại tư này được gọi tên là thân nghiệp và ngữ nghiệp có khả năng tạo ra một loại tư đặc biệt của riêng chúng và được gọi là vô biểu, thì như vậy đâu còn vấn đề gì nan giải!

Hữu bộ: Nếu vậy, loại tư riêng biệt này phải đi kèm theo tâm, cũng giống như loại vô biểu sinh khởi từ thiền định theo chủ trương của chúng tôi, trong khi đó vô biểu thuộc cõi Dục chỉ khởi trong khi ngủ v.v...

Kinh bộ: Không phải như vậy! Loại tư riêng biệt này được phát khởi do hai loại, là thẩm quyết tư làm nguyên nhân xa và động phát tư làm nguyên nhân gần. Cho dù các ông có cho biểu thật hữu đi nữa, thì cũng phải tùy thuộc vào lực của tư để phát sinh vô biểu, vì nó vốn có tánh trì độn.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói: Hình sắc thật hữu và thân biểu chính là hình sắc.

Ngữ biểu chính là thanh, tức là loại thanh được phát âm.

Các tính chất của vô biểu được giải thích giống như ở trên.

Kinh bộ cũng nói vô biểu không thật hữu, vì: 1. Đó chỉ là sự không tạo ra một hành động, sau khi đã phát thệ không làm hành động này; 2. Được giả lập là pháp chỉ hiện hữu nhờ vào các đại chủng quá khứ, trong khi đã là pháp quá khứ thì không còn hiện hữu nữa!; 3. Không có thể tánh thuộc sắc pháp, thể tánh của sắc là ngăn ngại, trong khi vô biểu thì không đối ngại (vô đối) cho nên không thể là sắc pháp.

Tuy nhiên, Tỳ-bà-sa vẫn xác định sự hiện hữu của vô biểu.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Thuyết tam vô lậu sắc

Tăng phi tác đẳng cố.

Dịch nghĩa:

Nói ba sắc vô lậu

Vì tăng, không tạo tác.

(Vì kinh nói có ba loại sắc và sắc vô lậu, vì phước đức tăng, vì có nghiệp đạo cho người không tạo tác v.v...).

Luận: Vì kinh nói sắc pháp có ba loại. Tất cả các sắc pháp đều được bao hàm trong ba loại này: 1. Loại sắc có thể nhìn thấy và có ngăn ngại (hữu kiến hữu đối) (như các cảnh sắc được nhìn thấy); 2. Loại sắc không thể nhìn thấy nhưng có ngăn ngại (vô kiến hữu đối) (như con mắt v.v...); 3. Loại sắc không thể nhìn thấy và cũng không có ngăn ngại (vô kiến vô đối), loại này chỉ có vô biểu sắc.

Kinh còn nói đến loại sắc vô lậu: “Các pháp vô lậu là gì? Tất cả các pháp quá khứ, vị lai, hiện tại... (cho đến) tất cả các thức quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc về các sắc này và không sinh khởi thương giận, tất cả các pháp này đều là pháp vô lậu...”

Như vậy, ngoài vô biểu sắc ra, không có một loại sắc nào, không thể nhìn thấy hoặc không ngăn ngại, và cũng không có loại sắc nào có tánh vô lậu. (Vì thân nghiệp và ngữ nghiệp không thích hợp với những người đã nhập vào đạo đế.)

Kinh còn nói về sự tăng trưởng phước đức: “Có bảy việc làm mang lại phước đức thuộc về sắc (hữu y thất phước nghiệp sự)... khi một người có niềm tin, là con trai hoặc con gái ở trong gia đình, có bảy loại phước đức này thì dù đi, đứng, ngủ, hay thức phước đức vẫn tăng trưởng không ngừng, phước đức vẫn tiếp tục gia tăng. Bảy loại phước đức thuộc về sắc này là gì?... Cũng giống như bảy loại phước đức không thuộc sắc (vô y)...”. Như vậy ngoài vô biểu ra, nhờ vào pháp nào khác mà phước đức có thể tăng trưởng khi tâm không phải thiện, hoặc khi ở trạng thái vô tâm?

Nếu vô biểu không hiện hữu, thì những người không tự tạo tác, mà chỉ ra lệnh cho người khác tạo tác, sẽ không tạo thành nghiệp đạo, vì ngữ nghiệp trong trường hợp sai khiến người khác không thể tạo thành nghiệp đạo như sát v.v..., thật vậy, loại hành động này chưa chánh thức tạo ra loại nghiệp được tạo tác (vị năng chánh tác sở tác). Ở đây người ta có thể nói, trong trường hợp nghiệp đã được tạo ra, thì hành động ra lệnh có trở thành nghiệp đạo không? Hiển nhiên là thể tánh của hành động này không hề bị thay đổi do việc thực hiện mệnh lệnh này.

Kinh lại nói: “Này các Bí-sô! Các pháp thuộc về đối tượng ở bên ngoài của thức (ngoại xứ), không thuộc mười một xứ còn lại, không thể

nhìn thấy và không có đối ngại”. Trong đoạn kinh này, Đức Thế Tôn không nói pháp xứ là Vô sắc. Nếu Đức Thế Tôn không quán sát vô biểu, vốn cũng là sắc pháp và thuộc về pháp xứ (chứ không phải sắc xứ), thì loại sắc pháp được bao hàm trong pháp xứ sẽ là cái gì?

Nếu vô biểu không hiện hữu thì Thánh đạo sẽ không có tám chi, vì ba chi chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng không tương thích với định. Nếu ở trạng thái định, hành giả có được ba chi này, chính là nhờ ba chi này có thể tánh là vô biểu.

Nhưng ở đây, người ta sẽ trả lời là kinh có nói: “Khi hành giả biết được như vậy, khi nhìn thấy được như vậy, thì chánh kiến, chánh tư duy, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định đều được tu tập cho đến khi viên mãn, chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng thì đã được thanh tịnh từ trước”. Vì thế ba chi cuối cùng được xem như là biểu và được thành tựu trước định.

Tỳ-bà-sa nói đoạn kinh trên không nhằm chỉ cho ba chi cuối cùng của đạo đế, mà là chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng thuộc giai đoạn lìa bỏ đạt được nhờ vào đạo thế gian. Tuy nhiên điều này cũng không cản trở việc chánh ngữ v.v... không tạo thành một phần của đạo đế dưới dạng vô biểu.

Nếu vô biểu không hiện hữu, thì cũng không thể có loại luật nghi biệt giải thoát, vì nếu sau khi thọ giới xong mà hành giả khởi tâm bất thiện hoặc vô ký (dị duyên tâm), thì giới sẽ không còn tương tục để được gọi là Bí-sô hay Bí-sô-ni.

Kinh còn dạy: Xa lìa tội lỗi (ly sát đấng giới) là con đê ngăn chặn sự phạm giới. Một “sự không hiện hữu” (vô thể) sẽ không thể là một con đê, vì thế sự lìa bỏ tội lỗi là một thật pháp, chứ không chỉ là việc không phạm phải một hành động đã từ bỏ, và chính Kinh bộ cũng đã giải thích rất rõ về điều này.

Trả lời của Kinh bộ: Trên đây đã có quá nhiều luận chứng khác nhau, tuy nhiên vẫn chưa thể làm rõ được vấn đề, vì thế chúng ta hãy lần lượt xem xét từng luận chứng một.

1. Kinh dạy sắc pháp có ba loại. Các luận sư Du-già nói, trong các tầng thiền, nhờ có lực của định nên có một sắc pháp sinh khởi và làm cảnh nơi đối tượng duyên của định, nghĩa là sắc pháp này được nhận biết do hành giả đang nhập định, chẳng hạn như sự quán sát bộ xương khi tu quán bất tịnh. Loại sắc pháp này không được nhìn thấy do nhãn căn, nên thuộc vô kiến, nó cũng không chiếm cứ một chỗ (chướng xứ) nào cả, nên thuộc vô đối. Nếu các ông hỏi, làm thế nào một đối tượng

của định, lại có thể là một sắc pháp, khi mà đối tượng này, không còn có các tính chất thông thường của sắc pháp, thì các ông đã quên là vô biểu mà các ông chủ trương cũng sẽ gặp phải vấn đề như thế này!

2. Kinh dạy: Chỉ có một loại sắc vô lậu. Các luận sư Du-già cho loại sắc sinh khởi nhờ định lực sẽ thuộc vô lậu, khi định này thuộc vô lậu.

Các Tỷ-dụ-sư lại cho rằng sắc (thân sắc) của bậc A-la-hán (như nhãn căn v.v...) và sắc ở ngoài, tức các cảnh nơi đối tượng duyên của năm thức thân, đều được gọi là vô lậu, vì chúng không phải là chỗ dựa của pháp hữu lậu.

Ở đây người ta có thể đưa ra lời chất vấn, là kinh đã giải thích mà không phân biệt rõ ràng khi nói: “Các pháp vô lậu là gì? Tức nhãn căn, tức những gì có thể trông thấy...”.

Các Tỷ-dụ-sư trả lời là tất cả các pháp được kinh nói đến, đều có tính chất hữu lậu, vì chúng không đối trị được lậu hoặc, và chỉ có tâm tâm sở mới có thể đối trị và đoạn trừ các pháp hữu lậu.

Ở đây, người ta sẽ bác bỏ: Nếu như vậy, thì các pháp này sẽ cùng lúc vừa là hữu lậu, vì không đối trị được hữu lậu, vừa là vô lậu, vì không phải là chỗ dựa của hữu lậu, và với một kết quả đáng buồn như thế, thì các tính chất của hữu lậu và vô lậu sẽ trở thành tạp loạn?!

Các Tỷ-dụ-sư phủ nhận điều này, vì họ cho, nếu đã là hữu lậu, thì các pháp này không thể là vô lậu. Mặt khác, nếu sắc xứ và các xứ khác chỉ thuộc hữu lậu, tại sao kinh lại phân biệt: “Các sắc pháp hữu lậu và khởi dậy sự nắm bắt (hữu thủ)... các pháp hữu lậu và hữu thủ là nguyên nhân của việc làm cho tâm trở nên chai lì và ngụy trá (tâm tài phú sự).

3. Kinh dạy: Phước đức tăng trưởng. Các luận sư trước đây (Quỹ phạm sư) nói, chính do thể tánh của các pháp (pháp nhĩ lực) mà phước đức tăng trưởng, khi những người được cúng dường thọ dụng các thứ cúng dường này, nghĩa là, vì những phẩm tánh khác nhau của những người này (như thiền định v.v...), vì sự lợi lạc, mà họ có được từ sự cúng dường đối với bản thân hoặc ban phát cho tất cả chúng sinh, mà tâm tương tục của những người cúng dường đó, cho dù là các tâm bất thiện hoặc vô ký (dị duyên), đều được thấm nhuần, do loại tư cúng dường (thí tư sở huân tập) có cảnh nơi đối tượng duyên là người được cúng dường. Chuỗi tâm tương tục này, sẽ có sự chuyển biến theo chiều hướng đi lên rất vi tế và sẽ đạt đến một giai đoạn, mà cuối cùng chuỗi tâm này sẽ có khả năng chiêu cảm rất nhiều quả. Chính với ý nghĩa này, mà kinh đã dạy: “Phước đức tương tục tăng thịnh, phước đức gia khởi liên tục”.

Nhưng làm thế nào, giải thích trường hợp tăng trưởng của phước đức đối với các công hạnh không thuộc về sắc pháp?

Chuỗi tương tục của tâm, chuyển biến nhờ có sự lập lại của các loại tư, có cảnh nơi đối tượng duyên là Như Lai và Thanh văn (số tập duyên bỉ tự). Cũng giống như sự tương tục của các tâm sở tư trong những giấc mộng.

Trái lại, chúng tôi không hiểu được các luận sư Tỳ-bà-sa, vốn là những người chủ trương vô biểu, có thể giải thích trường hợp tăng trưởng của phước đức đối với các công hạnh, không thuộc về sắc pháp như thế nào. Loại công hạnh này, không có thân biểu nghiệp hoặc ngữ biểu nghiệp, mà chỉ là một loại lạc thọ đối với Như Lai hoặc Thanh văn, đồng thời cũng không có thêm thiền định. Trong khi đó, nếu theo Tỳ-bà-sa thì vô biểu không thể sinh khởi từ biểu hoặc thiền định, và vì thế không thể có vô biểu hiện hữu ở đây.

Theo các luận sư khác của Kinh bộ, thì trong trường hợp các công hạnh không thuộc sắc, phước đức tăng trưởng được là nhờ sự lập lại của tư, có đối tượng duyên là người được cúng dường. Tuy nhiên không thể chấp nhận ý kiến này, nếu đối chiếu với nội dung của kinh: “Khi một Bí-sô tinh tấn, có đủ giới hạnh, thành tựu các pháp thiện, sau khi thọ dụng vật phẩm cúng dường đã nhập vào loại định “tâm vô lượng”, và nhờ thế mà vô lượng phước đức, vô lượng pháp thiện và an lạc chắc chắn sẽ sinh khởi đối với người chủ các vật phẩm cúng dường”. Nhưng một thí chủ có phước đức tăng trưởng như thế, có thể có một loại tư đặc biệt, chỉ duyên người đã nhận của cúng dường (duyên bỉ thặng tư) hay không? Vì lẽ đó cần phải chấp nhận ý kiến của các luận sư đầu tiên, khi họ cho, trong trường hợp các công hạnh không thuộc sắc, thì phước đức sinh khởi từ sự chuyển biến tương tục của người cúng dường, nhờ vào các phẩm tánh của người nhận của cúng dường.

4. Theo Tỳ-bà-sa, nếu vô biểu không hiện hữu, thì trong trường hợp sai khiến người tạo tác sẽ không tạo thành nghiệp đạo.

Khi một người tạo nghiệp sát vì có người khác sai khiến, thì tự nhiên (pháp nhĩ) chuỗi tâm tương tục của người sai khiến, sẽ có một sự chuyển biến nào đó rất vi tế, để rồi sẽ chiêu cảm các quả về sau. Cũng giống như trường hợp tự mình gây ra nghiệp sát, vào sát-na mà nghiệp đạo (sát v.v...) thành tựu, thì cũng là lúc chuỗi tương tục tâm có sự chuyển biến. Sự chuyển biến này có tên là nghiệp đạo, và vì thế người có chuỗi tâm chuyển biến này vẫn tạo thành nghiệp đạo, vì quả, tức sự chuyển biến của chuỗi tâm tương tục, phải được gọi tên cho phù hợp với

nhân, tức nghiệp đạo, và sự chuyển biến này, có tên là thân hay ngữ, là tùy thuộc vào việc nó xuất phát từ thân hay ngữ. Chính nhờ những nguyên tắc như vậy, mà những người chủ trương vô biểu, đã xem vô biểu như là nghiệp đạo, như là con đường tạo tác của thân hoặc ngữ.

Đại đức có một quan niệm khác hẳn về sự không hiện hữu của vô biểu: “Một người bị xúc chạm do tội sát, vì có loại tư thuộc ba thời điểm (tam thời khởi tư), liên quan đến các uẩn, tạo thành một chúng sinh đang còn sống, có nghĩa là khi người đó suy nghĩ: Ta sẽ giết, ta giết, ta đã giết”. (Như vậy nghiệp đạo đã hoàn mãn, vì cả gia hạnh, hành động chính, và sự liên tục đều có chung một loại tư).

Nhưng chúng tôi sẽ nói, loại tư thuộc ba thời điểm này, không làm thành nghiệp đạo, vì nếu theo chủ trương này của Đại đức, thì một người con sẽ phạm tội vô gián khi nói: “Mẹ tôi đã bị giết chết”, trong lúc mà người mẹ của anh ta thực sự không bị người nào giết chết cả! Tuy nhiên, tất cả sự vận hành của tư về các từ “ta sẽ giết, ta giết, ta đã giết”, chỉ thích hợp với người tự giết mình, và đây cũng là ý chính của Đại đức, khi giải thích loại nghiệp sát-này.

Ở đây, Hữu bộ đã đưa ra chất vấn: “Tại sao mối ác cảm này, có thể khiến cho các ông khăng khăng bác bỏ sự hiện hữu của vô biểu, nhưng lại thừa nhận sự chuyển biến của chuỗi tâm tương tục?”

Thật ra chủ trương vô biểu của Hữu bộ và chủ trương chuyển biến của chuỗi tâm tương tục của Kinh bộ đều rất khó hiểu, vì thế chúng tôi không hề có ác cảm đối với luận chứng thứ nhất này. Chúng tôi chỉ không bằng lòng với chủ trương, “vào sát-na thành tựu nghiệp đạo, do một hành động của thân, dựa vào một tâm, lại có thể sinh khởi ở người sai sử nghiệp đạo này một pháp gọi là vô biểu”, một pháp vốn chẳng quan hệ gì đến tâm của người sai sử, cũng như đến thân của người bị sai sử. Tuy nhiên chúng tôi lại cảm thấy vừa lòng với chủ trương, “vào sát-na thành tựu nghiệp đạo, do một hành động được sai khiến do một người nào đó vẫn có thể sinh khởi, nhờ vào hành động này, có một sự chuyển biến đối với chuỗi tâm tương tục của chính người này”. Và chúng tôi cũng dễ dàng thừa nhận, là quả sinh khởi từ sự chuyển biến của chuỗi tương tục này, chứ không phải từ vô biểu.

Ngoài ra, còn có các luận chứng khác đã được kể đến ở trên như: “Không có biểu thì làm thế nào có được vô biểu?”, “vô biểu chỉ có nghĩa là không còn tạo tác một hành động nào đó”, “vô biểu không tùy thuộc vào các đại chủng quá khứ”.

5. Pháp xứ không được xem như là Vô sắc.

Giải đáp cho vấn nạn này đã được trình bày ở trên. Có một loại sắc, không thể nhìn thấy, không có đối ngại, tạo thành một phần của pháp xứ, và đó là vô biểu. Chính loại sắc này là cảnh nơi đối tượng duyên của định và sinh khởi nhờ lực của định.

6. Tỳ-bà-sa nói đạo đế sẽ không có tám chi.

Theo các ông, Thánh giả khi đang ở trong Thánh đạo, khi quán sát hoặc tư duy bốn đế, thì họ sẽ thành tựu chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng bằng cách nào? Có phải các ông muốn nói, họ nói ra lời nói chân chánh (phát chánh ngôn), làm các việc chân chánh (khởi chánh tác) mong cầu y bát?

Trả lời của Hữu bộ: Đó không phải là chủ ý của chúng tôi. Trong Thánh đạo, Thánh giả vẫn hoạch đắc những pháp vô biểu vô lậu nào đó, chẳng hạn như khi xuất quán, nhờ có lực của các vô biểu vô lậu, mà Thánh giả có thể phát khởi lời nói, hành động và lối sống chân chánh. Vì nhân có thể được gọi tên theo quả, cho nên người ta mới lập vô biểu làm ngữ, nghiệp, mạng.

Nếu vậy, tại sao không thừa nhận thuyết của chúng tôi? Tuy không có vô biểu, nhưng Thánh giả khi ở trong Thánh đạo, hoạch đắc ý định (ý lạc) và nhân cách (y chỉ) như thế, nên khi xuất quán đã nhờ vào lực của hai loại này, mà từ đó trở về sau, đều khởi chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng. Các nhân này mang tên của quả, vì thế vẫn có thể khẳng định Thánh đạo thành tựu cả tám chi.

Có luận sư khác nói, các chi của Thánh đạo chỉ hàm nghĩa “không phạm” (bất tác). Không phạm có nghĩa là gì? Một người đang nhập định có thể nhờ vào lực Thánh đạo mà được sự “không tạo tác” ở mức độ tương đối hoặc tuyệt đối. Sự “không tạo tác” này đạt được nhờ nương vào Thánh đạo vô lậu, cho nên cũng thuộc về vô lậu, và đó chính là chi của Thánh đạo.

Chắc chắn các chi (như chánh ngữ v.v...) không phải là thật pháp, mà chỉ là sự “không tạo tác”. Nhưng không phải chỉ các thật pháp có riêng pháp thể mới lập thành pháp, chẳng hạn như trường hợp của tám thế pháp: Đắc, phi đắc, vinh, nhục, khen, chê, sướng, khổ. Sự không đắc y phục, thực phẩm v.v... không phải là thật pháp.

7. Tỳ-bà-sa nói, nếu vô biểu không hiện hữu thì cũng không có luật nghi biệt giải thoát.

Có thể bác bỏ vấn nạn này, theo các nguyên tắc giống như trên, bằng cách dựa vào lực của ý muốn. Luật nghi chính là một loại tư, có khả năng ngăn chặn các hành động xấu và điều phục thân ngữ, sau khi

được biểu hiện qua việc cương quyết không tạo tác tội lỗi, qua sự phát nguyện giữ giới, vì thế đã dựa vào đó để lập thành luật nghi biệt giải thoát.

Ở đây, Tỳ-bà-sa có thể bác bỏ: Nếu luật nghi biệt giải thoát chỉ là tư, thì khi hành giả nghĩ về một điều gì đó, khác với loại tâm này (dĩ duyên tâm), tức sẽ không còn luật nghi, vì lúc đó hành giả không còn hoạch đắc loại tư, có thể điều phục thân ngữ! Tuy nhiên bác bỏ này không có giá trị, vì khi hành giả khởi tâm muốn làm một điều ác, thì nhờ có lực huân tập của chuỗi tâm tương tục, sự ước niệm về những gì đã phát nguyện, sẽ hiện khởi để ngăn chặn ý muốn làm điều xấu này.

8. Ngoài ra, loại tư này còn có tính chất của một bờ đê. Khi một người đã phát nguyện cương quyết không làm điều ác, khi nhớ lại lời nguyện này, tâm hổ thẹn sẽ hiện khởi và người này sẽ tự điều phục để khỏi phạm giới.

Trái lại, theo chủ trương của các ông, nếu sự phạm giới được ngăn chặn nhờ vào một pháp vô biểu, không quan hệ gì đến sự ước niệm, khi bị thất niệm cũng không thể phạm giới, vì vô biểu luôn luôn có mặt ở đó.

Chúng ta nên chấm dứt sự tranh luận ở đây. Các luận sư Tỳ-bà-sa đã nói, có một vật thật hữu thể loại riêng, được gọi là vô biểu sắc.

Trên đây có nói, vô biểu sinh khởi nhờ nương vào các đại chủng, như vậy, có phải các đại chủng này, chính là các đại chủng làm chỗ dựa cho biểu, tức các đại chủng của thân tạo tác biểu nghiệp, hay là các đại chủng khác?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Thử năng tạo đại chủng

Dị ư biểu sở y.

Dịch nghĩa :

Đại chủng năng tạo này

Khác sở y của biểu.

(Các đại chủng tạo thành (vô biểu nghiệp) này khác với các đại chủng làm chỗ dựa của biểu nghiệp).

Luận: Vô biểu sinh khởi từ các đại chủng, khác với các đại chủng làm chỗ dựa cho biểu, vì cùng một tập hợp của bốn đại chủng, thì không thể vừa tạo thành một sắc được tạo vi tế là vô biểu, lại vừa tạo thành một sắc được tạo thô là biểu.

Biểu nghiệp xuất hiện cùng lúc với các đại chủng tạo ra nó, và vô biểu cũng như vậy.

Một nguyên tắc chung, là tất cả các sắc được tạo, đều sinh khởi cùng thời với các đại chủng của chúng, tuy nhiên, có một số ít thuộc hiện tại và vị lai lại sinh khởi từ các đại chủng quá khứ.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Dục hậu niệm vô biểu
Y quá đại chủng sinh.*

Dịch nghĩa :

*Dục hậu niệm vô biểu
Do đại chủng quá khứ.*

(Vô biểu cõi Dục ở sát-na thứ hai sinh khởi từ các đại chủng quá khứ).

Luận: Vào sát-na một vô biểu nghiệp sinh khởi, thì nó sinh khởi từ các đại chủng cùng thời với sự sinh khởi của nó. Sau sát-na này, một vô biểu nghiệp thuộc về cõi Dục: tức khác với loại vô biểu sinh từ định và loại vô biểu vô lậu sẽ sinh khởi, nghĩa là sẽ tiếp tục sinh khởi trở lại, cũng từ chính các đại chủng ở sát-na thứ nhất, tức các đại chủng này, đã trở thành quá khứ ở sát-na thứ hai. Từ sát-na này trở đi, các đại chủng quá khứ sẽ làm chỗ dựa cho vô biểu, vì chúng chính là nhân chuyển, là loại nhân sinh khởi của vô biểu, các đại chủng cùng thời với mỗi một sát-na về sau, chỉ làm chỗ dựa cho vô biểu, vì chúng chỉ là nhân tùy chuyển, là loại nhân trì giữ của vô biểu. Trường hợp này cũng giống như bàn tay lăn bánh xe và mặt đất đỡ bánh xe là nhân chuyển và nhân tùy chuyển đối với sự chuyển động của bánh xe.

Hỏi: Thân nghiệp và ngữ nghiệp ở các địa khác nhau, được tạo thành do các đại chủng thuộc loại địa nào (trong các địa ở cõi Dục và bốn tầng thiên)?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Hữu lậu tự địa y
Vô lậu tùy sinh xứ.*

Dịch nghĩa :

*Hữu lậu do tự địa
Vô lậu tùy xứ sinh.*

(Hữu lậu nương vào tự địa. Vô lậu tùy theo xứ sinh khởi).

Luận: Thân nghiệp và ngữ nghiệp ở cõi Dục, được tạo thành do các đại chủng thuộc cõi Dục, và cứ thế cho đến thân, ngữ nghiệp ở tầng thiên thứ tư, thì được tạo thành do các đại chủng thuộc tầng thiên thứ tư.

Thân nghiệp và ngữ nghiệp vô lậu, được tạo thành do các đại

chúng thuộc về địa, mà người tạo các thân, ngũ nghiệp này đã sinh ra, vì các pháp vô lậu đều có khuynh hướng siêu việt các giới (như Dục giới v.v...), vì không có các đại chủng vô lậu tạo thành một nghiệp vô lậu, vì thân, ngũ nghiệp vô lậu sinh khởi, nhờ có các đại chủng, chứ không phải chỉ nhờ vào tâm, vì loại nghiệp này là sắc được tạo.

Hỏi: Biểu nghiệp và vô biểu nghiệp có những tính chất gì? Chúng được tạo thành từ những tính chất gì của các đại chủng?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vô biểu vô chấp thọ
Diệc đẳng lưu tình số
Tán y đẳng lưu tánh
Hữu thọ dị đại sinh
Định sinh y trưởng dưỡng
Vô thọ vô dị đại
Biểu duy đẳng lưu tánh
Thuộc thân hữu chấp thọ.*

Dịch nghĩa :

*Vô biểu không chấp thọ,
Đẳng lưu thuộc hữu tình
Khi tán do đẳng lưu
Có thọ có khác biệt.
Định sinh do trưởng dưỡng
Không thọ không khác biệt.
Biểu chỉ có đẳng lưu
Thuộc thân có chấp thọ.*

(Vô biểu không chấp thọ, cũng là đẳng lưu và chỉ thuộc hữu tình. Khi tán thì do các đại chủng đẳng lưu, có chấp thọ, và khác biệt nhau. Khi sinh từ định thì do các đại chủng trưởng dưỡng. Không chấp thọ, và không khác nhau. Biểu chỉ có đại chủng đẳng lưu. Nếu thuộc thân thì có chấp thọ).

Luận: Vô biểu là loại sắc pháp được tạo thành, không phải nhờ vào khối lượng, không có rộng hẹp (vô biến ngại), vì thế nó không thể làm chỗ dựa cho tâm và các tâm sở, và không hội nhập với các giác quan (vô chấp thọ). Vô biểu không bao giờ có tánh vô ký, vì thế không thuộc dị thực sinh, nó không phải là trưởng dưỡng, mà chỉ là đẳng lưu, nghĩa là được sinh khởi do nhân đồng loại. (Tụng văn nói “diệc đẳng lưu”, vì vô biểu cũng có thể có tính chất sát-na, vô biểu vô lậu đầu tiên không phải là đẳng lưu).

Khi không ở vào trạng thái của định, tức khi thuộc về cõi Dục, thì vô biểu được tạo thành do các đại chủng đẳng lưu và có chấp thọ. Các đại chủng này không giống nhau (dị đại chủng), vì mỗi một trong bảy loại vô biểu, như giới sát v.v... thuộc luật nghi biệt giải thoát, đều được tạo thành do một nhóm riêng biệt của bốn đại chủng.

Khi khởi từ định, tức khi không có sự phân biệt giữa luật nghi thuộc tĩnh lự và luật nghi vô lậu, vốn sinh khởi từ hai loại định hữu lậu và vô lậu, thì vô biểu hay luật nghi sẽ được tạo thành do các đại chủng trưởng dưỡng do định phát khởi, tức các đại chủng vô chấp thọ. Bảy loại giới tạo thành luật nghi thì khác nhau, nhưng tất cả từ giới sát cho đến vọng ngữ đều được tạo thành do cùng một nhóm của bốn đại chủng (vô dị đại). Chỉ có một loại tâm sinh khởi các giới này và các đại chủng làm chỗ dựa cho các giới này cũng chỉ có một.

Biểu chỉ có tánh đẳng lưu, và nếu thuộc về thân thì có chấp thọ.

Ở đây, người ta có thể hỏi: Khi sinh khởi, thì thân biểu làm hủy hoại hay không làm hủy hoại hình sắc của thân vốn thuộc về dị thực? Trường hợp này rất nan giải. Nếu cho có làm hủy hoại, thì không thể được, vì trái với tông chỉ của Tỳ-bà-sa, vốn cho một sắc pháp có tánh dị thực, sẽ sinh khởi trở lại sau khi đoạn, trái lại, nếu thân biểu không làm hủy hoại hình sắc có sẵn, thì hai loại hình sắc, loại trước là dị thực và loại sau là đẳng lưu sẽ cùng hiện hữu ở cùng một chỗ!

Như vậy, phải thừa nhận thân biểu được tạo thành do các đại chủng đẳng lưu mới sinh và không làm hủy hoại hình sắc có sẵn.

Nhưng nếu như vậy, thì phần thân mà thân biểu nương vào đó để khởi, sẽ to lớn hơn trước đó, vì phần thân này được thâm nhập thêm (biến tăng ích) các đại chủng mới sinh, để tạo thành thân biểu này. Nếu phần thân này không có thêm các đại chủng mới, thì không thể nói là vô biểu được toàn bộ phần thân này tạo thành!

Chúng tôi sẽ trả lời thân thể dị thực có các lỗ hổng, vì thế vẫn có chỗ cho các đại chủng đẳng lưu mới sinh để tạo thành vô biểu.

Trên đây đã nói về hai loại nghiệp tư và tư tạo ra ba loại nghiệp ý, thân, và ngữ, năm loại nghiệp tư, thân biểu, thân vô biểu, ngữ biểu, ngữ vô biểu. Tiếp theo sẽ là phần nói về các tánh thiện, bất thiện, vô ký của các loại này và chúng thuộc về loại giới, địa nào.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Vô biểu ký dư tam
Bất thiện duy tại Dục
Vô biểu biến Dục Sắc*

*Biểu duy hữu tứ nhị
Dục vô hữu phú biểu
Dĩ vô đẳng khởi cố.*

Dịch nghĩa :

*Vô biểu: ký: Còn: ba
Bất thiện chỉ ở Dục.
Vô biểu: khắp Dục, Sắc
Biểu: hai địa có tứ
Dục: không biểu hữu phú
Vì không có đẳng khởi.*

(Vô biểu thuộc hữu ký, còn lại đều có ba loại: Bất thiện chỉ có ở cõi Dục. Vô biểu ở cả cõi Dục và cõi Sắc. Biểu chỉ ở hai địa có tứ. Cõi Dục không có biểu hữu phú vì không có nhân dẫn khởi).

Luận: Vô biểu chỉ có tánh thiện hoặc bất thiện. Tư vô ký vốn yếu kém, nên không có khả năng dẫn phát một nghiệp mạnh giống như vô biểu. Quả vô biểu có thể tương tục tái sinh, sau khi nhân dẫn khởi của nó bị diệt.

Các nghiệp còn lại là tư và biểu. Các nghiệp này có thể thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Nghiệp bất thiện chỉ có ở cõi Dục, vì ở các giới khác, đều không có ba loại căn bất thiện, không hổ và không thẹn. Tụng văn chỉ nói đến loại nghiệp bất thiện, vì thế có thể biết là hai loại thiện và vô ký đều có ở cả ba cõi.

Cõi Sắc cũng có vô biểu, nhưng cõi Vô sắc thì không, vì ở đó không có các đại chủng tạo vô biểu sắc.

Ở nơi nào có thân và ngữ hiện hữu thì ở đó có loại vô biểu luật nghi thuộc thân và ngữ này.

Vấn nạn: Không có đại chủng vô lậu, nhưng vẫn có vô biểu vô lậu, vô biểu vô lậu xuất phát từ các đại chủng thuộc về một địa mà người khởi vô biểu vô lậu đã sinh ra ở đó. Như vậy, khi một người sinh ra ở cõi Dục và cõi Sắc, nhập vào một định thuộc cõi Vô sắc, thì người này vẫn có thể tạo ra một loại vô biểu cõi Vô sắc xuất phát từ các đại chủng cõi Dục và cõi Sắc.

Giải thích: Không phải như vậy! Vì vô biểu vô lậu vượt qua các giới (bất đạo giới). Loại vô biểu này không có bất cứ tính chất chung nào với các phiền não, thuộc về cõi mà người có loại vô biểu này đang ở, và vô biểu vô lậu không thuộc cùng loại, cũng không phải khác loại với các đại chủng ở cõi này. Trong khi đó, vô biểu cõi Vô sắc không thể

phát xuất từ các đại chủng khác loại thuộc cõi Dục và cõi Sắc.

Hơn nữa, vì quay lưng lại với tất cả các sắc pháp, vì ở cõi Vô sắc không còn có tướng về sắc pháp, cho nên loại định Vô sắc không có khả năng tạo ra vô biểu, vốn là một sắc pháp!

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói, vì để đối trị giới ác nên mới có giới (thi-la). Giới ác chỉ có ở cõi Dục, và giới thuộc cõi Sắc, bao hàm cả vô biểu là để đối trị. Nhưng các pháp cõi Vô sắc thì cách xa cõi Dục về bốn phương diện: Chỗ nương, hành tướng, đối tượng duyên, và đối trị.

Chỉ có thân biểu và ngữ biểu ở hai địa có tứ là cõi Dục và tầng thiền thứ nhất.

Loại biểu hữu phú vô ký không có ở các địa không có tứ, và cũng không có ở cõi Dục, nơi mà tất cả các biểu nhiễm ô đều thuộc bất thiện, chứ không phải vô ký.

Điều này cũng có nghĩa loại biểu vô phú vô ký chỉ có ở Phạm Thế. Đã từng nghe nói, Đại phạm có tạo tác ngữ nghiệp cuồng siểm (dua nịnh, dối trá), tức khi ở trước mặt chúng thiên, để tránh câu hỏi của Mã thắng mà Đại phạm đã phải nói dối.

Hỏi: Nhưng nếu không có ngữ biểu ở bên trên tầng thiền thứ nhất, thì làm sao có thể có thanh xứ ở tầng thiền thứ hai và các tầng trên đó?

Đáp: Vẫn có ở đó, nhưng do nhân là các đại chủng ở ngoài, tức loại thanh được tạo ra vì gió v.v...

Có luận sư nói, ở tầng thiền thứ hai và các tầng trên đó vẫn có biểu, nhưng là loại vô phú vô ký, chứ không phải thiện hay nhiễm ô, vì chúng sinh ở các tầng thiền này, không thể khởi tâm thiện hoặc nhiễm, thuộc về một địa thấp hơn, để có thể tạo ra một biểu nghiệp thiện hoặc nhiễm ô! Tâm thiện ở hạ địa đều thuộc loại yếu kém, còn tâm nhiễm thì đã được đoạn trừ.

Nhưng Tỳ-bà-sa lại cho giải thích thứ nhất hợp lý hơn.

Hỏi: Tại sao không có các loại biểu nghiệp ở các địa bên trên Phạm Thế? Tại sao cõi Dục không có loại biểu hữu phú vô ký?

Đáp: Vì không có loại nhân phát sinh: 1. Chính loại tâm tương ứng với tầm và tứ, mới có khả năng phát sinh biểu nghiệp, trong khi tầng thiền thứ hai và các tầng trên lại không có loại tâm này: 2. Tâm hữu phú vô ký có thể phát sinh một biểu nghiệp có cùng tính chất, khi tâm này thuộc loại “tu đạo đoạn”. Trong khi đó ở cõi Dục loại tâm hữu phú vô ký chỉ tương ứng với hữu thân kiến và biên kiến. Tâm này thuộc loại “kiến đạo đoạn” và lại hướng vào bên trong (nội môn chuyển) vì thế

không thể phát sinh biểu nghiệp!

Hỏi: Có phải do tánh của loại tâm dẫn khởi (đẳng khởi), tức thiện hoặc bất thiện, mà các pháp có tánh thiện hoặc bất thiện?

Đáp: Không phải! Các pháp thiện hoặc bất thiện là do bốn nghĩa: Tính chất tuyệt đối (thắng nghĩa), tự tánh, tương ứng, nhân dẫn khởi.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Thắng nghĩa thiện giải thoát
Tự tánh tâm quý căn
Tương ứng bỉ tương ứng
Đẳng khởi sắc nghiệp đẳng
Phiên thử danh bất thiện
Thắng vô ký nhị thường.*

Dịch nghĩa :

*Thắng nghĩa thiện: giải thoát
Tự tính: tâm, quý, căn.
Tương ứng kia tương ứng
Do đẳng khởi sắc nghiệp
Ngược lại là bất thiện*

Thắng, vô ký, hai thường.

(Giải thoát là thắng nghĩa thiện. Thiện căn, hổ và thẹn là thiện tự tánh. Tương ứng với thiện căn là thiện nhờ tương ứng. Các nghiệp v.v... thiện do nhân dẫn khởi. Trái lại là bất thiện. Vô ký thắng nghĩa là hai pháp vô vi).

Luận: Niết-bàn, tức sự chấm dứt mọi đau khổ, hoàn toàn an ổn và tịch tĩnh vì thế thuộc về thắng nghĩa thiện, cũng giống như trường hợp không có bệnh.

Ba thiện căn, hổ và thẹn, không tùy thuộc vào các pháp tương ứng và các nhân của chúng, đều thuộc thiện tự tánh, cũng giống như thuốc tốt.

Các pháp như tư, tâm sở tương ứng với các thiện căn và với hổ thẹn đều thuộc thiện tương ứng. Nếu có tương ứng thì thuộc thiện, nếu không tương ứng thì không phải thiện, cũng giống như đồ uống có pha thuốc tốt.

Nếu xuất phát từ các pháp thuộc thiện tự tánh hoặc thiện tương ứng, thì thân nghiệp, ngữ nghiệp, bốn tính chất hữu vi, đắc, định diệt tận, định vô tướng cũng thuộc thiện, nhờ vào nhân dẫn khởi của chúng (đẳng khởi thiện), cũng giống như sữa của một con bò đã uống nước có pha thuốc tốt.

Ở đây, cần suy nghĩ thêm về trường hợp, làm thế nào các pháp đặc v.v... có thể là thiện, khi xuất phát từ một tâm không phải thiện (dị loại tâm).

Trái với bốn trường hợp thuộc tánh thiện ở trên là bất thiện.

Thể tánh của sinh tử chính là sự diễn tiến của mọi nỗi khổ, vì thế hoàn toàn không an ổn, tức thuộc về thắng nghĩa bất thiện, cũng giống như người có bệnh.

Các căn bất thiện, không hổ, không thẹn đều thuộc tự tánh bất thiện, cũng giống như thuốc độc.

Các pháp tương ứng với các căn này, thuộc về tương ứng bất thiện, cũng giống như nước uống có lẫn thuốc độc.

Nếu xuất phát từ các căn này hoặc từ các pháp tương ứng với các căn này, thì thân nghiệp, ngữ nghiệp, các tính chất (sinh, trụ v.v...), và sự hoạch đắc các pháp bất thiện, đều thuộc bất thiện, vì các nhân dẫn khởi của chúng (đẳng khởi bất thiện), cũng giống như sữa của con bò uống phải nước có lẫn thuốc độc.

Vấn nạn: Tất cả các pháp hữu lậu đều thuộc về sinh tử và như vậy, sẽ không có pháp hữu lậu nào có tánh thiện hoặc vô ký?

Giải thích: Nếu nói thật chính xác (cứ thắng nghĩa) thì đúng là như vậy. Tuy nhiên, ở đây có thể căn cứ vào dị thực để nói, là pháp hữu lậu nào có khả năng sinh khởi quả dị thực đáng ưa thì gọi là thiện, pháp hữu lậu nào chưa có tính chất nhất định, như khi chưa chiêu cảm quả dị thực thì gọi là vô ký.

Thắng nghĩa vô ký là hai pháp vô vi, dĩ thái hư không và phi trạch diệt, vì chúng hoàn toàn thuộc tánh vô ký.

Vấn nạn: Tỳ-bà-sa nói: Thân nghiệp và ngữ nghiệp có tánh thiện hoặc bất thiện là do nhân phát khởi của nó, tức do một tâm sở tư thiện hoặc bất thiện. Như vậy điều này cũng có thể áp dụng cho các đại chủng tạo thành thân nghiệp và ngữ nghiệp.

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Không phải như vậy, vì ý định của người tạo tác chỉ liên quan đến hành động, chứ không phải các đại chủng, nghĩa là người tạo tác có ý muốn tạo tác một hành động nào đó, chứ không có ý muốn tạo ra các đại chủng.

Luận chủ: Tuy nói như vậy, nhưng làm thế nào loại vô biểu do định sinh có thể có tánh thiện? Người tạo tác giả, khi nhập định không có tác ý đối với vô biểu và cũng không suy nghĩ: “Hãy tạo ra một vô biểu!” Chúng tôi cũng không thể thừa nhận loại vô biểu do định sinh lại xuất phát từ một tâm, không thuộc định sinh khởi trước đó, vì tâm này

khác thể loại. Vì thế, loại vô biểu do định phát khởi không thuộc thiện, hoặc nếu như Tỳ-bà-sa cứ cho là thuộc thiện, thì thiên nhãn và thiên nhĩ cũng phải thuộc thiện, trong khi Tỳ-bà-sa lại cho hai loại này là vô ký. Đây là vấn đề mà Tỳ-bà-sa cần phải giải quyết.

Vấn nạn: Ở trên cũng có nói, loại tâm thuộc “kiến đạo đoạn” không thể phát khởi vô biểu. Nhưng Đức Thế Tôn lại nói: “Do tà kiến nên khởi tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng”. Trong khi đó, tà kiến vốn được đoạn trừ do kiến đạo?

Giải thích: Chủ trương trên không trái với kinh.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Đẳng khởi hữu nhị chủng
Nhân cập bỉ sát-na
Nht thứ đệ ưng tri
Danh chuyển danh tùy chuyển
Kiến đoạn thức duy chuyển
Duy tùy chuyển ngũ thức
Tu đoạn ý thông nhị
Vô lậu dị thực phi
Ư chuyển thiện đẳng tánh
Tùy chuyển các dung tam
Mâu ni thiện tất đồng
Vô ký tùy hoặc thiện.*

Dịch nghĩa :

*Đẳng khởi có hai loại
Là nhân và sát-na
Nên biết theo thứ tự
Là chuyển và tùy chuyển
Thức kiến đoạn là chuyển
Năm thức là tùy chuyển
Ý, tu đoạn thông hai
Phi vô lậu, dị thực
Chuyển thì thuộc tính thiện
Tùy chuyển thuộc cả ba
Mâu-ni đều thuộc thiện
Vô ký tùy chuyển: thiện.*

(Đẳng khởi có hai loại là nhân và sát-na. Theo thứ tự trên được gọi là chuyển và tùy chuyển. Thức thuộc kiến đoạn là chuyển. Năm thức là tùy chuyển. Ý thuộc tu đoạn gồm cả hai. Vô lậu và dị thực sinh

đều không phải. Từ chuyển thuộc thiện v.v... Có tùy chuyển thuộc ba tánh. Ở Đức Thế Tôn cả hai đều thiện. Hoặc nếu chuyển là vô ký, tùy chuyển là thiện).

Luận: Pháp dẫn khởi một hành động (đăng khởi) được chia làm hai loại: Loại đăng khởi làm nhân, được gọi là nhân đăng khởi, loại đăng khởi cùng thời với hành động, được gọi là sát-na đăng khởi.

Vào lúc sắp hành động, thì nhân đăng khởi có khả năng dẫn phát, tức tạo ra, vì thế nó là pháp dẫn khởi (chuyển), vào lúc đang hành động, thì sát-na đăng khởi không tách rời hành động, vì thế nó là pháp dẫn khởi thứ hai (tùy chuyển).

Hỏi: Sát-na đăng khởi có tác dụng gì đối với hành động (biểu nghiệp)?

Đáp: Nếu không có sát-na đăng khởi, thì hành động sẽ không xảy ra, cho dù nó được dẫn phát do pháp dẫn khởi, cũng giống như trường hợp hành động không thể xảy ra, khi người đã dẫn khởi hành động (như nghĩ: “Tôi sẽ đi đến ngôi làng”) vừa mới chết.

Hỏi: Nếu biểu nghiệp không thể khởi, vì không có pháp tùy chuyển, thì trong trường hợp người vô tâm đặc giới, làm thế nào để có biểu nghiệp?

Đáp: Ở đây, cần phải đưa ra một giải thích khác: Biểu nghiệp có tính chất rất rõ ràng ở những người hữu tâm. Những người này, có loại tâm “dẫn khởi thứ hai” (tùy chuyển tâm) vào sát-na biểu nghiệp sinh khởi, và đây chính là tác dụng của loại tâm này.

Loại tâm được đoạn trừ do kiến đạo, là nhân đăng khởi duy nhất của biểu nghiệp, vì đó là nhân của tiến trình tâm dẫn phát biểu nghiệp. Tâm này không phải là tâm tùy chuyển: 1. Vì nó không còn hiện hữu vào sát-na biểu nghiệp xảy ra, biểu nghiệp này vận hành được là nhờ loại tâm “hướng ra bên ngoài” (ngoại môn tâm), được đoạn trừ do tu đạo, và là tâm tùy chuyển; 2. Vì giả như nó là tâm tùy chuyển, thì ngay sau đó, loại sắc pháp (biểu nghiệp) đã được nó tạo ra, cũng sẽ bị đoạn trừ do kiến đạo, cũng giống như trường hợp, loại biểu nghiệp được tạo ra do một tâm thuộc tu đoạn, sẽ bị đoạn trừ do tu đạo, và như vậy sẽ trái với Đối pháp.

Thật vậy, sắc pháp không tương vi (trái ngược) với sự hiểu biết đúng (minh) cũng như không đúng (vô minh), cho nên nó không thể được đoạn trừ do kiến đạo.

Kinh bộ lập luận: “Sắc pháp không tương vi với minh” cần được chứng minh. Vì những ai chủ trương sắc pháp thuộc kiến đoạn, sẽ không

thừa nhận sắc pháp không tương vi với mình.

Tỳ-bà-sa: Nếu sắc pháp xuất phát từ một tâm thuộc kiến đoạn, thì chính nó cũng bị đoạn trừ do kiến đạo và các đại chủng làm chỗ dựa cho sắc pháp này, cho biểu nghiệp này, cũng bị đoạn trừ do kiến đạo, vì chúng cũng xuất phát từ loại tâm này. Và điều này không thể chấp nhận được! Vì các đại chủng này thuộc các pháp vô phú vô ký, trong lúc tất cả các pháp thuộc kiến đoạn đều là nhiễm ô.

Kinh bộ: Chúng tôi không chấp nhận kết luận này. Các đại chủng được bàn đến ở trên, không phải có tánh thiện hay bất thiện, là do tâm dẫn khởi, và trường hợp của biểu nghiệp cũng vậy. Hoặc phải thừa nhận là các đại chủng này đều thuộc kiến đoạn.

Tỳ-bà-sa: Điều này không thể chấp nhận được. Các đại chủng không thể thuộc kiến đoạn, và cũng không phải là “không thể đoạn” (phi sở đoạn). Vì tất cả các pháp không nhiễm ô đều không tương vi với mình hay vô mình.

(Thật vậy, pháp bất nhiễm ô, cho dù thuộc loại vô phú vô ký hay hữu lậu thiện, đều không tương vi với mình, tức Thánh đạo vô lậu, cũng giống như trường hợp pháp nhiễm ô bị diệt, là do sự hoạch đạt được nó bị đoạn trừ do Thánh đạo nói trên...).

Như vậy, bản kinh được trích dẫn ở trên, không vô hiệu hóa chủ trương của chúng tôi, khi nói: “Tâm thuộc kiến đoạn không dẫn khởi biểu nghiệp”, vì kinh này chỉ nhắm đến loại tà kiến làm nhân đẳng khởi.

Ý thức thuộc loại tu đoạn vừa chuyển vừa tùy chuyển.

Năm thức (tức nhãn thức v.v...) chỉ là tùy chuyển, vì không có phân biệt.

Như vậy có tất cả bốn trường hợp:

1. Chuyển chứ không phải tùy chuyển: Ý thức thuộc kiến đoạn.
2. Tùy chuyển chứ không phải chuyển: Năm thức thân.
3. Vừa chuyển vừa tùy chuyển: Ý thức thuộc tu đoạn.
4. Không phải chuyển cũng không phải tùy chuyển: Tâm vô lậu.

Hỏi: Tâm tùy chuyển có cùng tánh (thiện, bất thiện, vô ký) với tâm chuyển không?

Đáp: Điều này không nhất định. Từ một tâm chuyển thuộc thiện, có thể có tâm tùy chuyển thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký, đối với một tâm bất thiện hoặc vô ký cũng như vậy.

Riêng đối với Đức Thế Tôn, thì tâm tùy chuyển có cùng thể loại với tâm chuyển: Từ tâm chuyển thiện sẽ có tâm tùy chuyển thiện, từ

tâm chuyển vô ký sẽ có tâm tùy chuyển vô ký. Hoặc cũng có khi từ tâm chuyển vô ký, lại xuất phát một tâm tùy chuyển thiện, nhưng từ tâm chuyển thiện, thì không bao giờ có tâm tùy chuyển vô ký, vì lời thuyết giáo của chư Phật không bao giờ suy kiệt.

Có bộ phái nói: Tâm của chư Phật không bao giờ thuộc vô ký, vì chư Phật luôn luôn nhập định, chuỗi tâm tương tục của chư Phật chỉ thuần các tâm thiện. Kinh nói: “Đức Thế Tôn tại định khi đi, khi đứng, khi nằm, khi ngồi”.

Tỳ-bà-sa: Sở dĩ kinh nói như vậy, là vì tâm của Đức Thế Tôn không phân tán đến các sự vật, nếu như Ngài không muốn. Tuy nhiên điều này không có nghĩa Đức Thế Tôn không có các pháp vô ký, như các pháp thuộc dị thực sinh, các pháp thuộc về oai nghi, thông quả tâm.

Chúng ta đã biết ý thức thuộc tu đoạn, vừa là chuyển, vừa là tùy chuyển và có thể thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Loại tâm thuộc dị thực sinh, sinh khởi một cách tự nhiên, không do gia hạnh, thì không phải là tâm tùy chuyển, cũng không phải là tâm chuyển.

Hỏi: Biểu nghiệp có tánh thiện, bất thiện hay vô ký là tùy thuộc tánh loại của tâm tùy chuyển hay tâm chuyển?

Đáp: Câu hỏi trên nhắm đến điều gì? Nếu giống như tánh loại của tâm chuyển, thì hai loại thân kiến và biên kiến đều là tâm chuyển, vì chúng thuộc tánh hữu phú vô ký. Nếu biểu nghiệp do chúng dẫn khởi có tánh loại giống như chúng, thì ở cõi Dục lẽ ra phải có một hành động thuộc loại hữu phú vô ký, tuy nhiên kết quả này không thể chấp nhận được! Nếu các ông cứ khăng khăng giữ lấy ý kiến của mình, thì các ông phải thừa nhận, mặc dù đi ngược lại chủ trương của các ông, là tất cả các tâm thuộc kiến đoạn, đều không phải là tâm chuyển, và điều này cũng có nghĩa là thân kiến và biên kiến, không phải là tâm chuyển, trong khi các loại kiến lại là tâm chuyển.

Trong trường hợp giống như tánh loại của tâm tùy chuyển, thì biểu nghiệp, mà nhờ nó một người có thể đạt được luật nghi biệt giải thoát, sẽ không phải là tánh thiện, nếu người này có tâm bất thiện hoặc vô ký trong khi thọ giới.

Tỳ-bà-sa: Biểu nghiệp có cùng tánh loại với tâm chuyển, khi tâm chuyển này thuộc về tu đạo đoạn, nhưng không có cùng tánh loại khi tâm chuyển thuộc kiến đạo đoạn, chẳng hạn như khi nghi: “Cái ta có hiện hữu”, vì trong trường hợp này, có một tâm chuyển khác, nằm giữa

tâm chuyển và biểu nghiệp, một loại tâm thuộc tu đạo đoạn, hướng ra bên ngoài, có kèm theo tầm tứ, và qua đó người ta thuyết giảng về cái ta chẳng hạn. Loại tâm chuyển thứ nhất thuộc tánh vô ký, loại thứ hai thuộc tánh bất thiện, và biểu nghiệp cũng thuộc tánh bất thiện. Từ loại tâm chuyển thuộc kiến đoạn, phát khởi một tâm chuyển khác thuộc tu đoạn có tánh thiện, bất thiện hoặc vô ký, và từ tâm chuyển thứ hai này, dẫn khởi một loại biểu nghiệp có cùng tánh loại.

Luận chủ: Nhưng nếu biểu không phải do tâm tùy chuyển mà có tánh thiện, bất thiện hoặc vô ký, thì giải thích được các ông trích dẫn từ kinh, sẽ không có giá trị. Các ông đã nói kinh chỉ lấy “kiến” làm tâm chuyển và do đó khi khẳng định tà kiến phát sinh biểu, thì kinh không đi ngược lại nguyên tắc: “Tâm thuộc kiến đoạn không dẫn sinh biểu”, cũng không trái với hệ luận: “Không có loại biểu hữu phú vô ký ở cõi Dục”. Vì thế nên nói kinh chỉ xem “kiến” như là loại tâm chuyển, mà theo sau nó là một tâm chuyển khác, ngăn cách tâm chuyển trước với biểu nghiệp, và thuộc về loại được đoạn trừ do tu đạo.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 14

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 2)

Phần này nói về các tính chất của biểu và vô biểu.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Vô biểu tam luật nghi

Bất luật nghi phi nhị.

Dịch nghĩa :

Vô biểu ba luật nghi :

Bất luật nghi, hai phi.

(Ba loại vô biểu là luật nghi, bất luật nghi, phi luật nghi phi bất luật nghi).

Luận: Vô biểu có ba loại: 1. Luật nghi, có khả năng thu thúc và trừ diệt hoặc ngăn chặn sự tương tục của giới ác; 2. Bất luật nghi, là trái với luật nghi, tức không có luật nghi; 3. Phi luật nghi, phi bất luật nghi là loại không có tính chất của luật nghi cũng như bất luật nghi.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Luật nghi biệt giải thoát

Tĩnh lự cập đạo sinh.

Dịch nghĩa :

Luật nghi biệt giải thoát

Tĩnh lự và đạo sinh.

(Luật nghi biệt giải thoát luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu).

Luận: Có ba loại luật nghi: 1. Luật nghi biệt giải thoát là giới luật hệ thuộc cõi Dục, là giới luật của chúng sinh ở thế giới này; 2. Luật nghi tĩnh lự, sinh khởi từ tĩnh lự, là giới luật hệ thuộc cõi Sắc; 3. Luật nghi vô lậu, sinh khởi từ Thánh đạo, là giới luật vô lậu.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Sơ luật nghi bát chủng

*Thật thể duy hữu tứ
Hình chuyển danh dị cố
Các biệt bất tương vi.*

Dịch nghĩa :

*Luật nghi đầu tám loại
Thực thể chỉ có bốn
Hình đổi nên khác tên,
Khác nhưng không trái nhau.*

(Luật nghi thứ nhất có tám loại. Nhưng thật ra chỉ có bốn vì hình tướng thay đổi, nên tên gọi khác nhau. Tuy tách rời nhau nhưng không trái với).

Luận: Luật nghi biệt giải thoát có tám loại. Đó là các luật nghi thuộc Bí-sô, Bí-sô ni, Chánh học, Cần sách, Cần sách nữ, Cận sự, Cận sự nữ, Cận trú. Tám loại này đều là luật nghi của Biệt giải thoát, đứng về mặt tên gọi, được chia làm tám loại, nhưng thật ra chỉ có bốn loại, có các tính chất khác nhau, đó là luật nghi của Bí-sô, Cần sách, Cận sự và Cận trú. Thật vậy, luật nghi của Bí-sô ni không khác và không tách rời luật nghi của Bí-sô, luật nghi của Chánh học và Cần sách nữ không khác với luật nghi của Cần sách, luật nghi của Cận sự nữ không khác với luật nghi của Cận sự.

Giới tánh, tức nam căn, nữ căn, giúp phân biệt sự khác nhau giữa nam giới và nữ giới. Chính vì có giới tánh mà có sự khác nhau về tên gọi như Bí-sô, Bí-sô ni v.v...

Khi giới tánh thay đổi (chuyển căn vị), thì Bí-sô trở thành Bí-sô ni, Bí-sô ni trở thành Bí-sô, Cần sách thành Cần sách nữ, Cần sách nữ và Chánh học thành Cần sách, Cận sự thành Cận sự nữ, Cận sự nữ thành Cận sự. Tuy nhiên không thể thừa nhận, khi thay đổi giới tánh thì có thể xả bỏ luật nghi trước đó và đạt được luật nghi mới, vì sự thay đổi giới tánh không thể có công năng này. Vì thế bốn loại luật nghi thuộc nữ giới, đều phối hợp với ba loại luật nghi thuộc nam giới.

Hỏi: Khi các luật nghi được thọ trì kế tiếp nhau, tức từ luật nghi Cận sự với năm giới, tiếp theo là luật nghi Cần sách với mười giới, rồi đến luật nghi Bí-sô với hai trăm năm mươi giới, thì có phải các loại luật nghi này chỉ khác nhau vì có thêm vào các giới mới, tức cũng giống như sự khác nhau giữa các con số năm, mười, hai mươi, giữa một số cuối và hai số cuối, hay mỗi một luật nghi đều được sinh khởi riêng, cho nên có thể tách rời nhau?

Đáp: Các luật nghi đều tách rời nhau mà không tương tạp. Ngay

cả trong các phần luật nghi chung như Cận sự, Cần sách và Bí-sô đều từ bỏ sự giết hại, trộm cắp, tà dâm, nói dối, các chất uống làm say thì cả ba loại luật nghi này, cũng đều có những tính chất riêng biệt.

Sự khác nhau của chúng nằm ở các trường hợp phạm giới. Một người càng thọ trì được nhiều giới luật (học xứ), thì càng tránh được (xa lìa) nhiều trường hợp sinh tâm kiêu mạn và phóng dật, tức cũng tránh được nhiều nhân duyên phạm giới sát v.v... Nhờ thế ba loại xa lìa này không bị tạp loạn. Nếu không phải như vậy, nếu luật nghi của Cận sự và Cần sách lẫn lộn với luật nghi của Bí-sô, thì khi một Bí-sô xả bỏ luật nghi Bí-sô cũng sẽ lập tức xả bỏ cả ba loại luật nghi, nhưng không ai chấp nhận điều này, vì thế các luật nghi đều tách rời nhau.

Tuy nhiên chúng cũng không trái nghịch nhau. Chúng có thể cùng hiện hữu vì khi thọ trì một giới luật mới, thì người ta không trừ bỏ giới luật trước đó. Điều này cũng có nghĩa, một Bí-sô khi xả giới, Bí-sô đó vẫn còn các luật nghi của Cận sự và Cần sách.

Hỏi: Làm thế nào để trở thành Cận sự, Cận trú, Cần sách, Bí-sô?

Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Thọ ly ngũ bát thập
Nhất thiết sở ưng ly
Lập Cận sự Cận trú
Cần sách cập Bí-sô.*

Dịch nghĩa :

*Thọ bỏ năm, tám, mười
Tất cả đều phải bỏ.
Thành cận sự, cận trú
Cần sách và Bí-sô.*

(Thọ giới lìa bỏ năm, tám, mười. Tất cả những gì cần phải lìa bỏ thì trở thành Cận sự, Cận trú. Cần sách và Bí-sô).

Luận: Khi thọ giới lìa bỏ năm điều: 1. Giết hại; 2. Trộm cắp; 3. Tà dâm (dục hạnh tà); 4. Nói dối; 5. Các chất uống làm say tức đã tự đặt mình vào luật nghi của Cận sự.

Khi thọ giới lìa bỏ tám điều: 1. Giết hại; 2. Trộm cắp; 3. Dâm dục (phi phạm hạnh); 4. Nói dối; 5. Các chất uống làm say; 6. Sử dụng hương thơm, vòng hoa, son phấn, xem nghe múa, hát, nhạc; 7. Giường cao, giường lớn; 8. Ăn không đúng lúc (thực phi thời thực), tức đã tự đặt mình vào luật nghi của Cận trú.

Khi chấp nhận lìa bỏ tám điều trên đây, cộng thêm sự lìa bỏ vàng

và bạc, tức đã tự đặt mình vào luật nghi của Cần sách. Trong trường hợp này, vẫn được kể là mười điều vì điều, thứ sáu ở trên, được phân thành hai loại là sử dụng hương thơm vòng hoa son phấn và xem nghe múa hát nhạc.

Khi chấp nhận lìa bỏ tất cả các thân nghiệp và ngũ nghiệp cần phải lìa bỏ, tức đã tự đặt mình vào luật nghi của Bí-sô.

Hỏi: Các tên gọi khác nhau của luật nghi biệt giải thoát là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Câu đắc danh Thi-la
Hạnh diệu nghiệp luật nghi
Duy sơ biểu vô biểu
Danh biệt giải nghiệp đạo.*

Dịch nghĩa :

*Đều được gọi Thi-la
Hạnh diệu, nghiệp, luật nghi.
Đầu chỉ biểu, vô biểu
Là biệt giải nghiệp đạo.*

(Đều được gọi là thi-la. Hạnh diệu, nghiệp, luật nghi chỉ có biểu và vô biểu đầu tiên tạo thành con đường của nghiệp).

Luận: Thi-la (giới) là điều chỉnh những hành vi tạo nghiệp hiểm ác. Nguyên nghĩa của Thi-la là làm cho tươi mát, như có bài tụng đã nói: “May thay được thọ trì giới luật, vì giới luật không đốt cháy thân”.

Được gọi là hạnh diệu, vì bậc trí giả đều tán dương các giới luật này.

Được gọi là nghiệp, vì thể tánh của giới luật chính là nghiệp.

Vấn nạn: Ở trên kinh đã nói vô biểu là “không tạo tác”, như vậy làm sao có thể là nghiệp được?

Giải thích: Chắc chắn vô biểu sẽ khiến cho người thọ giới có tâm xấu hổ mà thệ nguyện xa lìa điều ác, vì thế mới gọi là “không tạo tác”, nhưng vô biểu vẫn là nghiệp, vì nó được tạo ra do thân ngữ nghiệp hoặc do tâm.

Có luận sư nói: Vô biểu là nghiệp vì nó là nhân và quả của hành động.

Được gọi là luật nghi, vì giới luật kèm chế hoặc thu thúc thân ngữ.

Khi nói “Luật nghi biệt giải thoát”, là có ý chỉ cho tất cả luật nghi của biệt giải thoát, được tính từ thời điểm đầu tiên.

Tên gọi biệt giải thoát nhằm chỉ cho biểu nghiệp và vô biểu nghiệp

ở sát-na đầu tiên của sự thọ giới. Sở dĩ có tên như vậy, vì đó là sự buông bỏ điều ác, và sự buông bỏ này chính là công năng của sát-na đầu tiên (tức biểu nghiệp và vô biểu nghiệp) của sự thọ giới.

Loại biểu và vô biểu đầu tiên này, gọi là “biệt giải thoát” là “biệt giải luật nghi” và cũng chính là nghiệp đạo, tức là “con đường của loại nghiệp gốc” (căn bản nghiệp đạo).

Vào sát-na kế tiếp và các sát-na sau đó, không còn gọi là biệt giải thoát nữa. Lúc đó chỉ còn “luật nghi biệt giải thoát”, tức là luật nghi “thuộc loại biệt giải thoát”, hay luật nghi “sinh khởi từ biệt giải thoát”, và cũng không còn gọi là “căn bản nghiệp đạo”, mà chỉ là “hậu khởi nghiệp”.

Hỏi: Người nào thành tựu mỗi một trong ba loại luật nghi này?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Bát thành biệt giải thoát
Đắc tĩnh lự Thánh giả
Thành tĩnh lự đạo sinh
Hậu nhị tùy tâm chuyển.*

Dịch nghĩa :

*Tám thành biệt giải thoát.
Được tĩnh lự, Thánh giả
Thành tĩnh lự đạo sinh.
Hai sau tùy tâm chuyển.*

(Tám hạng người thành tựu biệt giải thoát là người đắc tĩnh lự, và Thánh giả. Thành tựu luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu. Hai loại này thuộc tùy tâm chuyển).

Luận: Chỉ có tám hạng người thành tựu Biệt giải thoát, đó là từ Bí-sô, Bí-sô ni... cho đến Cận trú.

Hỏi: Ngoại đạo có thể thành tựu các giới được thọ không?

Đáp: Có thể thành tựu các giới này, nhưng không thể thành tựu Biệt giải thoát luật nghi, vì giới luật thọ được của họ (như “Tôi lìa bỏ việc giết hại” v.v...) dựa vào một loại tướng về hữu, ngay cả khi được tái sinh vào một cõi trời nào đó, thì họ vẫn xem điều này như một “sự giải thoát”, vì họ nhận thức giải thoát chỉ là một loại hữu nào đó! Vì thế, với các giới luật thọ được của họ, thì điều ác không thể được xả bỏ một cách tuyệt đối!

Người nào đạt được tĩnh lự thì cũng thành tựu luật nghi sinh từ tĩnh lự này.

“Tĩnh lự sinh” có nghĩa là sinh ra từ tĩnh lự hoặc sinh được nhờ

tĩnh lự.

Khi nói “nhờ tĩnh lự”, tức hàm ý không phải chỉ có bốn tầng thiền chính (căn bản), mà còn có các loại định lân cận (tĩnh lự biên). Cũng giống như khi nói: “Ở làng này có ruộng lúa”, tức ám chỉ ngôi làng này và cả ruộng lúa chung quanh.

Thánh giả, bao gồm Hữu học và Vô học, thành tựu luật nghi vô lậu (đạo sinh).

Hỏi: Trong phần giải thích về nhân câu hữu ở trước, có nói đến hai loại luật nghi thường đi theo tâm (tùy tâm chuyển), vậy hai loại này là gì?

Đáp: Đó là luật nghi sinh từ tĩnh lự và luật nghi vô lậu (đạo sinh), chứ không phải loại Biệt giải thoát luật nghi, vì loại này vẫn tiếp tục hiện hữu ở những người có dị tâm (tâm vô ký, bất thiện...) hoặc những người vô tâm. Hai loại này cũng được gọi là “Đoạn luật nghi”

Hỏi: Hai loại này được lập thành ở giai đoạn nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Vị chí cứu vô gián

Câu sinh nhị danh đoạn.

Dịch nghĩa :

Vị chí chín vô gián

Câu sinh hai tên đoạn.

(Chín đạo vô gián từ định vị chí sinh và đều được gọi là đoạn luật nghi).

Luận: Luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu, đều sinh từ chín đạo vô gián thuộc định vị chí và còn có tên là “đoạn luật nghi” (đoạn trừ và luật nghi), vì nhờ hai loại luật nghi này, mà đoạn trừ được giới ác và các phiền não sinh khởi các giới ác này.

Như vậy, có một loại luật nghi sinh từ tĩnh lự, nhưng không gọi là đoạn luật nghi. Có bốn trường hợp xảy ra:

1. Luật nghi tĩnh lự hữu lậu, ngoại trừ những luật nghi sinh từ đạo vô gián thuộc định vị chí là luật nghi sinh từ tĩnh lự, nhưng không thuộc loại đoạn trừ.

2. Luật nghi vô lậu đạt được ở đạo vô gián của định vị chí là loại đoạn trừ, nhưng không phải là luật nghi sinh từ tĩnh lự.

3. Luật nghi hữu lậu ở đạo vô gián của định vị chí là luật nghi sinh từ tĩnh lự và thuộc loại đoạn trừ.

4. Luật nghi vô lậu sinh ngoài đạo vô gián của định vị chí là loại luật nghi không sinh từ tĩnh lự và cũng không thuộc đoạn trừ.

Theo các nguyên tắc trên, ta có thể lập thành bốn trường hợp đối với luật nghi vô lậu, nhưng không phải đoạn trừ, luật nghi đoạn trừ nhưng không phải vô lậu v.v...

Đức Thế Tôn nói: “Tốt đẹp thay! Luật nghi của thân, luật nghi của ngữ, luật nghi của ý, luật nghi của tất cả (biến luật nghi)”, và “sống có câu thúc nhờ vào luật nghi của nhãn căn”.

Hỏi: Tự tánh của hai loại luật nghi của ý và luật nghi của căn là gì?

Đáp: Cả hai đều không phải là vô biểu.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Chánh tri chánh niệm hợp
Danh ý căn luật nghi.*

Dịch nghĩa :

*Chính tri cùng chính niệm
Là ý, căn luật nghi.*

(Cả chánh tri và chánh niệm

Là luật nghi của ý và luật nghi của căn).

Luận: Vì sợ người đọc có thể hiểu lầm loại luật nghi thứ nhất chỉ là chánh tri và loại luật nghi thứ hai chỉ là chánh niệm cho nên Luận chủ mới nói là “cả” (hợp).

Ở đây hãy xét xem người nào thành tựu biểu và vô biểu, và trong mỗi trường hợp, luật nghi và bất luật nghi chúng thuộc về giai đoạn nào.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Trụ biệt giải vô biểu
Vị xả hằng thành hiện
Sát-na hậu thành quá
Bất luật nghi diệc nhiên
Đắc tĩnh lự luật nghi
Hằng thành tựu quá vị
Thánh sơ trừ quá khứ
Trụ định đạo thành trung.*

Dịch nghĩa :

*Trụ, biệt giải vô biểu
Chưa xả thì thường hiện
Sát-na thành quá khứ.
Bất luật nghi cũng vậy.
Được tĩnh lự luật nghi,*

*Thành quá khứ, vị lai.
Thánh sơ trừ quá khứ
Trụ định đạo thành trung.*

(Trụ luật nghi biệt giải thoát thì vô biểu, luôn luôn được thành tựu nếu chưa xả luật nghi, sau sát-na thứ nhất cũng thành tựu vô biểu quá khứ. Trường hợp bất luật nghi cũng như vậy. Đắc luật nghi tĩnh lự luôn luôn thành tựu vô biểu quá khứ và vị lai. Thánh giả ở sát-na thứ nhất không thành tựu vô biểu quá khứ. Trụ định, đạo thành tựu vô biểu hiện tại).

Luận: Những người đã thọ luật nghi của biệt giải thoát và vẫn chưa xả bỏ vô biểu nghiệp tạo thành loại luật nghi này, thì luôn luôn thành tựu loại vô biểu hiện tại.

Sau sát-na thứ nhất, tức sát-na được gọi tên là biệt giải thoát, thì những người này cũng có thành tựu vô biểu nghiệp quá khứ với điều kiện là vẫn chưa xả bỏ luật nghi này.

Đây là trường hợp của những người thọ trì luật nghi biệt giải thoát.

Đối với những người đang ở vào giai đoạn của bất luật nghi cũng như vậy, nghĩa là chừng nào, mà những người này chưa xả bỏ bất luật nghi, thì vẫn thành tựu vô biểu nghiệp hiện tại. Họ cũng thành tựu vô biểu nghiệp quá khứ, tính từ sát-na thứ hai của giai đoạn bất luật nghi.

Đối với những người đạt được luật nghi tĩnh lự, thì khi chưa thoát tất loại luật nghi này, vẫn luôn luôn thành tựu vô biểu quá khứ, vô biểu vị lai, vì loại vô biểu này: tức luật nghi sinh từ tĩnh lự, thuộc tâm tùy chuyển. Kể từ sát-na đầu tiên đạt được luật nghi tĩnh lự thì những người này cũng đạt được loại luật nghi tĩnh lự, quá khứ mà họ đã bị thoát tất ở đời này hoặc ở đời trước.

Thánh giả thành tựu vô biểu vô lậu, tức loại vô biểu tạo thành luật nghi vô lậu của họ, cũng giống như trường hợp thành tựu vô biểu sinh từ tĩnh lự của những người thành tựu luật nghi tĩnh lự, có nghĩa là, Thánh giả cũng thành tựu loại vô biểu quá khứ và vị lai. Chỉ có điểm khác nhau, là ở sát-na thứ nhất của Thánh đạo, vì lần đầu tiên đạt được loại vô biểu vô lậu, cho nên rõ ràng là Thánh giả không thể thành tựu một vô biểu nghiệp vô lậu quá khứ.

Những người nhập định, những người đang đi trên Thánh đạo, đều thành tựu vô biểu hiện tại của riêng họ, tức loại vô biểu sinh từ tĩnh lự hoặc vô biểu vô lậu. Nhưng khi xuất định thì họ không còn thành tựu loại vô biểu hiện tại này, vì loại này chuyển biến theo tâm.

Trường hợp của những người đang ở trong tình trạng, không phải luật nghi cũng không phải bất luật nghi, thì được gọi tên là “ở giữa” (trụ trung), vì họ không thành tựu các luật nghi như luật nghi Bí-sô v.v... và cũng không thành tựu bất luật nghi giống như những người phạm tội.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Trụ trung hữu vô biểu
Sơ thành trung hậu nhị.*

Dịch nghĩa :

*Trụ trung có vô biểu
Đầu thành trung, sau hai.*

(Trường hợp “ở giữa” nếu có vô biểu thì sát-na đầu thành tựu hiện tại, sát-na sau thành tựu cả hai).

Luận: Trường hợp “ở giữa”, vào sát-na đầu tiên có thể thành tựu loại vô biểu “trung bình”, nếu như có vô biểu nghiệp sinh khởi.

Ở đây khi nói “trung bình” là để chỉ cho hiện tại, tức nằm giữa quá khứ và vị lai.

Nghiệp không nhất thiết phải sinh khởi vô biểu, và những người thuộc trường hợp “ở giữa” cũng không nhất thiết thành tựu vô biểu. Nếu có vô biểu, thì loại vô biểu này, có thể được tạo ra do một nghiệp thuộc giới ác hoặc một nghiệp thuộc giới thiện, hoặc là loại vô biểu do các nghiệp thiện hoặc nghiệp bất thiện khác tạo ra, như lễ bái tháp Phật, đả thương người khác. Vào sát-na loại vô biểu này sinh khởi, thì những người này thành tựu vô biểu này ở hiện tại. Sau đó họ có thể thành tựu cả hai loại vô biểu hiện tại và quá khứ nếu chưa xả bỏ.

Hỏi: Người có luật nghi có thể thành tựu vô biểu ác không? Người không có luật nghi (bất luật nghi) có thể thành tựu vô biểu thiện không? Trong cả hai trường hợp, thời gian thành tựu kéo dài bao lâu?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Trụ luật bất luật nghi
Khởi nhiễm tịnh vô biểu
Sơ thành trung hậu nhị
Chí nhiễm tịnh thể chung.*

Dịch nghĩa :

*Trụ luật, bất luật nghi
Khởi nhiễm tịnh vô biểu.
Đầu thành trung, sau hai
Đến sạch hết nhiễm, tịnh.*

(Trụ luật nghi, bất luật nghi, khởi vô biểu nhiễm, tịnh. Sát-na đầu

thành tựu hiện tại, sau đó cả hiện tại và quá khứ. Cho đến khi thế lực của niềm, tịnh khiết tận).

Luận: Nếu đang ở vào giai đoạn của luật nghi (trụ luật nghi), nhưng vì phiền não quá mạnh (thắng phiền não) mà tạo tác nghiệp ác như giết, đánh, trói v.v... thì vẫn phát sinh loại vô biểu bất thiện. Nếu đang ở giai đoạn của bất luật nghi, nhưng vì có sức mạnh của lòng tin mà tạo tác nghiệp thiện như lễ bái bảo tháp, Phật thì vẫn phát sinh loại vô biểu thiện. Chừng nào thế lực của phiền não, cũng như sức mạnh của lòng tin còn tồn tại, thì hai loại vô biểu nhiễm ô và thanh tịnh vẫn còn kéo dài.

Vào sát-na có các hành động trên đây, thì người tạo tác, thành tựu được vô biểu hiện tại, và sau đó là thành tựu vô biểu cả hiện tại và quá khứ.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Biểu chánh tác thành trung
Hậu thành quá phi vị
Hữu phú cập vô phú
Duy thành tựu hiện tại.*

Dịch nghĩa :

*Tạo biểu nghiệp thành trung,
Sau thành quá, phi vị
Hữu phú và vô phú
Chỉ thành tựu hiện tại.*

(Có tạo tác biểu nghiệp, thì thành tựu ngay ở hiện tại

Về sau thành tựu quá khứ, chứ không phải vị lai. Biểu nghiệp hữu phú và vô phú chỉ thành tựu hiện tại).

Luận: Người nào có tạo tác một hành động thuộc thân hoặc ngữ, thuộc về luật nghi, bất luật nghi hay “ở giữa”, thì đều thành tựu loại biểu nghiệp này ở hiện tại, có nghĩa là trong suốt thời gian tạo tác hành động này, từ sát-na thứ hai trở đi, chỉ thành tựu biểu nghiệp quá khứ cho đến khi xả bỏ.

Không ai có thể thành tựu một biểu nghiệp vị lai, vì biểu nghiệp không chuyển biến theo tâm.

Cũng không thể thành tựu các biểu nghiệp quá khứ thuộc hai loại hữu phú và vô phú, tức là các hành động thuộc tánh vô ký hữu phú và vô ký vô phú!

Các loại hành động này, không được thành tựu, một khi đã trở thành quá khứ, vì sự hoạch đắc một pháp yếu kém, có nghĩa là tự thân

sự hoạch đắc này cũng yếu kém, thì không thể tồn tại lâu!

Hỏi: Tại sao pháp này, tức hành động thuộc tánh vô ký này, lại yếu kém?

Đáp: Vì loại tâm sinh ra nó cũng yếu kém.

Hỏi: Như vậy tự thân sự hoạch đắc loại tâm này, cũng không thể tồn tại lâu dài?

Đáp: Không phải như vậy, vì hai trường hợp khác nhau. Biểu nghiệp vốn trì độn vì không liễu tri sự vật, hơn nữa, nó là pháp có tính chất phụ thuộc (y tha khởi) phải dựa vào tâm, trong lúc tâm lại không giống như vậy. Vì thế, loại biểu nghiệp được tâm vô ký sinh ra lực yếu kém hơn tâm này, và sự hoạch đắc biểu nghiệp không thể kéo dài, nhưng sự hoạch đắc loại tâm sinh ra biểu nghiệp thì vẫn có thể kéo dài.

Ở trên có nói đến bất luật nghi và những người ở vào giai đoạn của bất luật nghi, như vậy bất luật nghi là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Hạnh ác giới ác nghiệp
Nghiệp đạo bất luật nghi.*

Dịch nghĩa :

*Hạnh ác, giới, ác nghiệp.
Nghiệp đạo, bất luật nghi.*

(Là hạnh ác, giới ác, nghiệp nghiệp đạo, bất luật nghi).

Luận: Bất luật nghi, vì không thu thúc thân ngữ.

Hạnh ác, vì bậc trí giả đều quả trách và vì chiêu cảm quả khổ.

Giới ác, vì trái với giới luật.

Nghiệp, vì được tạo ra do thân ngữ.

Nghiệp đạo, vì thuộc về loại nghiệp gốc (căn bản sở nhiếp).

Những ai thành tựu biểu nghiệp, cũng có thể thành tựu vô biểu nghiệp. Có bốn trường hợp:

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Thành biểu phi vô biểu
Trụ trung liệt tư tác
Xả vị sinh biểu Thánh
Thành vô biểu phi biểu.*

Dịch nghĩa :

*Thành biểu, không vô biểu.
Trong đó tư, tác yếu.
Thánh: xả hoặc chửa sinh*

Thành vô biểu, không biểu.

(Thành tựu biểu, chứ không phải vô biểu là trường hợp “ở giữa”, tạo tác với loại tư yếu kém. Thánh giả đã xả hoặc chưa sinh biểu chỉ thành tựu vô biểu, chứ không phải biểu).

Luận: Những người thuộc loại “phi luật nghi, phi bất luật nghi” và tạo nghiệp thiện hoặc ác với một loại tư yếu kém, thì chỉ thành tựu được biểu nghiệp này, mà không thành tựu vô biểu. Và càng không thể thành tựu vô biểu khi biểu nghiệp thuộc loại vô ký.

Thánh giả, sau khi chuyển sinh (dịch sinh Thánh), đã không tạo biểu nghiệp (chẳng hạn khi Thánh giả còn ở trong bào thai hay đã tái sinh vào cõi Vô sắc) hoặc đã xả bỏ biểu nghiệp (loại biểu nghiệp được tạo ra với loại tư vô ký), thì Thánh giả chỉ thành tựu vô biểu (tức loại vô biểu vô lậu đạt được ở đời trước), chứ không thành tựu biểu nghiệp.

Hai trường hợp còn lại thành tựu cả biểu, vô biểu, và không thành tựu biểu cũng như vô biểu đều được lập thành, dựa vào các nguyên tắc trên.

Hỏi: Làm thế nào đạt được các luật nghi này?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Định sinh đắc định địa
Bỉ Thánh đắc đạo sinh
Biệt giải thoát luật nghi
Đắc do tha giáo đẳng.*

Dịch nghĩa:

*Định sinh vì định địa
Thánh giả được đạo sinh.
Biệt giải thoát luật nghi
Được là do người khác.*

(Luật nghi do định sinh đạt được vì tâm thuộc định địa. Khi các tâm này thuộc Thánh, thì được luật nghi vô lậu. Biệt giải thoát luật nghi. Đạt được nhờ sự chỉ dạy của người khác v.v...).

Luận: Luật nghi tĩnh lự đạt được, vì loại tâm thuộc về một địa nào đó của tĩnh lự, đó là tâm thuộc tĩnh lự căn bản (tức bốn tầng thiền), thuộc tĩnh lự cận phần (tức bốn loại định đi trước bốn tầng thiền), và tâm hữu lậu (tức là loại tâm không tạo thành một phần của Thánh đạo), vì loại luật nghi này cùng hiện hữu với tâm.

Luật nghi vô lậu cũng đạt được nhờ các tâm trên, khi chúng thuộc về “Thánh”. Ở đây “Thánh” có nghĩa là vô lậu, tức là loại tâm tạo thành một phần của Thánh đạo.

Ở phần sau sẽ giải thích thêm về loại tâm “Thánh” này ở sáu địa của tĩnh lự, đó là bốn tĩnh lự căn bản, trung gian tĩnh lự, và định vị chí (tức tĩnh lự cận phần đầu tiên).

Biệt giải thoát luật nghi đạt được do “tha giáo” v.v... “Tha giáo” là chỉ dạy của người khác và chỉ dạy do người khác. Từ sự chỉ dạy của người khác phát khởi giới. Do đó nói nhờ sự chỉ dạy của người khác. Trong trường hợp này, “người khác” có thể là tăng chúng, nếu thọ trì luật nghi của Bí-sô, Bí-sô ni, Chánh học, nhưng cũng có thể là một người, nếu thọ trì năm giới khác của Biệt giải thoát.

Theo các luận sư về Luật của bộ phái Tỳ-bà-sa, thì có mười loại đặc giới, và vì muốn bao hàm tất cả mười loại này trong định nghĩa trên, nên Luận chủ đã nói: “...nhờ sự chỉ dạy của người khác v.v...”.

1. Tự mình đặc giới (do tự nhiên), như trường hợp của và Phật Độc Phật giác.

2. Do nhập Thánh đạo (chánh tánh ly sinh), như trường hợp của Năm Bí-sô, tức:

3. Do lời Phật bảo: “Hãy đến đây, Bí-sô!”, như trường hợp của Da-xá.

4. Do nhận Đức Thế Tôn làm thầy, như trường hợp của Đại Ca-diếp.

5. Do trả lời đúng câu hỏi của Đức Thế Tôn, như trường hợp của Tô-đà-di.

6. Do chấp nhận các điều lệ đặc biệt đối với người xuất gia, như trường hợp của Đại sinh chủ.

7. Do một sứ giả, như trường hợp của ni cô Pháp-Thọ.

8. Do trì luật là người thứ năm, tức đặc giới trước một tăng chúng gồm năm vị Bí-sô ở những vùng biên giới.

9. Do mười vị Bí-sô, tức trong trường hợp ở các vùng nằm giữa một nước (Trung quốc).

10. Do lập lại ba lần lời phát nguyện qui y Tam bảo, như trường hợp của sáu mươi hiền bộ cùng chung thọ giới.

Như vậy theo các luận sư trên, luật nghi biệt giải thoát, không nhất thiết phải nhờ có biểu nghiệp mới có thể đạt được, như trong trường hợp của Đức Phật v.v... chẳng hạn.

Hỏi: Khi nào có thể thọ trì luật nghi biệt giải thoát, và phải thọ trì trong bao lâu?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Biệt giải thoát luật nghi

Tận thọ hoặc trú dạ.

Dịch nghĩa:

Luật nghi biệt giải thoát

Suốt đời hoặc ngày đêm.

(Luật nghi biệt giải thoát được thọ trì suốt đời hoặc chỉ một ngày đêm).

Luận: Bảy chúng đầu tiên trong số các luật nghi thuộc Biệt giải thoát được thọ trì trọn đời, luật nghi thuộc về Cận trú chỉ được thọ trì trong một ngày đêm. Điều này đã thành luật.

Tại sao như vậy? Vì chỉ có hai thời khoảng (thời biên tế), là thời khoảng dài bằng cả mạng sống (thọ biên tế), và thời khoảng một ngày một đêm (trú dạ biên tế). Các thời khoảng mười lăm ngày (bán nguyệt) và các thời khoảng khác, đều được bao hàm trong thời khoảng một ngày một đêm này.

Hỏi: Pháp có tên là “thời” là pháp gì?

Đáp: Đây không phải là một thật pháp thường hằng, như có người đã từng tin tưởng như thế. Chữ “thời” chỉ là một cách nói, mà qua đó, người ta muốn chỉ cho các hành pháp ở quá khứ, vị lai và hiện tại.

Ngày là khi trời sáng ở bốn đại châu và đêm là khi trời tối.

Kinh bộ: Chúng tôi thừa nhận, luật nghi biệt giải thoát có thể chỉ được sinh khởi trong suốt cả một đời sống. Thật vậy, ngay cả khi chúng ta phát nguyện giữ giới trong đời sống kế tiếp, thì chúng ta vẫn không phát khởi được loại giới này cho đời sống đó, vì: 1. Thân là chỗ dựa lúc đó sẽ khác; 2. Thân là chỗ dựa mới sẽ không có tính chất gia hạnh, đối với các giới luật đã thọ trì; 3. thân là chỗ dựa mới cũng sẽ không nhớ được sự phát nguyện thọ giới.

Tuy nhiên, nếu một người thọ trì các giới của Cận trú, trong hơn một ngày một đêm, trong năm ngày, trong mười ngày v.v... thì có chứng ngại nào đối với việc phát khởi nhiều giới Cận trú ở người này không?

Chắc chắn phải có chứng ngại nào đó, vì Đức Thế Tôn có nói trong kinh: Cận trú giới chỉ được thọ trì trong một ngày một đêm.

Kinh bộ: Như vậy vấn đề nảy sinh ở đây, là tại sao Đức Thế Tôn lại tuyên thuyết như vậy. Có phải vì nghĩ, luật nghi Cận trú không thể phát khởi trong một thời khoảng lâu dài hơn? Hay là vì nghĩ, căn cơ chúng sinh rất khó điều phục, vì thế chỉ nên thọ Cận trú giới trong một ngày một đêm, thì việc giữ giới có thể dễ dàng hơn? Vì thật ra chẳng có gì trái ngược, nếu phát khởi được luật nghi Cận trú trong một khoảng thời gian dài hơn một ngày.

Tuy nhiên, Tỳ-bà-sa cho là không thể thừa nhận cách giải thích trên, vì Đức Thế Tôn không nói đến việc thọ luật nghi Cận trú trong một thời khoảng dài hơn.

Hỏi: Đắc bất luật nghi kéo dài trong bao lâu?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ác giới vô trú dạ
Vị phi như thiện thọ.*

Dịch nghĩa:

*Giới ác không ngày đêm,
Không phải như thiện thọ.*

(Giới ác không chỉ một ngày một đêm. Tức không giống như thọ thiện giới).

Luận: Bất luật nghi không thể kéo dài chỉ trong một ngày một đêm như loại luật nghi Cận trú, vì bất luật nghi được phát sinh, do sự tạo tác nghiệp ác trong suốt cả một đời.

Hỏi: Tại sao lại như vậy?

Đáp: Người ta không đắc bất luật nghi như trong trường hợp đắc luật nghi Cận trú, bằng cách nói: “Tôi nguyện ở trong bất luật nghi một ngày một đêm”, vì điều này rất đáng chê trách!

Vấn nạn: Cũng không có ai đắc bất luật nghi bằng cách nói: “Tôi nguyện suốt đời ở trong bất luật nghi”, vì thế sẽ không có trường hợp đắc bất luật nghi trong suốt cả đời?

Giải thích: Đúng là không có ai đắc bất luật nghi theo kiểu này, người ta không đắc bất luật nghi nhờ vào một lễ nghi, (trước thầy truyền giới v.v...) mà là qua những hành động với ý định luôn luôn vui thích làm điều ác, và cũng không đắc bất luật nghi bằng những ý định, chỉ vui thích làm điều ác trong một khoảng thời gian nào đó. Trong trường hợp của luật nghi Cận trú, loại ý định này không có tính chất “luôn luôn”, mà cần phải hoạch đắc nhờ vào lực của các nghiệp, như “Tôi nguyện an trú một ngày một đêm trong Cận trú giới”, và người ta đã tạo các nghiệp này, chỉ vì mong muốn đạt được luật nghi này. Nếu có người nào đó, mong muốn đắc bất luật nghi, thì chắc chắn họ cũng có thể thọ trì bất luật nghi trong một khoảng thời gian nào đó và sẽ đạt được bất luật nghi trong khoảng thời gian này. Tuy nhiên trường hợp này không xảy ra, vì thế chúng tôi không xem bất luật nghi là loại được thọ trì “trong một thời khoảng nhất định nào đó”.

Các luận sư Kinh bộ nói: Bất luật nghi không thật sự hiện hữu bên ngoài tư. Bất luật nghi chính là ý muốn tạo ác, có nghĩa là một loại tư

nào đó với những dấu vết mà loại tư này đã để lại. Và chừng nào, loại tư này cùng với những dấu vết của nó, chưa được một loại tư khác đối nghịch đoạn trừ, thì con người, cho dù có được tâm thiện đi nữa, vẫn còn đầy bất luật nghi, vẫn là người không có luật nghi.

Hỏi: Làm thế nào để thọ trì luật nghi một ngày một đêm, tức luật nghi Cận trú?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Cận trú ư thân đán
Hạ tòa tòng sư thọ
Tùy giáo thuyết cụ chi
Ly nghiêm sức trú dạ.*

Dịch nghĩa:

*Cận trú vào sáng sớm
Dưới tòa theo thầy thọ
Nghe dạy đủ các chi
Ngày đêm không trang sức.*

(Cận trú được thọ vào sáng sớm. Ngồi ở phía dưới, thọ giới theo thầy. Nghe lời dạy mà có đủ tám chi. Xả bỏ trang sức, trong một ngày một đêm).

Luận: Luật nghi Cận trú được thọ trì:

1. Trong một tư thế khiêm tốn, hoặc ngồi, hoặc quỳ gối, hoặc chấp hai bàn tay lại với nhau, ngoại trừ trường hợp bị bệnh. Nếu không cung kính, không thể phát khởi luật nghi.

2. Giới tử phải theo thầy thọ giới không được tự mình thọ giới. Vì thế mới gọi là đắc giới từ người khác (tòng sư giáo thọ), nếu không, sự thọ giới cũng như sự truyền giới sẽ bất thành.

3. Giới tử không mang đồ trang sức, nhưng có thể giữ lại các thứ trang sức thường ngày, vì các thứ này không sinh tâm kiêu mạn.

4. Sự thọ giới kéo dài cho đến sáng hôm sau, đến khi mặt trời mọc.

5. Giới tử phải thọ trì đủ tám chi và không được thiếu chi nào, thì luật nghi Cận trú mới hoàn mãn.

6. Giới tử bắt đầu thọ vào sáng sớm khi mặt trời mọc, vì đây là loại luật nghi thuộc về “một ngày một đêm”.

7. Giới tử phải thọ luật nghi Cận trú từ người khác chứ không thể tự thọ. Nếu sau này gặp phải các duyên, khiến cho giới tử có thể phạm phải việc ác (phạm giới duyên), thì nhờ sinh tâm hổ thẹn đối với thầy truyền giới, mà có thể sẽ không phạm các giới đã thọ.

Nếu không làm đúng theo các điều trên đây, thì người thọ giới có thể có được hành động tốt (diệu hạnh) nhưng không thể đắc giới. Nếu làm đúng theo các điều trên, thì luật nghi Cận trú sẽ có tác dụng rất lợi ích, ngay cả đối với những người phạm phải giới ác thuộc về một ngày một đêm (như giết hại, trộm cắp v.v...).

Loại luật nghi này có tên là Cận trú, vì nhờ biểu hiện được lối sống phù hợp với lối sống của các A-la-hán, cho nên luật nghi này được đặt gần với A-la-hán. Có ý kiến khác cho là sở dĩ có tên Cận trú vì nằm gần với loại “luật nghi thọ trì suốt đời”.

Mục đích của luật nghi này là cung cấp sự tăng trưởng cho các thiện căn đối với những người chỉ có thiện căn mỏng manh. Và vì nó giúp tăng trưởng thiện căn, cho nên Đức Thế Tôn đã nói: “Luật nghi này được gọi là trưởng dưỡng”.

Hỏi: Tại sao luật nghi Cận trú phải được thọ trì đủ cả tám chi?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Giới bất dật cấm chi
Thứ nhất tam như thứ
Vi phòng chư tánh tội
Thất niệm cập kiêu dật.*

Dịch nghĩa:

*Giới, bất dật, cấm chi
Thứ tự: bốn, một ba
Để phòng các tính tội,
Thất niệm và Kiêu, dật.*

(Các chi giới, bất phóng dật, cấm ước theo thứ tự trên gồm bốn, một, ba chi để phòng các tánh tội thất niệm và kiêu dật).

Luận: Bốn chi bao gồm sự lìa bỏ giết hại, trộm cắp, tà dâm, nói dối, tạo thành một chi thuộc thiện giới (giới chi), vì nhờ có chi này, mà loại tội lỗi “tự nhiên” (tánh tội) mới được đoạn trừ.

Sự lìa bỏ các chất uống làm say, tạo thành một chi của sự “chuyên chú” (bất phóng dật), vì nhờ có chi này, mà ngăn chặn được sự “phóng túng” (phóng dật). Một người dù đã đắc giới (giới chi) nhưng nếu uống rượu thì vẫn tâm buông lung phạm những giới khác.

Ba chi khác bao gồm sự lìa bỏ giường cao, nghe nhạc v.v..., và ăn không đúng lúc tạo thành một chi thuộc về sự câu thúc (cấm ước chi), do các chi này thuận lợi và phù hợp cho sự chán bỏ.

Hỏi: Tại sao cần phải thọ các chi thuộc về sự “chuyên chú” và “câu thúc”?

Đáp: Để tránh bị mất trí nhớ (thất niệm) và tránh sự kiêu ngạo. Khi uống rượu say thì không còn nhớ cần phải làm gì và không được làm gì. Khi dùng giường rộng và cao, khi ngồi xem múa hát, thì tâm sẽ sinh kiêu mạn. Trong trường hợp nào đi nữa, cũng rất khó tránh được sự phạm giới!

Khi giữ được giới ăn đúng lúc, khi lìa bỏ được sự ăn không đúng lúc, thì vẫn còn sự ghi nhớ về luật nghi Cận trú và tâm chán bỏ mới có thể sinh khởi. Nếu không có chi thứ tám, thì sẽ không còn sự ghi nhớ và sự chán bỏ.

Có luận sư lại cho luật nghi Cận trú lấy sự trai giới làm chính, tức sự lìa bỏ ăn không đúng lúc, những sự lìa bỏ khác, chỉ là các bộ phận (trai chi) của sự trai giới này. Sự từ bỏ các thứ ăn uống không phải là một chi, vì thế để có được con số tám chi, người ta phải phân chi thứ bảy làm thành hai chi là: 1. Không xem nghe múa, hát, nhạc và 2. Không dùng hương thơm, vòng hoa, son phấn.

Kinh bộ: Giải thích này không phù hợp với kinh, vì kinh có nói, ngay sau sự lìa bỏ ăn không đúng lúc, thì người thọ giới phải nói: “Với điều thứ tám này, tôi phải làm theo giới luật, tôi phải làm theo giới luật của A-la-hán”.

Hỏi: Nếu vậy, trai giới sẽ là gì, để có thể nói, nó khác biệt với tám sự lìa bỏ kia và tám sự lìa bỏ kia chỉ là các bộ phận của nó?

Kinh bộ: Chính từ sự tập hợp chung của các chi, mà người ta có thể nói, trai giới có các chi này, và người ta đã gom tất cả các chi vào chính sự tập hợp chung này. Cách nói “tám chi trai giới” (trai giới bát chi) cũng giống như khi nói “bộ phận xe” (xa chúng phần), “quân bốn nhánh” (tứ chi quân), “thuốc hòa năm thứ” (ngũ chi tán).

Theo Tỳ-bà-sa, việc từ bỏ sự ăn uống không đúng lúc, vừa là trai giới, vừa là một chi của trai giới, bảy chi còn lại không phải trái. Cũng giống như chánh kiến vừa là Thánh đạo, bảy chi lại là chi của Đạo mà không phải Đạo vừa là một chi của Thánh đạo, trạch pháp giác, vừa là giác, vừa là một chi của giác, sáu chi còn lại là Giác chi mà không phải Giác. Cũng giống như định (Tam-ma-địa), vừa là tĩnh lự, vừa là một chi của tĩnh lự, các chi còn lại là chi của Tĩnh lự mà không phải Tĩnh lự.

Kinh bộ: Nhưng chánh kiến, trạch pháp giác, hoặc định, không thể làm chi cho những chi sau. Nếu cho chánh kiến v.v... sinh khởi trước đó vẫn có thể làm chi cho chánh kiến v.v... sinh khởi sau đó, thì cũng phải thừa nhận sát-na đầu tiên của Thánh đạo không có tám chi, và sát-na cuối cùng của các giác chi không phải là chi!

Hỏi: Có phải việc thọ đắc luật nghi Cận trú chỉ dành cho Cận sự?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Cận trú dư diệc hữu
Bất thọ tam qui vô.*

Dịch nghĩa :

*Cận trú ngoài cũng có.
Không thọ tam quy: không*

(Những người khác cũng thọ đắc Cận trú. Nhưng nếu không thọ Tam qui thì không thể).

Luận: Khi một người, không phải là Cận sự, nhưng trước khi thọ Cận trú giới lại thọ Tam qui trong một ngày một đêm, thì lúc đó luật nghi Cận trú vẫn phát khởi ở người này. Không thể thọ đắc loại luật nghi này nếu không qui y, trừ trường hợp không biết.

Hỏi: Đại Danh khế kinh nói Phật bảo : Này Đại Danh! Hàng tại gia áo trắng, thuộc nam giới và đầy đủ nam căn, sau khi qui y Phật, Pháp, Tăng, nếu nói: “Hãy xem tôi là Cận sự thì sẽ trở thành Cận sự”. Như vậy, có phải chỉ cần qui y Tam bảo là có thể trở thành Cận sự?

Đáp: Các luận sư Ngoại quốc nói là có thể được, nhưng các luận sư ở (Ca-thấp-di-la) lại khẳng định không thể trở thành Cận sự, nếu không thọ đắc luật nghi Cận sự.

Hỏi: Nếu vậy không trái với kinh sao?

Đáp: Không trái, vì:

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Xưng Cận sự phát giới
Thuyết như Bí-sô đẳng.*

Dịch nghĩa :

*Xưng cận sự phát giới
Giảng giải như Bí-sô.*

(Xưng Cận sự tức phát khởi giới, nhưng phải giảng giải thêm như trường hợp của Bí-sô).

Luận: Luật nghi Cận sự, có thể phát khởi ở một người thọ nhận các phẩm tánh của một Cận sự, khi người này nói: “Kể từ hôm nay, cho đến suốt đời, hãy xem tôi là một Cận sự “xả sinh”.

Hỏi: “Xả sinh” có nghĩa là gì?

Đáp: Đó là hình thức giản lược của nhóm từ “xả sát sinh”, được nói ra sau khi đã từ bỏ sự giết hại.

Như vậy, bằng cách chấp nhận các phẩm tánh của Cận sự, một

người có thể đạt được luật nghi này (vì người này đã tự chứng tỏ là lia bỏ sự giết hại). Tuy nhiên, để giúp người này hiểu được các giới khác, người ta cần phải có sự giảng giải thêm, giống như trường hợp đối với một Bí-sô.

Nhờ hành động của những người truyền giới, mà một Bí-sô đạt được luật nghi Bí-sô, nhưng người ta vẫn phải giúp đỡ vị này nắm được các giới luật quan trọng nhất: “Giới tử phải lia bỏ điều này, phải lia bỏ điều kia. Những người đồng đạo sẽ nói cho giới tử biết các giới luật còn lại”.

Đối với Cận sách cũng như vậy. Và đối với trường hợp của Cận sự cũng thế: Người thọ luật nghi Cận sự phải thọ một lần, hai lần, ba lần Tam qui, sau đó người ta phải giúp người này thọ trì các giới luật: “Khi đoạn trừ sự giết hại, tôi lia bỏ sự giết hại”. Vì thế không thể trở thành Cận sự mà không thành tựu luật nghi Cận sự.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Nhược giai cụ luật nghi
Hà ngôn nhất phần đẳng
Vị ước năng trì thuyết.*

Dịch nghĩa :

*Nếu đầy đủ luật nghi
Sao bảo là một phần ?
Đó là nói năng trì.*

(Nếu phải đủ luật nghi làm sao Cận sự có thể là “nhất phần” v.v... Nói vậy là dựa vào trì giới).

Luận: Nếu tất cả Cận sự phải có đủ luật nghi Cận sự, thì làm thế nào Đức Thế Tôn có thể mô tả bốn loại Cận sự: Cận sự một giới (năng học nhất phần), Cận sự hai giới (năng học thiếu phần), Cận sự ba hoặc bốn giới (năng học đa phần), Cận sự năm giới (năng học mãn phần)?

Nói như vậy là căn cứ vào sự trì giới. Thật vậy, khi Cận sự thọ trì một trong các giới (mà người này đã thọ nhận tất cả), thì được nói là có khả năng hành trì giới này. (Vì thế không nên hiểu Cận sự một giới là Cận sự chỉ thọ trì độc nhất một giới). Và tất cả những người thuộc hàng Cận sự đều ở trong luật nghi như nhau.

Kinh bộ: Chủ trương trên trái ngược với kinh. Các ông nói, người ta được luật nghi, chỉ cần dựa vào việc thọ nhận các phẩm tánh của Cận sự “xả sinh”, như: “Hãy xem đệ tử... là Cận sự xả sinh”. Tuy nhiên những gì trích dẫn trên đây, không có trong kinh văn. Bản kinh chúng tôi muốn nói đến là kinh Đại Danh, có đưa ra một định nghĩa về Cận

sự và ngoài ra không còn một kinh nào khác. Nhưng kinh Đại Danh lại không có thêm nhóm từ “xả sinh”.

Nếu như các ông nói các ông đã căn cứ vào một bộ kinh khác, trong đó có ghi: “Kể từ hôm nay cho đến trọn đời, (hãy xem đệ tử là một Cận sự) liều bỏ mạng sống của mình, sau khi đã qui y Tam bảo, và tin tưởng hoàn toàn”, thì đoạn kinh văn này chỉ nhằm chỉ cho những người nhìn thấy được bốn đế, đã đạt được chánh tín, và vì thế mà đã quyết chí đi theo chánh pháp cho dù hy sinh cả mạng sống: “Chúng tôi không thể buông bỏ chánh pháp, ngay cả khi cần cứu lấy mạng mình”. Như vậy đoạn kinh trên không hề đưa ra một định nghĩa về luật nghi Cận sự.

Hơn nữa, nhóm từ “xả sinh” mà các ông đã dựa vào đó để đưa ra những giải thích trên không được nơi nào nói đến, không có trong kinh Đại Danh mà những bậc đã kiến đế cũng không thừa nhận những thành ngữ mà ý nghĩa lại thiếu chính xác như vậy, và nếu chỉ dựa vào sự tin tưởng ý nghĩa của nhóm từ trên đây thì ai có thể thừa nhận Cận sự đã được năm giới trước khi có hành động thọ giới?

Nếu nhóm từ “xả sinh” là để chỉ cho trường hợp của người phạm giới thì câu hỏi được nêu ra trong bản kinh trên còn không hợp lý huống hồ là câu trả lời. Vì có người nào đã hiểu rất rõ về luật nghi Cận sự và đã biết loại luật nghi này có tất cả năm chi nhưng lại không thể giải thích được việc: “Người nào không phạm một giới thì trì được một giới” và các giới còn lại?

Trái lại chỉ có những người vì không hiểu được số lượng nhiều hay ít của luật nghi Cận sự và chỉ thấy được những người chỉ có thể hành trì một, hai, ba, hoặc tất cả các giới thì mới đưa ra câu hỏi: “Phải làm thế nào để trở thành Cận sự thọ trì một giới?... Phải làm thế nào để trở thành Cận sự thọ trì tất cả các giới?”

Tỳ-bà-sa: Nếu trở thành Cận sự, mà không cần phải thành tựu luật nghi Cận sự thì người ta vẫn có thể trở thành Bí-sô hoặc Cần sách mà không cần thọ đủ luật nghi.

Kinh bộ: Bằng cách nào chúng tôi biết được số lượng nhiều hay ít của các luật nghi Cận sự, Cần sách, và Bí-sô? Chắc chắn là nhờ sự thuyết giáo của bậc Đại sư. Và đã nói về Cận sự không thành tựu tất cả luật nghi, nhưng không nói về trường hợp Bí-sô hay Cần sách chỉ thành tựu một số luật nghi.

Tuy nhiên các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la không chấp nhận ý kiến trên.

Hỏi: Tất cả luật nghi của Cận sự v.v... được chia thành ba cấp độ

khác nhau như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Hạ trung thượng tùy tâm.

Dịch nghĩa :

Dưới, giữa, trên tùy tâm.

(Yếu, trung bình, hoặc mạnh là dựa vào tâm).

Luận: Sự phân chia thành các phẩm hạ, trung, thượng của tám loại luật nghi, tùy thuộc vào năng lực yếu ớt, trung bình hay mạnh mẽ của tâm thọ giới. Và nếu như vậy, thì luật nghi biệt giải thoát của một A-la-hán có thể thuộc về hạ phẩm và luật nghi biệt giải thoát của một dị sinh có thể thuộc về thượng phẩm.

Hỏi: Nếu chỉ thọ luật nghi mà không thọ Tam qui, thì có thành Cận sự không?

Đáp: Không thành, ngoại trừ trường hợp người truyền giới và người thọ giới đều không biết.

Hỏi: Qui y Phật Pháp Tăng là qui y gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Qui y thành Phật Tăng
Vô học nhị chủng pháp
Cập Niết-bàn trạch diệt
Thị thuyết cụ Tam qui.*

Dịch nghĩa :

*Qui y thành Phật Tăng,
Vô học hai loại pháp,
Và Niết-bàn trạch diệt
Là nói đủ Tam qui.*

(Qui y các pháp thành Phật, thành Tăng như pháp Vô học, pháp “hai loại” và qui y Niết-bàn trạch diệt. Như thế là đủ Tam qui).

Luận: Qui y Phật là qui y các pháp của A-la-hán vốn có khả năng thành Phật, là các pháp làm nhân của danh xưng “Phật”, tức nhờ có các pháp làm nguyên nhân chính, mà một người nào đó được gọi là Phật, hoặc là các pháp mà khi đạt được, thì một người nào đó có thể hiểu biết được tất cả mọi sự và vì thế được gọi là Phật. Các pháp này là tận trí, vô sinh trí và chánh kiến cùng với các pháp đi kèm theo các trí này (tùy hành), tức năm uẩn vô lậu.

Về sắc thân của Phật, vì thân này không chịu sự chuyển đổi vì sự chứng đắc được các phẩm tánh của Phật, cho nên không qui y sắc thân của Phật, vốn là sắc thân của Bồ-tát.

Hỏi: Như vậy, phải qui y tất cả các vị Phật hay chỉ qui y một vị Phật?

Đáp: Đúng ra phải nói là “qui y nhất thiết chư Phật”, vì tất cả chư Phật đều đi trên cùng một con đường, đó là con đường tự nhiên (thế gian) và con đường siêu tự nhiên (xuất thế gian).

Qui y Tăng là qui y các pháp Hữu học và Vô học có khả năng thành Tăng, tức các pháp mà khi đạt được, thì tám hàng Thánh giả trở thành một sự “hòa hợp”, trở thành một khối “thống nhất” không thể phân ly về mặt Thánh đạo.

Hỏi: Phải qui y tất cả chúng Tăng hay chỉ qui y một chúng Tăng?

Đáp: Lẽ ra phải nói là “qui y tất cả chúng Tăng”, vì con đường của Thánh chúng thì luôn luôn như nhau. Hiển nhiên là Phật cũng có nói với hai khách thương: “Các ông cũng phải qui y chúng Tăng ở đời vị lai” Đức Thế Tôn nói như vậy chỉ để tán dương các phẩm tánh của Tăng bảo mà chẳng bao lâu nữa các khách thương này sẽ nhìn thấy.

Qui y pháp là qui y Niết-bàn, tức là pháp trạch diệt, và phải qui y toàn bộ Niết-bàn, vì Niết-bàn đều có chung một tính chất là chấm dứt phiền não và khổ đau của chính mình và của các chúng sinh khác.

Hỏi: Nếu Phật không là gì khác hơn các pháp Vô học, thì việc có ác ý làm cho thân Phật chảy máu tại sao lại thành tội vô gián?

Đáp: Tỳ-bà-sa nói, khi làm chảy máu các đại chủng làm chỗ dựa cho các pháp này thì chính các pháp này cũng bị tổn thương.

Hỏi: Tuy nhiên Luận tạng không nói: Phật “chỉ” là các pháp Vô học! Luận chỉ nói, Phật là các pháp có khả năng làm thành Phật, nghĩa là các pháp tự nhiên hoặc siêu tự nhiên, làm đối tượng của danh xưng “Phật”, và chính là Phật. Như vậy, Luận không phủ nhận chỗ dựa, vốn được tạo thành vì năm uẩn tự nhiên, tạo thành một phần trong các phẩm tánh của Phật. Vì thế không cần phải đặt ra vấn nạn trên đây, về việc làm thân Phật chảy máu.

Nếu không phải như vậy, nếu Phật chỉ là các pháp Vô học, nếu Tăng (tức hàng Thánh giả, Hữu học và A-la-hán) chỉ là các pháp Hữu học và Vô học, thì một khi đang ở vào tâm thế tục (trụ thế tục tâm) sẽ không còn là Phật, cũng không còn là Tăng. Và nếu theo các nguyên tắc này, thì Bí-sô cũng chỉ là giới hạnh, chỉ là luật nghi Bí-sô.

Tỳ-bà-sa: Nhưng nếu thân là chỗ dựa cũng nằm trong số các pháp thành Phật, thì tại sao Luận lại nói: “Người nào qui y Phật, tức là qui y các pháp Vô học làm thành Phật”?

Kinh bộ: Nếu vậy cũng có thể nói người nào tôn kính Bí-sô, thì

điều mà người đó tôn kính, chỉ là giới hạnh làm thành Bí-sô.

Có ý kiến cho qui y Phật là qui y mười tám pháp bất cộng của Phật.

Hỏi: Thể tánh của qui y là gì?

Đáp: Là ngữ biểu.

Hỏi: Như vậy, ý nghĩa của qui y (nơi tránh nạn) là gì?

Đáp: Ba “nơi tránh nạn” này, được gọi tên như vậy, là vì khi ẩn núp ở đó, thì người ta có thể vĩnh viễn thoát khỏi mọi khổ đau.

Đức Thế Tôn đã từng nói: “Khi bị sợ hãi bức bách, con người thường trốn vào núi, rừng, bụi rậm, cây thiêng (chế đa thọ). Đó không phải là nơi ẩn náu tốt lành, là nơi ẩn náu cao cả, không phải ẩn náu ở đó là thoát được mọi nỗi khổ. Những người tìm nơi ẩn náu ở Phật, ở Pháp, ở Tăng, khi quán sát được bằng trí tuệ bốn sự thật là khổ, nguồn gốc của khổ, sự vượt qua khổ, tám chi Thánh đạo dẫn đến Niết-bàn an ổn, đây mới là nơi ẩn náu tốt nhất, là nơi ẩn náu cao cả nhất, vì nếu ẩn náu ở đó thì sẽ thoát khỏi tất cả khổ đau”. Vì thế, qui y là cánh cửa của sự thọ trì tất cả các luật nghi.

Hỏi: Tại sao các luật nghi khác đều có phần lia bỏ dâm dục (phi phạm hạnh), nhưng luật nghi Cận sự thì chỉ lia bỏ tà dâm (dục hạnh tà)?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Tà hạnh tối khả ha

Dị ly đắc bất tác.

Dịch nghĩa :

Hạnh tà đáng trách nhất

Dễ lia, được bất tác.

(Hạnh tà đáng trách nhất. Dễ lia bỏ, Thánh giả đã đoạn trừ).

Luận: Hạnh tà là điều đáng quở trách nhất ở thế gian, vì nó xâm hủy thể thiết của người khác và chiêu cảm quả báo nẻo ác. Hàng tại gia dễ xả bỏ tà dâm, nhưng lại rất khó lia bỏ dâm dục, họ không thể từ bỏ thế gian, vì không có đủ khả năng làm được những điều khó khăn này.

Đối với hạnh tà, Thánh giả đều đạt được loại luật nghi bất tác, nghĩa là họ đã đạt được sự xa lia vĩnh viễn hạnh tà. Thật vậy, trong đời sống kế tiếp, họ sẽ không thể nào phạm phải giới này, tuy nhiên đối với việc lia bỏ phi phạm hạnh thì lại khác. Vì thế luật nghi Cận sự chỉ bao gồm sự lia bỏ tà dâm, và không nên cho Thánh giả trong một đời sống về sau (kinh sinh Thánh giả), có thể phạm phải giới luật của Cận sự:

điều này chỉ có thể xảy ra, nếu như luật nghi Cận sự bao gồm cả sự lìa bỏ phi phạm hạnh. Khi nói “luật nghi bất tác” tức phải hiểu đó là sự từ bỏ dứt khoát một hành động.

Hỏi: Nếu lấy vợ sau khi đã thọ luật nghi Cận sự, thì người này, vào lúc thọ giới trước đó, có đạt được sự lìa bỏ đối với người vợ mới cưới này không?

Đáp: Theo Tỳ-bà-sa thì vẫn đạt được, vì nếu không phải như vậy, thì người này đã chỉ đạt được một phần luật nghi.

Hỏi: Nhưng đến khi lấy vợ thì người này đã phạm giới?

Đáp: Không phải như vậy!

(Âm Hán) :

*Đắc luật nghi như thế
Phi tổng ư tương tục.*

Dịch nghĩa :

*Phát nguyện được luật nghi
Không phải như tất cả,*

(Có phát nguyện thọ giới nên được luật nghi không phải vì người khác mà phát nguyện).

Luận: Vì người này đã thọ luật nghi nên mới được luật nghi. Họ đã thọ luật nghi khi phát nguyện: “Đệ tử lìa bỏ tà dâm”, có nghĩa là: “Đệ tử lìa bỏ tất cả tà dâm, đối với tất cả các phụ nữ được phòng hộ”, chứ không phát nguyện: “Đệ tử sẽ không phạm phi phạm hạnh đối với một người như thế”. Kết quả là họ không phạm luật nghi khi lấy vợ, vì họ đã lìa bỏ tà dâm, chứ không phải lìa bỏ dâm dục (phi phạm hạnh).

Hỏi: Trong các tội về ngữ, tại sao sự lìa bỏ nói dối lại trở thành một giới luật của Cận sự, trong khi các tội khác về ngữ lại không được đưa vào?

Đáp: Cũng vì những lý do như đã nói ở trên. Sự nói dối là việc đáng quở trách nhất trên đời, hàng tại gia dễ dàng lìa bỏ, còn Thánh giả thì không thể nói dối, ngoài ra còn có lý do khác.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Dĩ khai hư cuồng ngữ
Tiện việt chư học xứ.*

Dịch nghĩa :

*Nếu mở lời nói dối
Sẽ vượt các học xứ.*

(Vì sẽ nói dối sau khi phạm giới).

Luận: Nếu không ngăn chặn sự nói dối, thì sau khi phạm phải bất

kỳ một giới nào đó và bị chất vấn, người phạm giới sẽ nói dối: “Tôi đã không làm điều đó”. Vì thế, Cận sự phải từ bỏ sự nói dối, mà nghĩ: “Nếu phạm giới thì tôi sẽ nói là đã phạm giới”.

Hỏi: Tại sao sự từ bỏ các tội thuộc về loại “ngăn” (già tội) lại không được đưa vào luật nghi Cận sự.

Đáp: Câu hỏi không hợp lý, vì sự từ bỏ uống rượu là một sự lìa bỏ loại tội ngăn.

Hỏi: Tại sao Cận sự chỉ lìa bỏ uống rượu mà không phải các tội “ngăn” khác.

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Già trung duy ly tửu
Vi hộ dư luật nghi.*

Dịch nghĩa :

*Già tội chỉ bỏ rượu,
Để giữ các luật nghi.*

(Trong các tội ngăn, chỉ lìa bỏ uống rượu vì để gìn giữ các giới khác).

Luận: Những người uống rượu say, sẽ không thể gìn giữ các giới luật khác.

Các luận sư A-tỳ-đàm cho các chất uống làm say, không có tính chất của loại tội “tự nhiên” (tánh tội). Tánh tội chỉ bị phạm do người có tâm nhiễm ô, trong khi vì để chữa bệnh, người ta có thể uống rượu với một lượng không thể làm say. Tâm sẽ bị nhiễm ô, nếu người uống biết lượng rượu uống vào sẽ làm say, nhưng tâm sẽ không nhiễm ô nếu biết lượng rượu uống vào không thể làm say.

Tuy nhiên đó không phải là quan điểm của các luận sư Trì luật. Theo họ, các chất uống làm say đều thuộc tánh tội.

Tôn giả Ô-ba-li hỏi: “Phải nên chăm sóc người bệnh như thế nào?”. Đức Thế Tôn trả lời: “Chỉ trừ những gì thuộc về tánh tội”. Ngoài ra, Đức Thế Tôn cũng không cho phép những người thuộc giòng họ Thích ca dùng rượu khi đau ốm: “Những ai đã nhận ta làm thầy, thì không được uống rượu, cho dù chỉ là một lượng nhỏ như đầu ngọn cỏ”. Đức Thế Tôn chỉ ngăn cấm tánh tội trong trường hợp ốm đau, đồng thời lại không cho phép dùng rượu, cho nên biết rõ, là uống rượu thuộc về tánh tội.

Thánh giả, ở trong đời sống kế tiếp, không uống rượu và cũng không còn phạm các tánh tội khác như giết hại v.v...

Khế kinh còn xếp rượu vào số các hạnh ác của thân.

Các luận sư Đối pháp giải thích:

1. Nói chung thì các tội thuộc loại “ngăn” (già tội), đã được cho phép trong trường hợp bị bệnh, như câu trả lời cho Ô-ba-li trên đây đã chứng minh. Tuy nhiên, những trường hợp uống rượu thì lại ngăn cản vì để phòng nhân uống rượu mà phạm tánh tội. Lại để ngăn ngừa những hậu quả không may do rượu gây ra, vì không thể xác định rõ lượng rượu như thế nào mới có thể làm say.

2. Nếu Thánh giả đã được luật nghi không uống rượu, thì không phải vì việc uống rượu thuộc về tánh tội, mà chỉ vì Thánh giả có đầy đủ lực hổ thẹn, chỉ vì rượu làm cho họ bị mất chánh niệm, nếu họ không uống, cho dù chỉ một giọt, thì đó là vì lượng rượu làm say không xác định được, cũng giống như thuốc độc.

3. Khế kinh đã xem uống rượu là một hạnh ác của thân, vì rượu là “nhân” của sự phóng dật (phóng dật xứ). Thật vậy, giới luật về việc uống rượu có ghi câu này: “Khi đoạn trừ nguyên nhân phóng dật là uống rượu, rượu gạo và rượu trái cây, tôi từ bỏ nguyên nhân phóng dật...”. Đây không phải là trường hợp đối với các tội khác: Người ta không nói: “Tôi từ bỏ nguyên nhân phóng dật là sự giết hại”, vì các tội khác đều là tánh tội.

Kinh nói tái sinh vào địa ngục là do thường hay uống rượu. Nhân vì uống rượu mà có sự hoạt động liên tục của một chuỗi các tâm bất thiện, từ đó phát sinh một loại nghiệp mới chiêu cảm địa ngục, hoặc làm hiện hành một nghiệp cũ vào lúc lâm chung.

Hỏi: Nhóm từ “tốt-la-mê-lê-da-mạt-đà phóng dật xứ” có nghĩa là gì?

Đáp: Là một thức uống có men nấu từ gạo, từ nhiều vị khác v.v... Có lúc các thức uống này làm say rất ít, có lúc chúng hoàn toàn không làm say: chính vì thế mà đã thêm từ mạt-đà là làm say. Quả cau, cỏ sâu rọm khi ăn vào bị say cũng gọi chung như vậy.

Uống rượu chỉ là một tội thuộc loại “ngăn cản” mà làm cho tâm buông lung, hành động tạo tác. Vì thế, nhóm từ “phóng dật xứ” được hiểu là người ta phải từ bỏ sự uống rượu, vì nó là chỗ cho sự buông lung dựa vào.



LUẬN A TỖ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 15

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 3)

Hỏi: Ba loại luật nghi biệt giải thoát, tinh lự và vô lậu nếu đạt được một loại thì có thể chứng đắc luôn hai loại kia không?

Đáp: Không thể.

Hỏi: Tại sao?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tòng nhất thiết nhị hiện
Đắc Dục giới luật nghi
Tòng căn bản hằng thời
Đắc tinh lự vô lậu.*

Dịch nghĩa :

*Từ tất cả, hai, hiện
Được luật nghi Dục giới.
Từ căn bản, ba thời
Được tinh lự, vô lậu.*

(Từ tất cả, hai loại, hiện tại đạt được luật nghi Dục giới. Từ nghiệp căn bản, các pháp trong ba đời đạt được luật nghi tinh lự và vô lậu).

Luận: Luật nghi của Dục giới là luật nghi biệt giải thoát.

Luật nghi này liên quan đến tất cả các nghiệp, như nghiệp gia hạnh, nghiệp căn bản, nghiệp hậu khởi.

Luật nghi này còn liên quan đến chúng sinh hữu tình và phi tình, như người và cỏ cây.

Luật nghi này còn liên quan đến hai loại là tánh tội và tội “ngăn” (giá tội). Cả hai loại này có thể liên quan đến chúng sinh hữu tình (như sự giết hại, sự chạm tay phụ nữ nếu là Tăng) hoặc phi tình (như hái lá cây, nhận vàng bạc nếu là Tăng).

Luật nghi này còn liên quan đến các sự vật ở hiện tại là các uẩn,

các xứ và các giới, vì các sự vật thuộc quá khứ và vị lai không phải là chúng sinh hữu tình cũng không phải phi tình.

Luật nghi tĩn lự và luật nghi vô lậu đạt được có liên quan đến các nghiệp căn bản chứ không phải các nghiệp gia hạnh và hậu khởi, cũng không liên quan đến các tội “ngăn”, nhưng lại liên quan đến các uẩn, xứ và giới thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai.

Như vậy có những loại uẩn, xứ và giới, từ đó người ta đạt được luật nghi biệt giải thoát chứ không phải hai loại kia. Có bốn trường hợp: 1. Các nghiệp gia hạnh và hậu khởi, các tội “ngăn”, các pháp hiện tại như trường hợp của biệt giải thoát; 2. Nghiệp đạo căn bản thuộc quá khứ và vị lai như trường hợp của hai loại luật nghi cuối; 3. Nghiệp đạo căn bản thuộc hiện tại như trường hợp của cả ba loại; 4. Nghiệp gia hạnh và hậu khởi thuộc quá khứ và vị lai như trường hợp của những người không thể đạt được bất kỳ loại nào.

Vấn nạn: Thật không hợp lý để nói đạt được luật nghi có liên quan đến nghiệp đạo hiện tại, vì khi đạt được luật nghi thì không có bất kỳ nghiệp đạo bất thiện nào ở hiện tại để có thể đạt được luật nghi liên quan đến nghiệp đạo này. Lẽ ra phải nói: “Được luật nghi từ các nghiệp đạo có đối tượng (hiện xứ) ở hiện tại”, vì chỉ có thể từ bỏ một nghiệp vị lai có liên quan đến một người hoặc một sự vật đang thực sự hiện hữu chứ không thể từ bỏ một nghiệp quá khứ hoặc hiện tại.

Hỏi: Có thể đạt được luật nghi và bất luật nghi đối với tất cả chúng sinh, liên quan đến tất cả các chi, và do tất cả các nhân không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Luật tông chư hữu tình
Chi nhân thuyết bất định
Bất luật tông nhất thiết
Hữu tình chi phi nhân.*

Dịch nghĩa :

*Luật tùy các hữu tình
Chi nhân không nhất định.
Bất luật từ tất cả
Hữu tình, chi, không nhân.*

(Luật nghi: từ tất cả hữu tình. Chi và nhân không nhất định. Bất luật nghi: từ tất cả. Hữu tình, tất cả các chi, nhưng không do nhân).

Luận: Chỉ đạt được luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh chứ không đặc luật nghi chỉ liên quan đến một số chúng sinh nào đó (vô thiếu phần lý).

Luật nghi Bí-sô đạt được từ tất cả các chi, tức sự từ bỏ mười nghiệp đạo. Các luật nghi khác đạt được từ bốn chi, tức sự từ bỏ giết hại, trộm cắp, tà dâm và nói dối, vì qua các chi này người thọ giới cũng đạt được sự từ bỏ các nghiệp đạo.

Nếu xem ba thiện căn (vô tham, vô sân, vô si) là nhân của sự được luật nghi thì nói là luật nghi đạt được nhờ tất cả các nhân.

Nếu xem loại tâm, nhờ nó người ta đã đạt được luật nghi, là nhân tức là loại nhân dẫn khởi thì nhân này có ba mức độ khác nhau: thượng phẩm (mạnh), trung phẩm (trung bình), hạ phẩm (yếu), và luật nghi đạt được là nhờ một trong ba tâm ấy. Từ quan điểm này, có thể phân biệt thành bốn trường hợp:

1. Có người trụ trong luật nghi, hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh, nhưng không liên quan đến tất cả các chi hoặc do tất cả các nhân thì người này tùy theo tâm dẫn khởi thuộc thượng phẩm, trung phẩm hay hạ phẩm mà đạt được luật nghi Cận sự (ưu-bà-tắc ưu-bà-di), Cận trú (nam nữ tại gia thọ tám giới) hay Cận sách (sa-di).

2. Có người trụ trong luật nghi, hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh và tất cả các chi, nhưng không xuất phát từ tất cả các nhân, thì người này đạt được luật nghi Bí-sô nhờ vào một tâm thượng phẩm, trung phẩm, hoặc hạ phẩm.

3. Có người trụ trong luật nghi, hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh, tất cả các chi và do tất cả các nhân thì người này đạt được một trong ba loại luật nghi Cận sự, Cận sách và Bí-sô nhờ vào một tâm hạ phẩm, trung phẩm hay thượng phẩm.

4. Có người trụ trong luật nghi, hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh, do tất cả các nhân nhưng không liên quan đến tất cả các chi thì người này đạt được một trong ba loại luật nghi Cận sự, Cận trú và Cận sách tùy theo tâm thuộc hạ phẩm, trung phẩm, hay thượng phẩm.

Không ai trụ trong luật nghi mà lại không hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh vì chính nhờ vào ý định (ý lạc thiện) muốn lấy tất cả chúng sinh làm cảnh nơi đối tượng duyên mà người ta đã đạt được luật nghi. Người nào chỉ giới hạn trong một số chúng sinh nào đó thì không thể hoàn toàn trút bỏ những ý định có tính chất phạm giới (ý lạc ác).

Luật nghi biệt giải thoát chỉ có thể đạt được nếu không có năm sự hạn chế (định hạn): 1. Về chúng sinh, tỷ dụ như “Tôi chỉ từ bỏ giới ác đối với một số chúng sinh”, 2. Về các chi của luật nghi, như “Tôi chỉ từ

bỏ một số hành động nào đó”, 3. Về nơi chốn (xứ), như “Tôi chỉ từ bỏ phạm tội ở những nơi nào đó”, 4. Về thời gian, như “Tôi chỉ từ bỏ tội lỗi trong một tháng”, 5. Về điều kiện (duyên), như “Tôi từ bỏ tội lỗi ngoại trừ những khi tranh cãi”. Những người thọ giới như thế không đắc luật nghi mà chỉ có được hành động tốt (diệu hạnh) tương tự với luật nghi.

Hỏi: Làm thế nào có thể đạt được luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh? Làm thế nào có thể đạt được luật nghi liên quan đến những chúng sinh nằm ngoài phạm vi của mình (cảnh của chủ thể, đối tượng), tức những chúng sinh mà mình không có khả năng giết hại v.v...?

Đáp: Có thể đạt được luật nghi là nhờ có ý định không làm tổn hại bất cứ một chúng sinh nào cả.

Các luận sư Tỳ-bà-sa lại đưa ra một giải thích khác. Nếu luật nghi đạt được chỉ liên quan đến các chúng sinh ở trong phạm vi của mình thì luật nghi sẽ có tăng giảm vì có người, tức những chúng sinh ở trong phạm vi của mình, sẽ tái sinh ở cõi trời, tức trở thành những chúng sinh ở ngoài phạm vi của mình, và ngược lại. Như vậy sẽ đạt được luật nghi có liên quan đến chư thiên tái sinh làm người, nhưng sẽ bị thoái thất luật nghi có liên quan đến những người tái sinh làm trời mà không có một nhân duyên nào của sự đạt được hoặc thoái thất luật nghi cả.

Luận chủ: Lập luận trên không hợp lý. Sự chuyển dịch của chúng sinh ở trong và ở ngoài phạm vi không kéo theo sự tăng hay giảm của luật nghi, vì những luật nghi mà chúng ta đạt được đối với cỏ cây không hề tăng giảm khi có thêm cây cỏ mọc hoặc khi có cây cỏ bị chết khô.

Tỳ-bà-sa không thừa nhận so sánh này. Cỏ cây hiện hữu sau khi đã không hiện hữu và không còn hiện hữu sau khi đã hiện hữu, trong khi đó chúng sinh hữu tình thì vẫn tiếp tục hiện hữu, khi thì làm người, khi thì làm trời. Con người khi trở thành chúng sinh ở cõi trời tức sẽ ra khỏi phạm vi của mình, nhưng cây cỏ khi khô thì diệt hẳn.

Luận chủ: Nhưng khi chúng sinh hữu tình nhập Niết-bàn thì cũng không còn hiện hữu giống như cỏ cây. Vì thế luật nghi đạt được có liên quan đến chúng sinh hữu tình vẫn bị giảm. Như vậy, giải thích của Tỳ-bà-sa vẫn không có giá trị. Nếu có người bác “Trong trường hợp luật nghi biệt giải thoát nếu đạt được là nhờ có liên quan đến tất cả chúng sinh thì luật nghi của các Đức Phật đời sau (hậu Phật), tức giới luật của chư Phật, sẽ bị giảm so với giới luật của chư Phật đời trước (tiền Phật) vì luật nghi này không liên quan đến những chúng sinh đã nhập Niết-bàn, đến chư Phật đời trước và đệ tử của chư Phật”, thì chúng tôi sẽ trả lời tất cả chư Phật đều có luật nghi liên quan đến hết thảy chúng sinh, nếu

như chư Phật đời trước vẫn còn tại thế thì chư Phật đời sau vẫn có luật nghi liên quan đến chư Phật đời trước.

Bất luật nghi đạt được có liên quan đến tất cả chúng sinh và tất cả các nghiệp đạo. Không ai đạt bất luật nghi với chỉ một phần của bất luật nghi. Tuy nhiên bất luật nghi đạt được không do tất cả các nhân mà chỉ nhờ vào tâm thuộc hạ, trung hoặc thượng phẩm. Nếu như có “người bất luật nghi” đã đạt bất luật nghi nhờ vào một tâm thuộc hạ phẩm nhưng sau đó lại phạm tội giết hại với một tâm thuộc thượng phẩm thì bất luật nghi của người này vẫn thuộc hạ phẩm nhưng biểu nghiệp của tội giết hại thì lại thuộc thượng phẩm.

Ở đây khi nói “người bất luật nghi” là hàm ý “kẻ đang ở trong bất luật nghi, đang thành tựu bất luật nghi”.

Những người bất luật nghi là người giết cừu, người bẫy chim, người giết heo, người đánh cá, người thợ săn, người trộm cướp, tay đao phủ, tên cai ngục, người quản tượng, người làm thịt gia cầm, người đặt bẫy cầm thú, và dĩ nhiên cả vua chúa, người làm chứng, quan tòa v.v... cũng là người bất luật nghi.

Khi nói “người giết cừu” là chỉ cho người làm nghề mổ thịt cừu đối với các tên chỉ nghề nghiệp khác cũng được phân tích như vậy.

Kinh bộ: Mọi người đều biết nếu thọ luật nghi với một ý định làm lợi lạc cho tất cả thì luật nghi đạt được sẽ có liên quan đến tất cả chúng sinh. Nhưng người làm nghề mổ cừu không có ý làm tổn hại cha mẹ, con cái và những người giúp việc của họ, họ không muốn giết hại những người này ngay cả khi cần cứu lấy mạng mình. Như vậy làm sao có thể nói họ đạt bất luật nghi liên quan đến tất cả chúng sinh?

Tỳ-bà-sa: Vì họ vẫn có ý định giết hại đối với cha mẹ họ đã tái sinh vào loài cừu.

Kinh bộ: Nhưng nếu biết đó chính là cha mẹ của họ thì làm sao họ có thể giết hại cha mẹ đã tái sinh làm cừu của họ được (khả hại tâm). Mặt khác, nếu cha mẹ của họ thành tựu các phẩm tánh của Thánh giả, tức sẽ không tái sinh làm cừu, làm thú vật thì làm sao họ có thể đạt bất luật nghi với cha mẹ mình. Rốt cuộc lập luận trên đây của các ông lại chống lại chính các ông, có nghĩa là nếu người làm nghề mổ cừu đắc bất luật nghi đối với thân hiện tại của cha mẹ anh ta chỉ vì anh ta sẽ giết hại cha mẹ mình khi họ tái sinh làm cừu, thì theo cách đó người ta cũng có thể nói anh ta không đạt bất luật nghi có liên quan đến loài cừu vì anh ta không có ý giết những con cừu sẽ tái sinh làm người, giống như con cái của anh ta.

Tỳ-bà-sa: Người nào có ý giết hại cha mẹ đã tái sinh làm cừu của mình nhất định đạt bất luật nghi đối với họ.

Kinh bộ: Nếu vậy cũng có thể nói người nào không có ý giết hại những con cừu đã tái sinh làm con cái mình nhất định không đạt bất luật nghi đối với chúng. Hơn nữa, những người mổ thịt nếu không trộm cắp, không tà dâm, không nói được vì bị câm, thì làm thế nào có thể đạt bất luật nghi đối với tất cả các chi (tội)?

Tỳ-bà-sa: Vì ý định của họ bị tổn hoại, và người câm vẫn có thể diễn tả qua cử chỉ.

Kinh bộ: Nhưng nếu người này trước đó đã có thọ trì hai hoặc ba chi thuộc thiện giới thì sao?

Theo Tỳ-bà-sa, bất luật nghi không bao giờ bị thiếu, có nghĩa là chỉ liên quan đến một số chi, và cũng không bao giờ chỉ có một phần, có nghĩa là bị hạn chế (về thời gian, nơi chốn v.v...) trong việc tạo tội.

Nhưng theo Kinh bộ thì trừ luật nghi biệt giải thoát ra, luật nghi và bất luật nghi có thể bị thiếu và bị hạn chế. Điều này tùy thuộc vào cách thọ trì luật nghi hoặc bất luật nghi vì người ta “câu thúc” một phần của giới ác như thế nào thì người ta cũng “câu thúc” một phần của giới thiện như thế đó (có nghĩa là nếu thọ trì một phần nào đó của bất luật nghi thì có thể ngăn chặn một phần đối nghịch tương đương của luật nghi, và ngược lại).

Hỏi: Làm thế nào đạt được bất luật nghi? Làm thế nào đạt được loại vô biểu không phải luật nghi cũng không phải bất luật nghi?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Chư đắc bất luật nghi

Do tác cập thệ thọ

Đắc sở dư vô biểu

Do điền thọ trọng hành.

Dịch nghĩa:

Đạt được bất luật nghi

Do tác và thệ thọ

Do tác và thệ thọ

Được các vô biểu khác

Do điền thọ, trọng hành.

(Đạt được bất luật nghi do tạo tác hoặc thề phải làm. Đạt các vô biểu khác do phước điền, thệ nguyện, hành động kiên quyết).

Luận: Đạt bất luật nghi do hai loại nhân: 1. Những người sinh ra trong một gia đình bất luật nghi đạt được bất luật nghi khi họ tạo tác

các nghiệp gia hạnh thuộc về sự giết hại. 2. Những người sinh ra trong những gia đình khác đạt bất luật nghi khi họ mong muốn sống theo lối sống trên: “Chúng tôi cũng thế, chúng tôi sẽ sống theo nghề nghiệp này” để mưu cầu lợi lộc, nuôi sống bản thân....

Đạt các vô biểu khác do ba loại nhân: 1. Có những người có tính chất như là những thửa ruộng phước (phước điền) và khi cùng dưỡng một khu vườn v.v... cho họ thì ta phát sinh được vô biểu. Hãy xem phần nói về những việc thiện thuộc về vật chất (hữu y phước nghiệp sự) được trình bày dưới đây; 2. Vô biểu đạt được qua sự phát nguyện, tỷ dụ như: “Tôi sẽ không ăn nếu tôi chưa lễ Phật”, “Vào ngày trai giới, trong nửa tháng, trong một tháng, trong một năm, tôi sẽ bố thí thức ăn” v.v...; 3. Vô biểu phát sinh từ loại hành động được trừ định một cách thận trọng, với lòng tin kiên quyết, với sự đam mê mãnh liệt.

Hỏi: Làm thế nào để xả bỏ luật nghi biệt giải thoát?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Xả biệt giải điều phục
Do cố xả mạng chung
Cập nhị hình câu sinh
Đoạn thiện căn dạ tận
Hữu thuyết do phạm trọng
Dư thuyết do pháp diệt
Ca-thấp-di-la thuyết
Phạm nhị như phụ tài.*

Dịch nghĩa:

*Xả biệt giải, điều phục
Do cố xả, mạng chung,
Và hai hình câu sinh,
Do đoạn thiện, hết đêm
Có thuyết bảo phạm trọng.
Thuyết khác nói pháp diệt.
Thuyết Ca-thấp-di-la
Phạm hai, giàu mắc nợ.*

(Xả luật nghi biệt giải thoát, do cố ý bỏ, do mạng chung do có cả hai giới tánh, do đoạn thiện căn, do hết đêm. Có thuyết nói do phạm trọng giới. Thuyết khác nói do Chánh pháp diệt. Các luận sư Ca-thấp-di-la

Người phạm giới có cả hai, như vừa-giàu vừa mắc nợ).

Luận: Tụng văn gọi luật nghi biệt giải thoát là điều phục vì luật

ngghi này điều phục sáu căn.

Trừ luật nghi Cận trú ra, luật nghi biệt giải thoát được xả bỏ là do: 1. Cố ý từ bỏ giới luật trước mặt một người có hiểu biết; 2. Thọ mạng đã hết hoặc lia bỏ chúng đồng phần; 3. Sự xuất hiện thêm nam căn hoặc nữ căn (nhị hình) tùy theo từng trường hợp; 4. Sự hủy hoại thiện căn.

Luật nghi Cận trú cũng được xả do bốn nhân trên và khi một đêm kết thúc.

Sự cố ý xả bỏ tạo ra một biểu nghiệp trái ngược với sự thọ giới. Mạng chung và hai giới tánh cùng sinh đều dẫn đến sự lìa bỏ cũng như tình trạng nhiễu loạn của thân là chỗ dựa mà người thọ giới đã nương vào đó để đạt được Biệt giải thoát trước đây, sự hủy hoại thiện căn chính là sự hủy hoại nền tảng của luật nghi này, và cuối cùng là luật nghi Cận trú chỉ được tạo thành và phát khởi trong một ngày một đêm cho nên khi một đêm kết thúc thì luật nghi này cũng hết hạn kỳ.

Có bộ phái nói luật nghi Bí-sô và Sa-di bị xả bỏ nếu phạm phải một trong bốn trọng giới dẫn đến sự sa đọa (cực trọng cảm đọa tội).

Có bộ phái lại cho luật nghi biệt giải thoát bị xả bỏ khi Chánh pháp diệt vì lúc đó không còn giới luật, nơi truyền và thọ giới (kết giới), người truyền giới (yết-ma).

Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la nói một vị tăng phạm phải một tội nghiêm trọng (căn bản tội), tức trọng tội, vẫn không bị mất luật nghi Bí-sô, vì nếu chỉ hủy phạm một phần luật nghi thì không thể đánh mất toàn bộ luật nghi. Những người phạm các tội không thuộc loại trọng tội thì không phải đã đoạn giới. Những người phạm phải trọng tội được xem như là vừa phạm vừa trì giới, trường hợp này cũng giống như một người vừa có của cải vừa có nợ. Nhưng khi người phạm giới phát lộ sám hối tội lỗi đã phạm thì không còn phạm giới mà chỉ là trì giới, cũng giống như người đã trả hết nợ.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao Đức Thế Tôn nói: “Không còn là Bí-sô, không còn là Sa-môn, không còn là con cái của Thích-ca nếu đã đoạn trừ phẩm tánh Bí-sô, đã giết chết, buông thả, đọa lạc, nghiền nát, hủy diệt phẩm tánh Sa-môn”.

Tỳ-bà-sa: Trong đoạn kinh trên, khi nói “Bí-sô” là bao hàm cả hạng Bí-sô thù thắng (Bí-sô thắng nghĩa), người phạm giới vì không thấy được lý Bốn đế cho nên không phải là Bí-sô thù thắng.

Thật là quá đáng (hung bột)! Các ông đã làm đảo lộn cả lời thuyết giáo của Đức Thế Tôn vốn có một ý nghĩa rất minh bạch, hơn nữa, các ông lại còn tiếp tay cho những kẻ chất chứa phiền não tùy nghi phạm

tội.

Tỳ-bà-sa: Làm thế nào các ông biết được lời thuyết giáo trên đây có ý nghĩa rất minh bạch và phải được hiểu thật sát nghĩa?

Đáp: Vì chính Đức Thế Tôn đã tự giải thích: “Có bốn hạng Bí-sô là: 1. Danh tướng Bí-sô, là người được gọi là Bí-sô nhưng chưa thọ giới; 2. Tự xưng Bí-sô, là người đã phá giới, không có phạm hạnh; 3. Khất cái Bí-sô, tức là người đi xin ăn và chỉ là một người xin ăn không hơn không kém; 4. Phá hoặc Bí-sô, là người đã đoạn trừ phiền não, tức A-la-hán”.

Trong đoạn kinh ở trên (“Không còn là Bí-sô, không còn là Sa-môn...”), Bí-sô được nói đến nhằm chỉ cho hạng Bí-sô thứ năm, tức là những người đã được truyền giới nhưng vì phạm trọng tội nên đã đánh mất phẩm tánh và luật nghi của Bí-sô, chắc chắn đây không phải là vấn đề của Bí-sô thù thắng, của A-la-hán, vì sau khi phạm giới thì người phạm trọng tội không còn là một Bí-sô chân thực, không còn là một A-la-hán nữa mà đã thoái thất phẩm tánh của một Bí-sô chân thực.

Nếu cho chỉ đánh mất một phần luật nghi chưa hẳn đã xả bỏ toàn bộ luật nghi thì điều này đã được bậc Đại sư bác bỏ, khi so sánh một vị tăng phạm giới với một cây đa-la đã bị chặt đọt và từ đó không còn khả năng xanh tốt, tăng trưởng, phát triển và lớn mạnh. Có nghĩa là khi một phần luật nghi và phần này lại chính là căn rễ của luật nghi bị chặt đứt thì những phần còn lại cũng không thể nào tăng trưởng. Tội Ba-la-di hay tội căn bản là loại giới ác đối nghịch với những gì mà phẩm hạnh của một Bí-sô cần có, chúng hoàn toàn không mang theo bất kỳ một sự hỗ trợ nào đối với tội lỗi, chúng chặt đứt gốc rễ của luật nghi và vì thế toàn bộ luật nghi đều bị đánh mất.

Bậc Đại sư xưa đuổi người phạm trọng giới không được giao thiệp với các Bí-sô, không cho đụng đến vật phẩm thường trú dù chỉ một miếng cơm, không cho lưu lại dù chỉ đứng một chân ở trong Tịnh xá. Đại sư nói: “Những ai không phải là Bí-sô mà tự xưng là Bí-sô thì các ông hãy trừ bỏ loại cỏ dại này đi, hãy vứt bỏ thanh gỗ mục này đi, hãy nhổ bỏ loại cây không sinh hạt này đi!”. Như vậy phẩm tánh của một Bí-sô phạm tội còn có thể là gì?

Luận sư ở Ca-thấp-di-la: Phẩm tánh của Bí-sô này chính là những gì được thành tựu khi trở thành một hạng Bí-sô nào đó, vì Đức Thế Tôn đã nói: “Này Chẩn-đà, chỉ có bốn hạng Sa-môn mà không có hạng thứ năm, đó là: 1. Thắng đạo Sa-môn, tức là người đã chứng đạt được Thánh đạo; 2. Thị đạo Sa-môn, tức người thuyết giảng về Thánh đạo;

3. Mạng đạo Sa-môn, tức là người sống trong Thánh đạo; 4. Nhiễm đạo Sa-môn, là người làm nhiễm ô Thánh đạo, tức là tăng sĩ không có phạm hạnh”.

Kinh bộ: Chúng tôi tin Đức Thế Tôn dùng chữ “Sa-môn” là để chỉ cho vị tăng phạm giới vì vị này vẫn còn hình tướng bên ngoài của một Sa-môn, cũng giống như người ta thường nói đồ gỗ cháy, cái ao khô, cái mũ keo, vòng tròn lửa, một chúng sinh chết.

Luận sư Ca-thấp-di-la: Người ta vẫn không đánh mất phẩm tánh của một vị tăng khi phạm trọng giới vì Đức Thế Tôn thừa nhận một vị tăng phạm phi phạm hạnh vẫn có thể sám hối.

Kinh bộ: Chúng tôi không nói tất cả Bí-sô phạm phi phạm hạnh đều thành tựu tội “thoái đạo”, tội “hủy hoại” (tha thắng tội), mà chỉ nói người nào phạm phải tội này thì không còn là một Bí-sô. Chính loại tâm che giấu tội lỗi (phú tâm) có tính chất quyết định trong trường hợp này. Nếu nhờ vào sự thù thắng về khí chất sẵn có của mình, nhờ vào sự thù thắng của “chuỗi tương tục” của mình mà người phạm giới đã không có một sát-na nào che giấu tội lỗi thì bậc Pháp vương vẫn thừa nhận có thể sám hối.

Luận sư Ca-thấp-di-la: Nếu người phạm tội thoái đạo không còn là một Bí-sô, tại sao không cho người này thọ giới lại?

Kinh bộ: Vì người này không còn thích hợp với luật nghi. Khí chất của người này đã bị hủy hoại và nhiễu loạn do sự vô liêm sỉ đã lên đến cực độ, và vì người này đã vứt bỏ các giới luật (sau khi phạm giới) cho nên không thể thọ giới trở lại. Tuy nhiên, chúng ta còn mãi biện luận về vấn đề này để làm gì nữa? Nếu một người như thế vẫn còn là một Bí-sô thì chúng ta cũng nên lễ bái phẩm tánh Bí-sô của người này.

Khi Chánh pháp diệt, mặc dù không còn hành động truyền giới và vì thế cũng không còn sự đạt được luật nghi, nhưng người nào đã thành tựu luật nghi thì vẫn không bị thoái thất.

Hỏi: Luật nghi tinh lự và vô lậu được xả bỏ như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Xả định sinh pháp thiện
Do dịch địa thoái đẳng
Xả Thánh do đắc quả
Luyện căn cập thoái thất.*

Dịch nghĩa:

*Xả định sinh pháp thiện
Do đổi địa, thoái đạo*

*Xả Thánh do đắc quả
Luyện căn và thoái thất.*

(Xả pháp thiện tinh lự do đổi địa, thoái đọa v.v... Xả pháp thiện vô lậu do đắc quả luyện căn và thoái thất).

Luận: Các pháp thiện hệ thuộc tất cả các địa của tinh lự, tức tất cả các địa thuộc sắc cũng như Vô sắc, được xả bỏ do hai nhân: 1. Do sự sinh ra ở một tầng cao hơn hoặc thấp hơn, đây là pháp thiện thuộc về những người sinh ở các cõi trời thuộc Sắc giới; 2. Do sự thoái đọa, tức khi hành giả bị thoái thất định.

Ở đây cần phải thêm vào nguyên nhân thứ ba: Dị sinh xả bỏ pháp thiện khi mạng chung, ngay cả khi sinh trở lại tầng trời nơi đã mạng chung.

Pháp thiện hệ thuộc Vô sắc giới cũng như vậy, tức cũng xả bỏ do sự thay đổi các địa và sự thoái thất. Điểm khác biệt duy nhất là ở Vô sắc giới không có luật nghi.

Pháp thiện vô lậu xả bỏ do ba nhân: 1. Đắc quả, khi mà Thánh giả xả bỏ pháp thiện thuộc hưởng đọa và quả đọa trước đó gồm ba loại gia hạnh, vô gián, giải thoát; 2. Hoàn thiện các căn (luyện căn); 3. thoái đọa, tức bị thoái thất quả hoặc quả đọa cao hơn (thăng quả đọa).

Hỏi: Bất luật nghi được xả bỏ như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Xả giới ác do tử
Đắc giới nhị hình sinh.*

Dịch nghĩa:

*Xả giới ác do chết
Đắc giới, hai hình sinh.*

(Xả giới ác do chết,
Đắc giới, và lưỡng tính sinh).

Luận: Đạt giới là thọ đắc luật nghi biệt giải thoát, hoặc nhờ công năng của một nhân ở bên trong hay ở bên ngoài (tha giá) mà đạt được loại định có luật nghi tinh lự. Luật nghi tinh lự này hủy diệt bất luật nghi vì có các lực đối nghịch với bất luật nghi.

Cái chết và tình trạng lưỡng tính, theo thứ tự này, là sự xả bỏ và sự nhiễu loạn của thân là chỗ dựa mà nhờ nó bất luật nghi đã đạt được trước đây.

Người bất luật nghi dù đã vứt bỏ dụng cụ hành nghề như đao, lưới v.v..., ngay cả khi có ý định không muốn phạm tội giết hại nữa, cũng không vì thế mà đoạn được bất luật nghi. Chỉ có thọ đắc luật nghi mới

đoạn được bất luật nghi. Người bệnh không thể lành bệnh nếu không có thuốc cho dù tránh xa nguyên nhân gây bệnh.

Hỏi: Người bất luật nghi thọ luật nghi Cận trú đến khi hết đêm phải xả giới thì vẫn là người bất luật nghi hay đã ở vào giai đoạn “trung gian” (phi luật nghi phi bất luật nghi)?

Đáp: Có nhiều giải thích khác nhau. Có luận sư nói vẫn đạt được bất luật nghi vì người thọ Cận trú giới không có ý định dứt khoát từ bỏ giới ác, cũng giống như một khối sắt khi ngừng nung đỏ thì sẽ trở lại màu xanh lúc đầu. Có luận sư khác lại nói người bất luật nghi khi hạn kỳ thọ giới Cận trú chấm dứt thì không còn đạt được bất luật nghi vì sự đạt được bất luật nghi căn cứ vào nghiệp thân ngữ.

Hỏi: Loại vô biểu thuộc phi luật nghi phi bất luật nghi được xả bỏ như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Xả trung do thọ thế
Tác sự thọ căn đoạn.*

Dịch nghĩa:

*Xả trung do thọ, thế
Tác, sự, thọ, căn đoạn.*

(Xả vô biểu “trung gian” do đoạn trừ sự thọ trì, thế lực tạo tác, sự vật, thọ mạng, và các căn).

Luận: Trước đây đã giải thích về sự khác nhau của việc đạt được loại vô biểu không phải luật nghi và bất luật nghi.

Loại vô biểu này được xả bỏ do sáu nhân: 1. Khi thế lực mạnh hơn của lòng tin hoặc của phiền não phát khởi, vô biểu đã kiệt tận, cũng giống như sự chuyển động của mũi tên hoặc bánh xe quay của người thợ làm đồ gốm; 2. Khi từ bỏ sự thọ trì: “Từ giờ phút này, tôi không làm những việc mà tôi đã tự nguyện làm trước đây nữa”; 3. Khi từ bỏ một hành động, có nghĩa là khi không còn làm những việc đã tự nguyện làm trước đây; 4. Khi sự vật bị hủy hoại, chẳng hạn như bảo tháp, khu vườn, Tinh xá, giường nằm, chỗ ngồi đã từng lễ lạy hoặc cúng dường trước đây, dụng cụ làm nghề, lưới đánh bắt v.v...; 5. Khi thọ mạng chấm dứt; 6. Khi bắt đầu đoạn hoại các thiện căn.

Hỏi: Nghiệp thiện nơi Dục giới không thuộc sắc (dục phi sắc thiện) và tất cả các pháp nhiệm không thuộc sắc được xả bỏ như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Xả dục phi sắc thiện
Do căn đoạn thượng sinh*

*Do đối trị đạo sinh
Xả chư phi sắc nhiễm.*

Dịch nghĩa:

*Xả dục phi sắc thiện
Do căn đoạn thượng sinh
Do đối trị đạo sinh
Xả các nhiễm phi sắc.*

(Xả nghiệp thiện phi sắc Dục giới do đoạn căn và sinh vào thượng giới. Do đạo đối trị sinh mà xả các pháp nhiễm phi sắc).

Luận: Trên đây đã giải thích về sự xả bỏ loại nghiệp thuộc sắc pháp, tức nghiệp thân, nghiệp ngữ và nghiệp vô biểu. Loại nghiệp không thuộc sắc pháp, nhưng thuộc tánh thiện ở Dục giới, bị xả bỏ khi thiện căn bị đoạn và khi sinh vào các tầng thuộc Sắc giới hoặc Vô sắc giới.

Tất cả các pháp nhiễm thuộc về bất kỳ giới nào đều được xả bỏ khi sinh khởi Thánh đạo có khả năng đối trị loại pháp nhiễm này. Đó là loại Thánh đạo có khả năng đoạn trừ (năng đoạn đạo), có thể thuộc về kiến đạo hoặc tu đạo, có thể thuộc về thế gian hoặc xuất thế gian. Thánh đạo này giúp đoạn trừ một loại phiền não nào đó và các pháp đi kèm, như đố v.v...

Hỏi: Những chúng sinh nào có luật nghi và bất luật nghi?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ác giới nhân trừ bắc
Nhị hoàng môn nhị hình
Luật nghi diệc tại thiên
Duy nhân cụ tam chủng
Sinh Dục thiên Sắc giới
Hữu tĩnh lự luật nghi
Vô lậu tĩnh Vô sắc
Trừ trung định vô tướng.*

Dịch nghĩa:

*Giới ác: người trừ Bắc
Hoàng môn và nhị hình
Luật nghi có cả trời
Chỉ người: đủ ba loại.
Sinh cõi Dục cõi Sắc
Có luật nghi tĩnh lự
Vô lậu tĩnh, Vô sắc*

Trừ trung gian, vô tướng.

(Giới ác thuộc loài người, ngoại trừ châu Bắc, hoàng môn, lưỡng tính. Luật nghi cũng vậy, nhưng có thêm chúng thiên. Chỉ loài người có cả loại. Chư thiên sinh ở Dục và Sắc giới có luật nghi tĩn lự. Luật nghi vô lậu cũng có ở Vô sắc giới ngoại trừ tĩn lự trung gian, vô tướng).

Luận: Bất luật nghi chỉ có ở loài người, nhưng cũng phải loại trừ trường hợp của loại hoàng môn (phiến suy, bán trạch ca, lưỡng tính và người ở châu Bắc Câu-lô).

Luật nghi cũng có ở loài người, ngoại trừ các trường hợp nói trên, và ở cả chư thiên, vì thế luật nghi tồn tại ở cả hai cõi.

Hoạn quan không thích hợp với luật nghi, và điều này đã được nói đến ở trong kinh: “Này Đại Danh, giới tại gia áo trắng thuộc nam giới và có đủ nam căn...”, cũng như trong Luật (Tỳ-nại-da): “Người như thế không được nhận vào”.

Hỏi: Tại sao lại như vậy?

Đáp: Vì những người này có các phiền não tăng thượng thuộc cả hai giới tánh, vì họ không có khả năng tư trạch (xét chọn) đúng đắn để đánh bật phiền não, và vì họ không có tâm hổ thẹn mạnh mẽ.

Hỏi: Tại sao họ cũng không thích hợp với bất luật nghi?

Đáp: Vì ý định làm điều ác không kiên định ở họ, vì bất luật nghi đối lập với luật nghi cho nên chỉ những ai có thể đắc luật nghi mới có thể đắc bất luật nghi.

Người ở châu Bắc-câu-lô không có phát thệ thọ giới, vì thế không có luật nghi biệt giải thoát, và cũng không có định, vì thế không có hai loại luật nghi khác. Ngoài ra họ cũng không có ý định làm điều ác.

Ở các cõi ác không có các tác động mạnh mẽ của hổ thẹn, trong lúc đó muốn có luật nghi cần phải có tâm hổ thẹn mạnh mẽ, và muốn có bất luật nghi thì cũng phải hủy hoại tâm hổ thẹn trước.

Cả luật nghi và bất luật nghi đều không thể sinh khởi trong thân là chỗ dựa của hoạn quan, chúng sinh lưỡng tính, và ở cõi ác vì loại thân này giống như đất đã bị nhiễm muối cho nên cả lúa cũng như cỏ dại đều không thể mọc nổi.

Vấn nạn: Nhưng kinh có nói: “Này các Bí-sô, có một con rồng sinh ra từ một quả trứng, cứ đến ngày thứ tám mỗi nửa tháng lại rời khỏi chỗ ở để đi thọ trì tám chi trai giới”.

Giải thích: Trong trường hợp của rồng, đó không phải là luật nghi mà chỉ là điều hạnh.

Như vậy luật nghi chỉ có ở loài người và chư thiên. Tuy nhiên chỉ

có loài người mới có đủ cả ba loại là luật nghi biệt giải thoát, luật nghi tinh lự và luật nghi vô lậu.

Luật nghi tinh lự chỉ có ở các cõi trời Dục giới và Sắc giới mà không có ở Vô sắc giới.

Luật nghi vô lậu có ở Sắc giới ngoại trừ những chúng sinh sinh ở tinh lự trung gian và chúng sinh Vô tưởng và cũng có ở cả Vô sắc giới. Tuy nhiên chư thiên ở Vô sắc giới không bao giờ thực sự có đủ loại luật nghi này vì loại này vốn thuộc sắc pháp, mà họ chỉ có thể “thành tựu”.

Nhân đang giải thích về nghiệp, Luận chủ muốn định nghĩa thêm về các loại nghiệp khác nhau đã được kinh đề cập đến. Có ba loại nghiệp là thiện, ác và vô ký.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*An bất an phi nghiệp
Danh thiện ác vô ký.*

Dịch nghĩa:

*An, bất an, phi nghiệp
Là thiện, ác, vô ký.*

(Nghiệp an ổn, không an ổn, không phải an ổn hay không an ổn được gọi là nghiệp thiện, nghiệp ác, nghiệp vô ký).

Luận: Nghiệp thiện là nghiệp làm cho an ổn, nghiệp ác làm cho bất an, nghiệp khác với nghiệp thiện và ác là loại nghiệp không làm cho an ổn cũng không làm bất an.

Trên đây là định nghĩa về các nghiệp thiện v.v...

Nghiệp thiện thì an ổn vì nó có quả dị thực đáng ưa, và từ đó có thể tránh khổ trong một thời gian (tạm tế chúng khổ) (đây là loại nghiệp hữu lậu thiện) hoặc vì nó giúp đạt được Niết-bàn, tức từ đó có thể thoát khổ vĩnh viễn (vĩnh tế chúng khổ) (đây là loại nghiệp thiện vô lậu).

Nghiệp ác thì không an ổn, đó là loại nghiệp có quả dị thực không đáng ưa.

Loại nghiệp mà Đức Thế Tôn không nói là thiện hay ác, tức loại nghiệp vô ký, thì không phải an ổn cũng không phải không an ổn.

Kinh còn nói đến ba loại khác là phước, phi phước v.v...

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Phước phi phước bất động
Dục nghiệp thiện danh phước
Bất thiện danh phi phước
Thượng giới thiện bất động
Ước tự địa xứ sở*

Nghiệp quả vô động cố.

Dịch nghĩa:

Phước, phi phước bất động.

Thiện cõi Dục là phước

Bất thiện là phi phước

Thượng giới thiện: bất động

Vì nghiệp quả không động

Ở xứ sở tự địa.

(Phước, phi phước, và bất động. Nghiệp thiện Dục giới là phước. Nghiệp bất thiện là phi phước. Nghiệp thiện thượng giới là bất động. Vì căn cứ tính chất bất động. Của nghiệp quả về xứ sở tự địa).

Luận: Nghiệp thiện ở Dục giới được gọi là nghiệp phước đức vì nó làm cho thanh tịnh, vì nó chiêu cảm một quả đáng ưa.

Nghiệp thiện ở thượng giới, tức ở các địa của hai giới cao hơn, được gọi là bất động.

Hỏi: Chẳng phải Đức Thế Tôn đã nói ba tầng thiền đầu tiên đều thuộc về động sao? Và Thánh giả cũng nói tâm tứ của tầng thiền thứ nhất thuộc về động?

Đáp: Đức Thế Tôn nói ba tầng thiền đầu tiên thuộc về động là dựa vào tính chất còn nhiều khuyết điểm của các tầng thiền này, chính các khuyết điểm ấy khiến cho các tầng thiền đầu tiên vẫn còn tánh động. Nhưng trong kinh, Đức Thế Tôn lại nói các tầng thiền này bất động vì đã xem chúng như là một Thánh đạo thuận hợp với sự bất động.

Hỏi: Nhưng tại sao lại gọi cái thuộc về động là bất động?

Đáp: Vì nếu xét về quả dị thực thì loại nghiệp thuộc thượng giới không có sự chuyển đổi.

Khi nói nghiệp hệ thuộc Dục giới thuộc về động là dựa vào quả dị thực. Nơi mà quả dị thực thành mãn không có tính chất cố định, vì một nghiệp dẫn đến một nẻo như thế vẫn có thể chiêu cảm dị thực ở một nẻo khác, một nghiệp vốn dẫn đến một cõi trời như thế có thể chiêu cảm dị thực ở một cõi trời khác. Những nghiệp có khả năng dẫn khởi các thế lực, tầm vóc, vẻ đẹp, thú vui, đến nơi được chiêu cảm là một cõi trời nào đó có thể bị tác động các nhân duyên mà lại dẫn đến một thú khác thuộc về người, bàng sinh hoặc quỷ. Trái lại ở Sắc giới và Vô sắc giới không có một nhân duyên nào có thể làm cho loại nghiệp hệ thuộc các giới này không thể hoàn báo ở một địa thuộc về chúng.

Nghiệp ác là nghiệp không có phước đức (phi phước nghiệp). Người đời hiểu rất rõ về loại nghiệp này vì thế không cần phải giải

thích nhiều.

Kinh còn nói đến ba loại nghiệp khác là thuận lạc thọ v.v...

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Thuận lạc khổ phi nhị
Thiện chí tam thuận lạc
Chư bất thiện thuận khổ
Thượng thiện thuận phi nhị
Dư thuyết hạ diệc hữu
Do trung chiêu dị thực
Hựu hứa thử tam nghiệp
Phi tiền hậu thực cố
Thuận thọ tổng hữu ngũ
Vị tự tánh tương ứng
Cập sở duyên dị thực
Hiện tiền sai biệt cố.*

Dịch nghĩa:

*Thuận lạc khổ không hai
Thiện đến ba: thuận lạc.
Các bất thiện: thuận khổ.
Thượng giới không thuận hai
Thuyết khác dưới cũng có,
Trung gian chiêu dị thực
Lại nữa ba nghiệp này
Chẳng phải tiền, hậu thực
Thuận thọ có năm loại
Là tự tính tương ứng
Và sở duyên, dị thực
Hiện tiền sai biệt nhau.*

(Thuận lạc, thuận khổ và không thuận lạc khổ. Nghiệp thiện cho đến tính lự thứ ba là thuận lạc thọ. Nghiệp bất thiện là thuận khổ thọ. Nghiệp thiện thượng giới không thuận lạc khổ. Có thuyết cho rằng ở dưới cũng có, vì nghiệp “trung gian” chiêu cảm dị thực là tính lự trung gian. Lại thừa nhận ba loại nghiệp này, đều có quả dị thực cùng thời. Thuận thọ có năm loại là tự tánh, tương ứng đối tượng duyên, dị thực, hiện tiền khác nhau).

Luận: Lạc thọ không có ở các cõi bên trên tầng thiên thứ ba vì thế nó chỉ hệ thuộc Dục giới và ba tầng thiên đầu tiên. Như vậy quả dị thực của nghiệp thiện là loại thuận lạc thọ cho đến tầng thiên thứ ba.

Loại nghiệp này có quả dị thực như thế nên được gọi là nghiệp thuận lạc thọ.

Lạc thọ và khổ thọ không có ở bên trên tầng thiền thứ ba. Ở đó chỉ có xả thọ là quả dị thực độc nhất của nghiệp thiện được chiêu cảm ở bên trên tầng thiền này.

Nghiệp bất thiện là nghiệp thuận khổ thọ. Tụng văn nói “ở dưới” là để chỉ cho loại nghiệp này chỉ hiện hữu ở Dục giới.

Hỏi: Có phải quả của tất cả các nghiệp này chỉ là thọ?

Đáp: Không phải. Các nghiệp này còn chiêu cảm loại dị thực hỗ trợ cho thọ (thọ tư lương).

Có thuyết cho loại nghiệp trung gian (thuận phi nhị), có nghĩa là loại nghiệp chiêu cảm một loại thọ không lạc không khổ, hiện hữu ở bên dưới tầng thiền thứ tư, tức trái với chủ trương của Tỳ-bà-sa. Nếu không có loại nghiệp trung gian này ở bên dưới tầng thiền thứ tư thì sẽ không có quả dị thực của nghiệp thuộc tĩnh lự trung gian (trung gian định nghiệp), hoặc sẽ không có dị thực của bất kỳ một loại nghiệp nào cả ở tĩnh lự trung gian, vì ở đó đều không có lạc thọ và khổ thọ.

Có thuyết khác cho quả dị thực của nghiệp thuộc tĩnh lự trung gian chính là lạc thọ (lạc căn) của tĩnh lự này, thuyết khác lại nói quả dị thực của loại nghiệp này không phải là thọ, (mà là sắc v.v...)

Cả hai giải thích trên đều trái với Bản luận: “Dị thực của một nghiệp có thể chỉ là một tâm sở thọ không? Có. Đó là dị thực của loại nghiệp nghiệp thiện không có tâm”. Bản luận còn nói: “Có thể có quả dị thực cùng thời của ba loại nghiệp không? Có. Trong cùng một lúc có thể sinh khởi: 1. Quả dị thực của một nghiệp thuận lạc thọ, tức là các pháp thuộc sắc (như nhãn căn v.v...); 2. Quả dị thực của một nghiệp thuận khổ thọ, tức là tâm và các tâm sở (ngoại trừ ưu thọ); 3. Quả dị thực của một nghiệp phi lạc phi khổ, tức là các pháp tương ứng với tâm (như mạng căn)”. Như vậy, bên ngoài Dục giới, cả ba loại nghiệp đều không thể sinh quả dị thực cùng thời vì quả dị thực của loại nghiệp thuận khổ thọ chỉ có ở Dục giới.

Hỏi: Loại nghiệp không thuận lạc khổ (khi thuộc về một địa thấp hơn tầng thiền thứ tư) là thiện hay bất thiện?

Đáp: Là thiện, nhưng có lực rất yếu.

Hỏi: Nhưng chẳng phải các ông đã nói “nghiệp thiện, cho đến tầng thiền thứ ba, đều là nghiệp thuận lạc thọ”?

Đáp: Nói như vậy là dựa vào trường hợp chung.

Hỏi: Nhưng làm thế nào có thể nói nghiệp là thuận lạc thọ? Chẳng

phải thể tánh của nghiệp vốn không phải là thọ, và không được cảm nhận sao?

Đáp: Người ta đã nói như vậy vì nghiệp thuận hợp với lạc thọ, hoặc vì quả dị thực của nó được cảm nhận một cách thích thú cho nên ở đây khi gọi nghiệp là “thuận thọ” tức có ý chỉ cho loại nghiệp mà người ta có thể cảm thọ một quả dị thực của nó.

Có tất cả năm loại thuận thọ:

1. Thuận thọ tự tánh, là loại thọ mà thể tánh của nó là để được cảm nhận, như lạc thọ là loại kinh nghiệm thuộc về lạc v.v...

2. Thuận thọ tương ứng, là loại xúc được cảm nhận vì nó tương ứng với thọ, như thuận lạc thọ xúc v.v...

3. Thuận thọ đối tượng duyên, là sáu cảnh của sáu căn được cảm nhận như là đối tượng. Kinh nói: “Khi mắt nhìn thấy màu sắc thì cảm nhận được màu sắc nhưng không cảm nhận màu sắc có kèm theo tình cảm (bất thọ sắc tham)”. Màu sắc chính là đối tượng duyên của thọ.

4. Thuận thọ dị thực, là nghiệp được cảm thọ đứng về mặt quả báo. Kinh nói: “Nghiệp được cảm thọ trong đời sống hiện tại (thuận hiện thọ nghiệp)”.

5. Thuận thọ hiện tiền, là loại thọ đang được cảm nhận ở hiện tại. Kinh nói: “Khi cảm nhận, khi trải qua một cảm giác sung sướng thì khi đó hai cảm giác khác là khổ và không khổ không sướng đều bị ngăn chặn do cảm giác sung sướng này”. Như vậy khi lạc thọ hiện hành thì sẽ không thể cảm nhận một loại thọ khác. Vì thế nếu người ta nói loại thọ này được cảm nhận (thuận thọ) thì đó chỉ vì nó đang hiện hữu.

Hỏi: Ba loại nghiệp này có tính chất nhất định hay không nhất định?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thử hữu định bất định
Định tam thuận hiện đẳng
Hoặc thuyết nghiệp hữu ngũ
Dư sư thuyết tứ cú.*

Dịch nghĩa:

*Đây có định, bất định
Định ba. Thuận hiện thụ
Có thuyết nói có năm
Sư khác nói bốn câu.*

(Nghiệp này có khi định có khi bất định. Nghiệp định có ba loại là thuận hiện thọ v.v... Có thuyết nói nghiệp có năm loại. Có luận sư lại

phân tích qua tứ cú).

Luận: Loại nghiệp vừa được nói đến ở trên (nghiệp thuận lạc thọ v.v...) có khi có tính chất nhất định, có nghĩa là nhất định được “cảm thọ”, nhưng có khi lại không có tính chất nhất định, có nghĩa là không nhất định được “cảm thọ”.

Những nghiệp có tính chất nhất định lại được chia làm ba loại là: 1. Thuận hiện pháp thọ, tức được cảm thọ trong đời hiện tại; 2. Thuận thứ sinh thọ, tức được cảm thọ sau khi tái sinh, có nghĩa là ngay trong đời sống kế tiếp; 3. Thuận hậu thứ thọ, tức được cảm thọ muộn hơn. Như vậy, xét về mặt dị thực, nếu cộng thêm loại nghiệp bất định tức thành bốn loại.

Có người cho nghiệp có năm loại. Tức nghiệp bất định lại được chia làm hai loại: 1. Loại có tính chất bất định xét nếu về thời gian của quả dị thực, nhưng chắc chắn có quả dị thực; 2. Loại có tính chất bất định về quả dị thực, tức có thể không chiêu cảm quả báo.

Nghiệp thuận hiện pháp thọ là loại nghiệp được tạo tác trong đời này và “chín” hoặc có quả báo ngay trong đời này. Nghiệp thuận thứ sinh thọ là loại nghiệp có quả báo ở đời sống kế tiếp đời sống đã tạo ra nghiệp này. Nghiệp thuận hậu thứ thọ là loại nghiệp có quả báo trong một đời sống về sau, tức bắt đầu từ đời thứ ba.

Nhưng có luận sư nói không thể thừa nhận một nghiệp mạnh (cường lực nghiệp) lại có quả dị thực yếu (dị thực quả thiếu). Do đó quả dị thực của loại nghiệp thuận hiện pháp thọ có thể tiếp tục ở các đời khác, tuy nhiên, vì quả dị thực này khởi đầu ở đời hiện tại cho nên loại nghiệp này có tên là thuận hiện pháp thọ.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận cách nhìn như vậy. Họ nói có những nghiệp mà quả của chúng ở gần và có những nghiệp mà quả chúng ở xa. Cũng giống như cây quỳ mới ba tháng rưỡi đã có quả, nhưng lúa mạch thì phải sáu tháng mới có hạt.

Có luận sư (Tỷ dụ sư) lại chia ra bốn trường hợp: 1. Nghiệp có tính chất nhất định về thời gian cho quả dị thực, nhưng lại không nhất định phải có quả dị thực, nếu nghiệp này có quả dị thực thì nó nhất định cho quả vào một thời điểm nhất định nào đó, tuy nhiên nó không nhất định phải chiêu cảm một quả dị thực: đó là loại nghiệp nhất định hoặc nhất định cảm thọ nhưng dị thực thì không nhất định; 2. Nghiệp có tính chất nhất định về quả dị thực nhưng lại bất định về thời gian của quả dị thực, loại nghiệp này sẽ có quả dị thực nhưng thời gian của dị thực thì bất định: đó là loại dị thực nhất định nhưng cảm thọ bất định; 3. Nghiệp có

tính chất nhất định về cả hai mặt, tức dị thực nhất định và cảm thọ nhất định; 4. Nghiệp không có tính chất nhất định về cả hai mặt, tức dị thực bất định và cảm thọ bất định.

Theo phân tích trên sẽ có tất cả tám loại: 1. Nghiệp thuận hiện thọ nhất định có dị thực; 2. Nghiệp thuận hiện thọ không nhất định có dị thực...; 7. Nghiệp có thể được cảm thọ ở bất kỳ đời nào (cảm thọ bất định) và nhất định có dị thực; 8. Nghiệp có thể được cảm thọ ở bất kỳ đời nào nhưng không nhất định có dị thực.

Tuy nhiên những nghiệp được kinh xếp vào loại thuận hiện pháp thọ v.v... thì luôn luôn có quả dị thực, những nghiệp được xếp vào loại bất định thì có thể không có quả dị thực.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Tứ thiện dung câu tác
Dẫn đồng phần duy tam
Chư xứ tạo tứ chủng
Địa ngục thiện trừ hiện
Kiên ư ly địa nhiễm
Dị sinh bất tạo sinh
Thánh bất tạo sinh hậu
Tịnh Dục Hữu dẫn thoái.*

Dịch nghĩa:

*Bốn thiện đều tạo tác.
Dẫn đồng phần: chỉ ba.
Các xứ tạo bốn loại.
Địa ngục thiện trừ hiện
Kiên định là địa nhiễm
Dị sinh không tạo sinh
Thánh không tạo sinh hậu
Thánh, Dục, Hữu định, thoái.*

(Bốn loại là hợp lý, có thể tạo tác cùng một lúc. Dẫn sinh chúng đồng phần chỉ có ba loại. Tất cả các xứ đều có thể tạo bốn loại nghiệp. Nghiệp thiện địa ngục không có thuận hiện pháp thọ. Khi kiên định thì ở địa nhiễm đã là bỏ. Dị sinh không tạo nghiệp thuận thứ sinh thọ, và Thánh giả không tạo thuận thứ sinh hoặc thuận hậu thứ, kể cả Thánh giả là Dục giới, Hữu đẳng, và thoái thất).

Luận: Trong cùng một lúc một người có thể tạo tác cả bốn loại nghiệp không? Giả sử như có người do người khác sai bảo mà phạm các tội giết hại, trộm cắp, nói dối, và chính mình tự phạm tội tà dâm thì cả

bốn loại nghiệp này mặc dù thuộc bốn loại khác nhau nhưng đều phạm phải trong cùng một thời gian.

Không phải nghiệp thuận hiện pháp thọ dẫn sinh đời sống hiện tại (chúng đồng phần) mà đời sống này đã được dẫn sinh do một nghiệp trước đó.

Hỏi: Có thể tạo tác bao nhiêu loại nghiệp trong các giới và các nẻo khác nhau?

Đáp: Trong ba cõi và ở tất cả các cõi đều có thể tạo tác bốn loại nghiệp thiện hoặc bất thiện, nhưng nguyên tắc phổ quát này có nhiều giới hạn. Một mặt, vì không có các nghiệp bất thiện ở bên trên Dục giới, mặt khác, ở địa ngục chỉ có thể tạo tác nghiệp thiện thuộc loại thuận thứ sinh thọ, thuận hậu thứ thọ, hoặc nghiệp thiện bất định mà không thể tạo tác thuận hiện pháp thọ vì ở địa ngục không có quả dị thực đáng ưa.

Khi kiên định, có nghĩa là khi không bị thoái thất.

Người ngu, là chỉ cho dị sinh.

Khi đã rời bỏ một tầng nào đó, khi đã lìa bỏ sự chấp trước đối với một địa nào đó (như Dục giới, tầng thiên thứ nhất v.v...) thì dị sinh không bao giờ tạo tác ở địa này một nghiệp thuận thứ sinh thọ (tức loại nghiệp được cảm thọ ở lần tái sinh kế tiếp).

Khi kiên định thì Thánh giả không tạo tác ở địa đã lìa bỏ loại nghiệp thuận thứ sinh thọ hoặc thuận hậu thứ thọ.

Thật vậy, những Dị sinh nào không bị thoái thất thì trong đời sống kế tiếp sẽ không tái sinh vào địa có liên quan đến địa mà những chúng sinh này đã lìa bỏ, và Thánh giả không bị thoái thất cũng không bao giờ tái sinh vào địa này. Họ chỉ tạo tác các nghiệp thuận hiện pháp thọ và nghiệp bất định ở địa họ được sinh ra.

Thánh giả không kiên định, khi lìa bỏ Dục giới hoặc Hữu đảnh, cũng giống như vậy.

Thánh giả lìa bỏ Dục giới là hàng Bất hoàn.

Thánh giả lìa bỏ Hữu đảnh hay Phi tướng phi phi tướng xứ, tức tầng cuối cùng của Vô sắc giới, là A-la-hán.

Ngay cả khi bị thoái thất, có nghĩa là khi đánh mất quả đã đắc thì các Thánh giả này cũng không tạo nghiệp ác thuận thứ sinh thọ hoặc thuận hậu thứ thọ ở Dục giới hay Hữu đảnh.

Chúng tôi sẽ giải thích trường hợp Thánh giả bị thoái thất luôn luôn đạt được lại quả trước khi chết như thế nào.

Hỏi: Chúng sinh trung hữu có tạo nghiệp không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Dục trung hữu năng tạo
Nhị thập nhị chủng nghiệp
Giai thuận hiện thọ nhiếp
Loại đồng phần nhất cố.*

Dịch nghĩa:

*Dục trung hữu tạo được
Hai mươi hai loại nghiệp.
Đều thuộc thuận hiện thọ
Chỉ có một: đồng phần.*

(Trung hữu Dục giới có thể tạo hai mươi hai loại nghiệp đều thuộc thuận hiện pháp thọ vì chỉ có một loại đồng phần).

Luận: Ở bào thai trải qua năm giai đoạn là yết-thích-lam, át-bộ-đàm, bế-thi, kiện-nam, bát-la-xà-khư. Khi làm người cũng trải qua năm giai đoạn là anh hài, đồng tử, thiếu niên, trung niên và lão niên.

Chúng sinh trung hữu tạo tác các nghiệp trung hữu, cho đến lão niên... Như vậy có tất cả mười một loại định nghiệp, đối với các nghiệp bất định, họ cũng tạo tác như vậy.

Mười một loại định nghiệp của chúng sinh trung hữu đều thuộc thuận hiện thọ.

Hỏi: Tại sao như vậy?

Đáp: Vì thân trung hữu và mười giai đoạn kế tiếp (nhất chúng đồng phần) đều được dẫn khởi do một nghiệp duy nhất. Người ta cũng không phân biệt loại nghiệp “được cảm thọ ở trung hữu” (thuận trung hữu thọ nghiệp) do vì trung hữu được dẫn sinh vì cùng loại nghiệp được cảm thọ ở đời sống kế tiếp trung hữu.

Hỏi: Dựa vào những tính chất gì để nói đó là định nghiệp, tức loại nghiệp nhất định có quả báo?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do trọng hoặc tịnh tâm
Cập thị hằng sở tạo
Ư công đức điền khởi
Hại phụ mẫu nghiệp định.*

Dịch nghĩa:

*Do hoặc nặng, tịnh tâm
Và do thường tạo tác
Khởi ruộng phước công đức
Hại cha mẹ nghiệp định.*

(Do phiền não nặng hoặc tâm tịnh dày, do thường tạo tác, do liên quan đến ruộng công đức, do hại cha mẹ, mà có định nghiệp).

Luận: Loại nghiệp được tạo tác phiền não sâu nặng, do tâm tín thanh tịnh, được tạo tác vì thừa ruộng công đức, được tạo tác liên tục, đều là định nghiệp.

Khi nói “thừa ruộng công đức” (công đức điền) là có ý chỉ cho Tam bảo, hoặc chỉ cho những người nào đó, như những người đắc quả hay Thánh giả (Dự lưu v.v...) và những người chứng đắc định (như định Diệt tận v.v...). Loại nghiệp được tạo tác đối với các công đức điền này, ngay cả khi không có một tâm phiền não sâu nặng hoặc tâm tín mạnh mẽ, vẫn có tính chất nhất định và có thể là thiện hoặc bất thiện.

Trường hợp giết hại cha hoặc mẹ, cho dù với ý định như thế nào đi nữa, cũng đều thuộc về định nghiệp.

Các loại nghiệp khác, tức được tạo tác với loại phiền não yếu ớt v.v..., đều không có tính chất nhất định.

Hỏi: Dựa vào những tính chất gì để nói có nghiệp thuận hiện pháp thọ?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do điền ý thù thắng
Cập định chiêu dị thực
Đắc vĩnh ly địa nghiệp
Định chiêu hiện pháp quả.*

Dịch nghĩa:

*Công đức ý thù thắng
Và định chiêu dị thực
Được hằng lìa địa nghiệp
Chiêu cảm quả hiện pháp.*

(Do công đức điền hoặc ý thù thắng tính chất nhất định chiêu cảm dị thực và lìa bỏ vĩnh viễn địa có nghiệp chiêu cảm, nhất định chiêu cảm quả hiện pháp).

Luận: Do tính chất thù thắng của công đức điền (ruộng công đức) mặc dù ý định có thể không tốt, tỷ dụ như có vị Bì-sô vì đã thô ác chúng Tăng: “Các ông chỉ là đàn bà!” mà ngay trong hiện tại bị chuyển thành nữ nhân.

Do tính chất thù thắng của ý định, tỷ dụ như có viên hoạn quan nhờ cứu được những con bò khỏi bị thiến mà đã được trở lại giới tánh của mình.

Hoặc khi một người đã vĩnh viễn lìa bỏ đối với một địa nào đó thì

sẽ không còn tái sinh vào địa này nữa, do đó loại nghiệp, có thể chiêu cảm dị thực ở địa này nhưng trong một đời khác, đã thay đổi mà chiêu cảm dị thực trong đời hiện tại cho dù là thiện hoặc bất thiện.

Hoặc đó là loại nghiệp nhất định có quả dị thực nhưng không nhất định về thời gian cho quả, loại nghiệp này sẽ có quả báo ở đời hiện tại.

Đối với loại nghiệp có tính chất nhất định về thời gian cho quả thì nó sẽ chiêu cảm quả dị thực vào thời điểm đã định đặt. Một người mà những hành động của mình chắc chắn phải cảm thọ quả dị thực vào lần tái sinh đầu tiên ở một địa nào đó thì không thể lìa bỏ được địa này.

Đối với loại nghiệp không có tính chất nhất định về quả dị thực thì sẽ không chiêu cảm quả dị thực nếu như người tạo nghiệp lìa bỏ được địa mà người đó lẽ ra có thể phải chịu quả báo ở đó.

Hỏi: Loại công đức điền nào sinh khởi các nghiệp thuộc loại nhất định chiêu cảm quả báo ở đời hiện tại?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ư Phật thượng thủ tăng
Cập định diệt vô tránh
Từ kiến tu đạo xuất
Tổn ích nghiệp tức thọ.*

Dịch nghĩa:

*Với Phật, thượng thủ tăng
Và định, diệt, vô tránh
Từ, Kiến, tu đạo xuất
Tổn ích đều có quả.*

(Đối với Tăng chúng có Phật đứng đầu. Tức những người ra khỏi định diệt, vô tránh. Tâm từ, Kiến đế, quả vị A-la-hán dù làm lợi ích hay tổn hại đều có quả báo).

Luận: Nói chung, đó là đoàn thể các Bí-sô có Phật đứng đầu. Nếu nói về Bồ-đặc-già-la thì có tất cả năm loại:

Những người ra khỏi định Diệt tận. Ở định này hành giả đã được tâm rất tịch tĩnh vì loại định này tương tự như Niết-bàn. Khi hành giả xuất định thì giống như người đã nhập Niết-bàn nhưng thị hiện trở lại.

Những người ra khỏi định Vô tránh. Ở định này, chuỗi tâm tương tục của hành giả chứa đầy ý lạc muốn đưa vô lượng chúng sinh đến một cảnh giới hoàn toàn vắng bóng phiền não (vô tránh), vì thế đến khi xuất định, thân tương tục của hành giả thấm nhuần vô lượng công đức tối thắng.

Những người ra khỏi định Từ. Ở định này, chuỗi tâm tương tục của hành giả chứa đầy ý lạc muốn cho vô lượng chúng sinh đều được an lạc, vì thế đến khi xuất định thì thân tương tục của hành giả cũng thấm nhuần vô lượng công đức tối thắng.

Những người ra khỏi kiến đạo. Ở Thánh đạo này, hành giả đã đoạn trừ tất cả các phiền não thuộc kiến đạo đoạn, vì thế đến khi xuất Thánh đạo, thân tương tục của hành giả hoàn toàn thanh tịnh vì thân là chỗ dựa của hành giả vừa được đổi mới (đắc thắng chuyển y).

Những người ra khỏi quả vị A-la-hán (tòng tu đạo xuất), tức những người vừa mới chứng đắc quả A-la-hán. Họ vừa mới thành tựu sự đoạn trừ tất cả phiền não thuộc tu đạo đoạn. Thân tương tục của họ thanh tịnh vì thân là chỗ dựa vừa được đổi mới.

Đó là những lý do tại sao những hành động thiện hoặc bất thiện, những việc làm lợi ích hay tổn hại có liên quan đến năm trường hợp trên đều mang lại quả báo ở đời hiện tại.

Đối với những con đường tu tập khác mà nhờ nó hành giả được các quả Nhất lai và Bất hoàn thì các Thánh đạo này tự thân chưa được viên mãn và cũng chưa đem lại kết quả thù thắng. Những người xuất phát từ sự đạt được hai loại quả này không phải là các phước điền có thể so được với A-la-hán. Thân tương tục của họ không thanh tịnh, và thân là chỗ dựa của họ cũng không phải vừa được đổi mới.

Yếu tố chủ chốt của quả dị thực chính là thọ.

Hỏi: Dị thực của một nghiệp nào đó có thể chỉ là tâm thọ mà không phải là thân thọ không? Hoặc có thể chỉ là thân thọ mà không phải là tâm thọ không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Chư thiên vô tâm nghiệp
Hứa duy cảm tâm thọ
Ác duy cảm thân thọ
Thị cảm thọ nghiệp dị.*

Dịch nghĩa:

*Các nghiệp thiện không tâm
Chỉ có tâm cảm thọ
Ác chỉ có thân thọ
Đó là chỗ khác nhau.*

(Các nghiệp thiện không có tâm chỉ chiêu cảm tâm thọ. Nghiệp ác chỉ chiêu cảm thân thọ. Đó là sự khác nhau của các nghiệp chiêu cảm thọ).

Luận: Các nghiệp thuộc về tính lự trung gian (tức loại tính lự nằm giữa tầng thiền thứ nhất và thứ hai), và các nghiệp thuộc các tầng cao hơn đều không có tâm. Trong khi thân thọ, vốn tương ứng với năm thức thân, lại luôn luôn có tâm và tứ vì thế thân thọ không thể là quả dị thực của một nghiệp không có tâm.

Thọ làm quả dị thực của một nghiệp bất thiện là loại khổ thọ, như vậy loại tâm thọ thuộc về khổ chính là những gì được gọi là ưu. Trước đây chúng ta đã có giải thích nếu là ưu thọ thì không bao giờ làm quả dị thực.

Hỏi: Nhưng nếu ưu, tức tâm thọ khổ, không phải là dị thực thì sự cuồng loạn thuộc về tâm hay sự cuồng loạn của-tâm (tâm cuồng) vốn là một loại khổ thọ sẽ sinh khởi ở thức nào (trong số các nhãn thức, ý thức v.v...)? Và vì nguyên nhân gì mà nó sinh khởi?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tâm cuồng duy ý thức
Do nghiệp dị thực sinh
Cập bố hại vi ưu
Trừ Bắc châu tại Dục.*

Dịch nghĩa:

*Tâm cuồng duy ý thức
Do nghiệp dị thực sinh
Và sợ hại, nghịch, sầu
Ở Dục trừ Bắc châu.*

(Tâm cuồng khởi ở ý thức và sinh từ quả dị thực của nghiệp do sự khủng bố, làm hại, trái nghịch, và sầu ưu.

Tất cả đều ở Dục giới, ngoại trừ châu Bắc).

Luận: Tâm cuồng phát khởi ở ý thức. Năm thức thân không thể có tánh “cuồng điên” vì chúng không có sự phân biệt.

Có năm nguyên nhân làm phát sinh tâm cuồng.

1. Do khởi nghiệp dị thực nghĩa là do dùng thuốc hoặc chú thuật làm cho người sinh tâm cuồng điên, hoặc khiến người uống độc chất hoặc rượu hoặc hiện tướng khủng bố, cầm thú, hoặc phóng hỏa đốt núi rừng, hoặc làm hầm bẫy, hoặc làm những chuyện khiến người hoảng loạn v.v...

2. Do sự sợ hãi-Như phi nhân hiện tướng đáng sợ đến bức bách khiến tâm phát cuồng điên.

3. Do thương tật bị hại. Như nhân việc làm cho người ta sầu não sinh giận dữ đến nổi gây thương tật thân thể khiến tâm phát cuồng.

4. Do sự trái ngược thời tiết bên ngoài như phong nhiệt với nội thân bên trong.

5. Do cảnh tang tóc mất đi người thân yêu khiến tâm sầu muộn mà phát cuồng như trường hợp của Bà-tư v.v...

Hỏi: Nếu tâm cuồng, tức sự cuồng loạn của ý thức, sinh ra từ quả dị thực của nghiệp thì làm sao có thể nói tâm thọ không phải là quả dị thực?

Đáp: Chúng tôi không nói sự cuồng điên của tâm xuất phát từ loại nghiệp có quả báo dị thực mà chỉ nói là nó xuất phát từ quả báo dị thực của nghiệp. Các đại chủng ở vào tình trạng mất cân bằng chính là quả dị thực và tâm cuồng xuất phát từ tình trạng này, vì thế mới nói là “sinh ra từ quả dị thực”. Người ta nói tâm bị cuồng điên khi tâm, vì có sự không thăng bằng hoặc sự trái chống nhau của các đại chủng do một nghiệp nào đó gây ra, đã trở nên xáo trộn, hỗn loạn mà bị giảm mất trí nhớ.

Có bốn trường hợp: 1. Tâm cuồng nhưng không loạn, như tâm phát cuồng nhưng không nhiễm ô; 2. Tâm loạn nhưng không cuồng, như tâm không phát cuồng nhưng bị nhiễm ô; 3. Vừa cuồng vừa loạn; 4. Không cuồng cũng không loạn.

Hỏi: Tâm cuồng phát sinh ở hạng chúng sinh nào?

Đáp: Ở những chúng sinh Dục giới, ngoại trừ châu Bắc Câu-lô.

Trong số chúng sinh Dục giới vẫn có kẻ phát khùng hướng hồ là con người, quỷ và bàng sinh.

Chúng sinh bị đọa địa ngục luôn luôn có tâm cuồng vì những phần thân trí mạng của họ liên tục bị tổn thương do hàng ngàn sự hành hạ khác nhau. Họ bị đau khổ bức bách, họ không hay biết gì về chính bản thân mình và càng không biết cần phải làm gì để trốn tránh. Ở đây chúng ta hãy nhắc đến trường hợp điển hình của một chúng sinh bị đọa đầy ở địa ngục chỉ biết kêu thốt lên: nổi oán than thương tâm.

Trừ Đức Phật ra, các Thánh giả đều có thể bị tâm cuồng nếu như tâm của họ bị tác động vì sự mất cân bằng của các đại chủng. Tuy nhiên trong trường hợp này sự mất cân bằng của các đại chủng không bao giờ là quả dị thực vì loại định nghiệp có quả báo phát sinh tâm cuồng phải được chiêu cảm trước khi một người đạt được Thánh đạo, và loại nghiệp bất định thì không thể sinh quả khi mà Thánh đạo đã chứng đắc.

Sự khủng bố, sự làm tổn thương của những chúng sinh “phi nhân” và kể cả sự sầu ưu cũng không thể làm cho Thánh giả bị cuồng tâm vì họ đã vượt qua năm loại sợ hãi (siêu ngũ úy), vì họ không có hành động

xúc phạm nào khiến cho những chúng sinh này phải giận giữ, và vì họ đã hiểu rõ tính chất của các sự vật (chứng pháp tánh).

Kinh dạy có ba sự không ngay thẳng (khúc), đó là sự không ngay thẳng của thân, của ngữ và của ý, đồng thời cũng có ba sự đồi bại (uế) và ba sự cấu nhiễm (trược).

Tụng nêu: (Âm Hán)

Thuyết khúc uế trước nghiệp

Y siểm sân tham sinh.

Dịch nghĩa:

Nói nghiệp: Khúc, uế, trước

Do siểm, sân, tham sinh.

(Các nghiệp quanh co, đồi bại, cấu nhiễm do siểm, sân và tham sinh).

Luận: Loại nghiệp thân, nghiệp ngữ hoặc nghiệp ý sinh khởi từ sự ngụy trá, tức phát xuất từ sự không ngay thẳng, được gọi là “khúc”, loại nghiệp sinh khởi từ sự hận thù, tức xuất phát từ sân, được gọi là đồi bại (uế), loại nghiệp sinh khởi từ sự chấp trước, tức phát xuất từ sự bị nhuốm màu được gọi là nhiễm cấu (trược).



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 16

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 4)

Kinh dạy có bốn loại nghiệp là: 1. Nghiệp đen, dị thực đen; 2. nghiệp trắng, dị thực trắng; 3. Nghiệp đen trắng, dị thực đen trắng; 4. Nghiệp không đen không trắng, không có dị thực đen hay trắng, nhưng có khả năng hủy diệt các loại nghiệp khác.

Tướng của chúng thế nào ?

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Y hắc hắc đẳng thù
Sở thuyết tứ chủng nghiệp
Ác Sắc Dục giới thiện
Năng tận bĩ vô lậu
Ứng tri như thứ đệ
Danh hắc bạch câu phi.*

Dịch nghĩa:

*Dựa đen, đen khác nhau
Để nói bốn loại nghiệp
Ác Dục Sắc, giới thiện,
Vô lậu trừ được hết
Cứ theo thứ tự nói
Đen, trắng, không đen trắng.*

(Dựa vào sự khác nhau giữa đen v.v... để nói về bốn loại nghiệp: Nghiệp ác và thiện của Dục giới, nghiệp thiện của Sắc giới. Nghiệp vô lậu có khả năng đoạn trừ các loại trên. Theo thứ tự trên ấy chúng được gọi là đen, trắng, không đen trắng).

Luận: Đức Phật dựa vào tánh loại quả của nghiệp không đồng, sở tri, năng tri khác nhau nên nói có bốn loại đen, trắng v.v... Nghiệp bất thiện vốn thuộc loại nhiễm ô nên hoàn toàn đen, dị thực của nó vốn là

khổ (bất khả ý) nên cũng thuộc về đen.

Nghiệp thiện hệ thuộc Sắc giới vì không hỗn tạp với điều ác nên hoàn toàn trắng, có dị thực vốn là quả đáng ưa nên cũng thuộc về trắng.

Vấn nạn: Tại sao không nói đến loại nghiệp thiện hệ thuộc Vô sắc giới?

Giải thích: Vì theo truyền thuyết tức trả lời của các luận sư thuộc nhóm thứ ba của Tỳ-bà-sa, tính chất “trắng” chỉ áp dụng cho loại nghiệp chiêu cảm hai loại dị thực ở trung hữu và sinh hữu, đồng thời bao hàm ba nghiệp của thân, ngữ và ý. Trong khi đó, nghiệp thuộc Vô sắc giới không có các tính chất này.

Chất vấn: Nhưng kinh có nói nghiệp thuộc Vô sắc giới là trắng và dị thực của nó cũng trắng?

Nghiệp thiện nơi Dục giới vốn hỗn tạp với điều ác nên gọi là đen trắng, dị thực của nó cũng hỗn tạp với quả phi ái vì thế thuộc về đen trắng.

Định nghĩa này hàm ý không xét về mặt tự tánh của nghiệp mà chỉ xét về chuỗi tâm tương tục hoặc thân là chỗ dựa, có nghĩa là trong cùng một chuỗi tương tục của tâm, nghiệp thiện có lẫn lộn cả nghiệp bất thiện, chứ không phải có một loại nghiệp vừa đen vừa trắng và cũng không có loại dị thực vừa đen vừa trắng đối nghịch nhau.

Vấn nạn: Há không là quả của nghiệp ác lẫn lộn với quả của nghiệp thiện, vậy cũng phải được xem như là vừa đen vừa trắng?

Giải thích: Quả của nghiệp ác không nhất thiết phải lẫn lộn với quả của nghiệp thiện, nhưng ở Dục giới thì quả của nghiệp thiện nhất định phải có quả của nghiệp ác lẫn vào, vì ở giới này nghiệp ác mạnh hơn nghiệp thiện.

Nghiệp vô lậu có thể phá hủy vì nhiễm ba loại nghiệp trước. Vì không bị nhiễm ô nên không phải đen, và vì không có dị thực nên không phải trắng, tức là “không trắng” (phi bạch).

Kinh sử dụng thành ngữ “không trắng” là có mật ý. Đức Thế Tôn muốn chỉ rõ nghiệp vô lậu không phải là nghiệp trắng. Trong kinh Đại Không, Phật bảo A-nan đả, các pháp thuộc A-la-hán (chư Vô học pháp) hoàn toàn trắng, hoàn toàn thiện, hoàn toàn không có tỳ vết”. Và Bản luận cũng có viết: “Pháp trắng là gì? Là các pháp thiện và các pháp vô phú vô ký”.

Nghiệp vô lậu không có dị thực vì nó không hệ thuộc ba cõi, nó chấm dứt tiến trình của hiện hữu (lưu chuyển pháp tánh).

Hỏi: Có phải tất cả các nghiệp vô lậu đều có thể phá hủy tất cả các nghiệp thuộc ba loại đầu (là đen, trắng và vừa đen vừa trắng) không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tứ pháp nhãn ly dục
Tiền bát vô gián câu
Thập nhị vô lậu tư
Duy tận thuần hắc nghiệp
Lìa dục tứ tinh lự
Đệ cửu vô gián tư
Nhất tận tạp thuần hắc
Tứ linh thuần bạch tận.*

Dịch nghĩa:

*Bốn pháp nhãn lìa dục
Tám trước đều vô gián.
Mười hai vô lậu tư
Chỉ tận trừ nghiệp đen
Lìa dục bốn tinh lự
Thứ chín vô gián tư.
Một: hết nghiệp trắng đen
Bốn khiến hết nghiệp trắng.*

(Tương đương với bốn pháp nhãn và tám đạo vô gián lìa dục là mười hai tư vô lậu, chỉ đoạn trừ nghiệp đen. Tương đương với đạo vô gián thứ chín lìa bỏ Dục giới và tứ tinh lự là loại tư, đoạn tận nghiệp đen trắng, nghiệp đen, và đoạn tận nghiệp trắng).

Luận: Bốn loại tư tương đương với bốn loại pháp trí nhãn thuộc về con đường kiến đế (kiến đạo), tám loại tư tương đương với tám con đường đoạn trừ đầu tiên (đạo vô gián) ở giai đoạn lìa bỏ Dục giới (lìa dục nhiệm vị). Tất cả mười hai loại tư trên, tức cũng với số nghiệp vô lậu như vậy, đều có khả năng đoạn trừ nghiệp ác.

Loại tư tương đương với con đường đoạn trừ thứ chín (đệ cửu đạo vô gián) chính là nghiệp vô lậu phá hủy hai loại nghiệp đen trắng và nghiệp đen, vì đây là thời điểm hủy diệt toàn bộ nghiệp thiện của Dục giới (nghiệp đen trắng) cũng như loại nghiệp ác thứ chín (nghiệp đen cuối cùng).

Loại tư của con đường đoạn trừ thứ chín và cũng là con đường cuối cùng dẫn khởi sự lìa bỏ nhiệm của mỗi một tầng thiên trong bốn Tinh lự tức có tất cả bốn loại tư hủy diệt các nghiệp trắng.

Vấn nạn: Tám Thánh đạo đầu tiên ở giai đoạn xả lìa Dục giới phá hủy loại nghiệp đen. Nhưng về loại nghiệp đen trắng và loại nghiệp trắng, tức nghiệp hữu lậu thiện, tại sao các ông lại cho chỉ có Thánh đạo thứ chín mới có khả năng phá hủy chúng?

Giải thích: Nếu nói thật chính xác thì không có sự đoạn trừ pháp thiện, vì ngay cả khi đã bị đoạn, pháp thiện vẫn có thể hiện khởi trở lại, tuy nhiên, khi loại phiền não lấy pháp này làm đối tượng duyên bị hủy diệt thì người ta nói pháp thiện cũng bị đoạn trừ. Như vậy, chừng nào nhóm phiền não cuối cùng này chưa bị diệt thì pháp thiện này vẫn được xem như chưa đoạn trừ. (Chính Thánh đạo thứ chín mới có khả năng đoạn trừ sự đạt được của nhóm phiền não thứ chín liên quan đến từng địa (Dục giới, tĩn lự) và nhờ vậy mới đạt được sự lìa bỏ đối với loại phiền não này).

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Hữu thuyết địa ngục thọ
Dư Dục nghiệp hắc tạp
Hữu thuyết Dục kiến diệt
Dư Dục nghiệp hắc câu.*

Dịch nghĩa:

*Nghiệp thọ ở địa ngục.
Còn Dục giới xen lộn
Nghiệp Dục thuộc Kiến đoạn
Nghiệp Dục khác gồm đủ.*

(Có thuyết nói nghiệp được thọ ở địa ngục. Ở các nơi khác của Dục giới, thuộc loại đen, hỗn tạp. Có thuyết nói nghiệp Dục giới thuộc kiến đoạn. Các nghiệp Dục giới khác thuộc loại đen, vừa đen vừa trắng).

Luận: Theo các luận sư khác, loại nghiệp “chắc chắn được cảm thọ ở địa ngục”, thuận địa ngục thọ thuộc về loại nghiệp đen, và loại nghiệp được cảm thọ ở Dục giới, tức ở những nơi nằm ngoài địa ngục, đều thuộc loại nghiệp đen trắng.

Quả báo dị thực địa ngục chỉ chiêu cảm loại nghiệp ác (bất thiện) vì thế loại nghiệp thuận theo cảm thọ ở địa ngục là loại nghiệp đen. Quả báo dị thực ở Dục giới, trừ địa ngục ra, đều chiêu cảm vì loại nghiệp có cả thiện và ác vì thế loại này thuộc nghiệp đen trắng.

Theo các luận sư khác, loại nghiệp được đoạn trừ do kiến đạo vì không lẫn lộn với nghiệp thiện nên đều thuộc loại đen (thuần hắc). Tất cả các nghiệp khác hệ thuộc Dục giới, tức là các nghiệp được đoạn trừ do tu đạo, đều thuộc loại đen trắng (câu nghiệp).

Kinh nói: “Có ba loại thanh tịnh, lìa thanh tịnh của thân ngữ Ý”
Lại kinh nói: “Có ba loại Mâu-ni”. Tướng thế nào:

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vô học thân ngữ nghiệp
Tức ý tam mâu ni
Tam thanh tịnh ứng tri
Tức chư tam hạnh diệu.*

Dịch nghĩa:

*Vô học thân ngữ nghiệp
Ý là ba mâu-ni.
Nên biết ba thanh tịnh.
Chính là ba diệu hạnh.*

(Nghiệp thân, nghiệp ngữ và ý của bậc Vô học là ba loại mâu-ni tịch tĩnh. Ba loại thanh tịnh chính là ba hạnh diệu).

Luận: Những gì được gọi là sự tịch tĩnh của thân, sự tịch tĩnh của nghiệp chính là thân nghiệp và ngữ của A-la-hán. Những gì được gọi là sự tịch tĩnh của ý chính là ý, là tâm của A-la-hán, chứ không phải ý nghiệp. Vì tâm chính là sự tịch tĩnh chân thực (thắng nghĩa mâu-ni). Tỳ-bà-sa nói dựa vào nghiệp thân ngữ người ta có thể suy luận mà biết được tâm là như thế, tâm là Vô học.

Luận chủ: Nhưng thể tánh của thân nghiệp và ngữ nghiệp của A-la-hán là lìa bỏ trong khi ý nghiệp lại không có tánh lìa bỏ vì không có ý vô biểu. Như vậy cái được gọi là sự tịch tĩnh cũng chính là sự lìa bỏ, vì thế, khi ý có khả năng lìa bỏ thì cũng phải được gọi là tịch tĩnh.

Hơn nữa, tại sao chỉ có ý của A-la-hán mới được gọi tên như thế? Vì A-la-hán chính là người tịch tĩnh đích thực (thực mâu ni) nhờ đã vĩnh viễn chấm dứt mọi vang động của phiền não .

Kinh nói: “Có ba loại thanh tịnh là thanh tịnh của thân, thanh tịnh của ngữ và thanh tịnh của ý”.

Những hành động tốt của thân, tất cả những hành động tốt của thân, dù hữu lậu hay vô lậu, đều là sự thanh tịnh của thân, vì dù tạm thời hay vĩnh viễn, chúng vẫn có thể xóa bỏ sự nhiễm ô của các phiền não và của các hành động xấu.

Đối với các hành động của ngữ và ý cũng như vậy.

Lời dạy này có ý răn dạy những người lầm tưởng sự tịch tĩnh hư ngụy (tà mâu ni) là sự tịch tĩnh chân thực, sự thanh tịnh giả dối là sự thanh tịnh chân thực.

Kinh nói có ba loại hạnh ác.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Ác thân ngữ ý nghiệp
Thuyết danh tam hạnh ác
Cập tham sân tà kiến
Tam hạnh diệu phiền thử.*

Dịch nghĩa:

*Nghiệp ác thân, ngữ ý
Gọi là ba hạnh ác,
Và tham, sân, tà kiến
Ngược lại ba hạnh diệu.*

(Các nghiệp thân ngữ ý bất thiện gọi là ba hạnh ác và tham, sân, tà kiến. Ngược lại là ba hạnh diệu).

Luận: Các nghiệp bất thiện của thân chính là hạnh ác của thân. Đối với ngữ và ý cũng như vậy.

Ngoài ra còn có ba hạnh ác của ý nhưng tự tánh của chúng không phải là nghiệp ý. Đó là sự tham lam (tham), sự tàn ác (sân) và tà kiến. Vì chúng có “thể” riêng ngoài tư.

Tỷ dụ sư nói tham, sân và tà kiến chính là ý nghiệp vì chúng đều được xem là ý nghiệp như trong kinh Cố Tư nói.

Tỳ-bà-sa: Nếu vậy, phiền não và nghiệp sẽ chỉ là một pháp (hợp thành nhất thể)?

Tỷ dụ sư: Nếu chỉ là một pháp thì có gì sai?

Tỳ-bà-sa: Nếu thừa nhận phiền não là nghiệp tức trái với kinh và định nghĩa của kinh về nghiệp. Khế kinh mà các ông dẫn chứng ở trên khi nói “tham” có ý chỉ cho tư là vì tư hiện khởi dưới tác động của tham.

Vì tham, sân và tà kiến chiêu cảm khổ quả (phi ái quả), vì chúng bị những người hiểu biết (thông tuệ giả) chê trách, những hành động của thân, ngữ và ý đều bất thiện, vì thế chúng được gọi là hạnh ác.

Trái ngược với hạnh ác là các hạnh diệu, tức các nghiệp của thân, ngữ và ý, cộng thêm vô tham, vô sân và chánh kiến.

Hỏi: Làm sao có thể xem tà kiến và chánh kiến là ác, là thiện được? Vì tà kiến thì không có ý (vô cố tư) làm hại người khác, và chánh kiến cũng không có ý làm lợi cho người khác.

Đáp: Dĩ nhiên là như vậy, nhưng chúng lại là gốc rễ của hai loại tư trên. Kinh nói có mười nghiệp đạo thiện và ác. Tướng thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Sở thuyết thập nghiệp đạo

*Nhiếp hạnh ác diệu trung
Thô phẩm vi kỳ tánh
Như ưng thành thiện ác.*

Dịch nghĩa:

*Nói về mười nghiệp đạo
Gồm cả ác, diệu hạnh.
Thô là tính của nó
Nên mới thành thiện ác.*

(Mười nghiệp đạo được nói đến bao gồm các hạnh ác và hạnh diệu . Có tính chất thô hiển nên mới thành thiện, ác).

Luận: Về mười nghiệp đạo, kinh đã định nghĩa các nghiệp đạo thiện bao gồm những hạnh diệu thô hiển nhất, dễ thấy nhất trong số các hạnh diệu, và các nghiệp đạo bất thiện bao gồm những hạnh ác thô hiển nhất trong số các hạnh ác.

Hỏi: Những hạnh ác và hạnh diệu nào không được bao gồm trong các nghiệp đạo?

Đáp: Đó là một phần các hạnh ác của thân, gồm: 1. Các nghiệp đạo gia hạnh và hậu khởi của thân; 2. Một số nghiệp nhiễm ô của thân, như uống rượu, đánh đập, trói bắt v.v... Vì các hạnh này không quá thô hiển. Trong số các hạnh ác của thân, chỉ có những hạnh ác như tước đoạt mạng sống, tiền của, vợ con của người khác mới là nghiệp đạo vì chúng là loại hạnh ác cần phải lìa bỏ.

Những hạnh ác thô hiển nhất trong số các hạnh ác của ngũ cũng được gọi là nghiệp đạo với những lý do như trên, tức không bao hàm các nghiệp gia hạnh, hậu khởi và các nghiệp nhẹ.

Một phần hạnh ác thuộc về ý, tức là tư, và tham nhẹ v.v... cũng không được bao hàm trong các nghiệp đạo bất thiện.

Những hạnh diệu không được bao gồm trong các nghiệp đạo là: 1. Một phần hạnh diệu của thân: tức gia hạnh, hậu khởi, từ bỏ uống rượu v.v..., bố thí, lễ bái v.v...; 2. Một phần hạnh diệu của ngũ, như ái ngũ v.v...; 3. Một phần hạnh diệu của ý, như thiện tư. Bảy nghiệp đạo trước (ba của thân, bốn của miệng) trong mười nghiệp đạo có biểu, vô biểu nghiệp thế nào?

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Ác lục định vô biểu
Bỉ tự tác dâm nhị
Thiện thất thọ sinh nhị
Định sinh duy vô biểu.*

Dịch nghĩa:

*Sáu nghiệp ác vô biểu
Tự tác, dâm, cả hai.
Thiện bảy thụ sinh hai
Định sinh chỉ vô biểu.*

(Sáu nghiệp đạo ác chỉ là vô biểu. Tự tác, tà dâm có cả hai loại. Bảy nghiệp đạo thiện sinh từ thọ có hai loại. Nếu sinh từ định chỉ là vô biểu).

Luận: Khi sai khiến người khác tạo tác sáu loại nghiệp đạo giết hại, trộm cắp, nói dối, nói lời ly gián, nói lời ly gián, nói lời tạp nhạp như bắn thì sáu nghiệp đạo này chỉ là vô biểu. Người sai khiến người khác tạo tác các hành động trên không có loại biểu nghiệp căn bản, tức loại hành động tự mình giết hại v.v...

Tà dâm luôn luôn có cả biểu và vô biểu vì hành động này phải do tự thân tạo tác. Khi sai khiến người khác phạm tội này thì không có loại hỷ như khi tự mình phạm phải.

Khi chính bản thân tạo tác các hành động trên thì cả sáu loại nghiệp đạo đều có biểu và vô biểu nếu như cái chết xảy ra vào cùng thời điểm của biểu nghiệp (có nghĩa là vào đúng thời điểm mà người ta muốn giết, nếu cái chết xảy ra muộn hơn thì chỉ có vô biểu).

Trong số các nghiệp đạo thiện thì bảy nghiệp đạo thuộc sắc, tất cả các nghiệp đạo của thân và ngữ, đều có cả hai loại biểu và vô biểu. Vì giới được thọ trì phụ thuộc vào biểu nghiệp.

Nếu sinh khởi từ định thì nghiệp đạo chỉ có vô biểu. Đó là các nghiệp đạo được bao hàm trong “pháp tánh thi-la”, tức được bao hàm trong loại luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu. Hai loại luật nghi này chỉ phụ thuộc vào tâm vì thế các nghiệp đạo này không phải là biểu nghiệp.

Hỏi: Gia hạnh và hậu khởi có giống như nghiệp hoặc nghiệp đạo căn bản không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Gia hạnh định hữu biểu
Vô biểu hoặc hữu vô
Hậu khởi thử tương vi.*

Dịch nghĩa:

*Gia hạnh là hữu biểu
Vô biểu có hoặc không
Đã khởi rồi thì khác.*

(Gia hạnh chắc chắn là biểu và có thể là vô biểu hoặc không. Trái lại là hậu khởi).

Luận: Nghiệp tiên khởi là các nghiệp chuẩn bị (gia hạnh) cho loại nghiệp đạo thuộc về Dục giới và luôn luôn có biểu nghiệp.

Khi chúng được tạo tác do loại phiền não mạnh hoặc với một niềm tin cực mạnh (đôn tịnh tâm) thì có vô biểu, nếu không phải như vậy tức không có vô biểu.

Trái lại, các nghiệp hậu khởi đều là vô biểu. Chúng chỉ là biểu khi thuận theo nghiệp đạo trước đã thành tựu trái lại đây thì không có.

Hỏi: Nghiệp đạo gia hạnh, căn bản, và hậu khởi được lập thành như thế nào?

Đáp: Như trong trường hợp vì muốn giết một con vật cho nên một người liền ra khỏi giường, cầm tiền, đi đến chợ, sờ mó con vật, trả tiền mua, dắt con vật về, lôi kéo nó, dẫn nó vào nhà, ngược đãi nó, cầm dao, đánh đập nó một lần, hai lần cho đến khi giết chết nó, thì tất cả những hành động xảy ra trước khi con vật bị giết chết đều thuộc về gia hạnh.

Đúng vào lúc người này lấy mạng của con vật, tức là khi con vật chết, thì biểu nghiệp của sát-na này và vô biểu nghiệp cùng thời với biểu nghiệp này chính là nghiệp đạo căn bản, vì do hai nhân mà con người bị tội giết hại xúc phạm: đó là do gia hạnh và do thành tựu quả (của gia hạnh).

Những sát-na kế tiếp, tức những sát-na của vô biểu do hành động giết hại tạo nên, được gọi là hậu khởi, chuỗi sát-na tương tục của các biểu nghiệp như lột da, cạo lông, cân, bán, nấu nướng, ăn, khen ngon cũng thuộc hậu khởi.

Đối với sáu loại nghiệp đạo còn lại của thân và ngữ cũng có thể giải thích như trên, với những thay đổi cần thiết cho từng trường hợp.

Đối với tham, sân và tà kiến thì không thể phân thành gia hạnh và hậu khởi vì vào sát-na chúng hiện khởi thì chỉ với sự hiện diện này chúng đã là nghiệp đạo căn bản.

Vấn nạn: Một vấn đề được đặt ra ở đây là có phải nghiệp đạo được tạo thành do biểu và vô biểu thuộc về sát-na con vật ở vào tử hữu, tức là vào sát-na con vật bị chết, hay đó là biểu và vô biểu thuộc về sát-na con vật đã chết, tức là sau khi con vật bị giết chết? Nếu các ông thừa nhận trường hợp đầu thì một người chỉ phạm tội giết hại khi chết cùng một lúc với con vật bị giết (câu thời mạng chung), nhưng đây lại là điều mà tông phái các ông không thừa nhận. Trong trường hợp sau thì các ông đã sai lầm khi nói: “Đúng vào lúc người này lấy mạng con

vật thì biểu nghiệp của sát-na này và vô biểu nghiệp cùng thời với biểu nghiệp này chính là nghiệp đạo căn bản”. (Lẽ ra các ông phải nói: “Biểu nghiệp khởi khi con vật đã chết...”).

Hơn nữa, nếu các ông thừa nhận trường hợp sau tức sẽ mâu thuẫn với giải thích của Tỳ-bà-sa về câu: “khi gia hạnh chưa mất” ở trong Bản luận. Bản luận nói: “Có phải một chúng sinh đã bị giết chết (đĩ hại sinh) mà hành động giết chết vẫn chưa chấm dứt không? Đúng như vậy, khi một chúng sinh đã bị lấy đi mạng sống mà gia hạnh (sát sinh) vẫn chưa mất”. Tỳ-bà-sa giải thích trong đoạn văn này vốn thường hàm nghĩa là sự chuẩn bị nhưng ở đây lại có nghĩa là “hậu khởi”. Và như vậy là các ông đã mâu thuẫn với giải thích này vì nếu đặt nghiệp đạo căn bản vào sát-na con vật đã chết thì nghiệp đạo căn bản, theo quan niệm của các ông, vẫn chưa chấm dứt vào sát-na con vật đã chết. Các ông đã diễn dịch chữ gia hạnh của Bản luận với nghĩa là nghiệp căn bản.

Tỳ-bà-sa: Cần phải giải thích Bản luận như thế nào mới không sai lầm. Đoạn văn trên, chính là nói nghiệp đạo căn bản.

Luận chủ: Nhưng làm thế nào biểu nghiệp ở sát-na con vật đã chết lại có thể là nghiệp đạo căn bản?

Tỳ-bà-sa: Tại sao không thế như vậy?

Luận chủ: Vì biểu nghiệp không còn có tác dụng. (Con vật đã chết, và người ta không thể giết chết nó một lần nữa).

Tỳ-bà-sa: Nếu như vậy thì vô biểu, vốn luôn luôn không có tác dụng, làm thế nào trở thành nghiệp đạo? Điều khiến cho một biểu nghiệp và một vô biểu nghiệp trở thành nghiệp đạo không phải là tác dụng của chúng, mà chính là vì chúng đã hiện khởi vào sát-na thành tựu quả của gia hạnh.

Hỏi: Một nghiệp đạo có thể là gia hạnh hoặc hậu khởi của một nghiệp đạo khác không?

Đáp: Có thể. Chẳng hạn như mười nghiệp đạo có thể là gia hạnh của sự giết hại. Một người vì muốn giết chết kẻ thù của mình, và để cho việc làm này chắc chắn thành công, có thể lấy cắp của cải của người khác và giết thú vật làm tế lễ cầu thần, với của cải lấy cắp, người này có thể phạm tội gian dâm với vợ của kẻ thù, xúi giục vợ kẻ thù trở thành kẻ tòng phạm, dùng lời lẽ dối trá, ly gián, sỉ nhục, bậy bạ để gây bất hòa giữa kẻ thù với những bạn bè có khả năng hỗ trợ cho kẻ thù, người này tham lam của cải của kẻ thù, khởi tâm sân hận đối với kẻ thù, nuôi dưỡng tà kiến đối với nghiệp sát mà người này đang muốn tạo tác. Giống như trường hợp mười nghiệp đạo có thể làm hậu khởi cho

nghiệp giết hại thì đối với các nghiệp trộm cắp v.v... cũng như vậy.

Luận chủ: Nhưng tham, sân và tà kiến không bao giờ làm gia hạnh vì chúng không phải là sự khởi đầu của hành động, và chúng cũng không có gia hạnh vì chúng chỉ là sự sinh khởi của tâm.

Kinh nói: “Này Bí-sô, có ba loại giết hại, đó là các loại xuất phát từ tham, sân hoặc si”, cho đến “Này Bí-sô, có ba loại tà kiến”. Ở đây cần phải giải thích những sự giết hại v.v... khác nhau này là gì.

Không phải tất cả các nghiệp đạo đều được thành tựu do tham, sân và si.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Gia hạnh tam căn khởi

Bỉ vô gián sinh cố

Tham đẳng tam căn tánh.

Dịch nghĩa:

Ba căn khởi gia hạnh

Sinh khởi không gián đoạn

Tham v.v... cũng ba căn sinh.

(Gia hạnh khởi từ ba căn. Vì khởi liền sau ba căn này nên tham v.v... cũng sinh từ chúng).

Luận: Gia hạnh của tất cả các nghiệp đạo đều có thể sinh từ ba căn. Trong các lời dạy trước đây, Đức Thế Tôn đã nói đến nguyên nhân đầu tiên, tức loại nguyên nhân tạo thành nguồn gốc (đẳng khởi) của nghiệp đạo:

1. Sự giết hại khởi từ tham, như các trường hợp giết hại để lấy đi một bộ phận của thú vật, giết hại để lấy tiền của, giết hại để tìm vui (hý lạc), giết hại để tự vệ, để bảo vệ bạn bè.

Sự giết hại khởi từ sân vì muốn thỏa mãn lòng hận thù.

Sự giết hại khởi từ si, vì xem sự hy sinh là một hành động đáng làm: như trường hợp của một vị vua, đã dựa vào quyền lực của pháp luật (thế pháp luật) để giết hại vì nghĩ đó là bổn phận: “Hành động phước đức đầu tiên của một vị vua là trừng phạt những kẻ làm trái”, như trường hợp người Ba tư nói: “Nên giết chết cha mẹ đã già và có bệnh”, hoặc như trường hợp có ngoại đạo nói: “Phải giết chết loài rắn, loài bọ cạp, loài ông v.v... vì chúng rất độc hại, phải giết cầm thú, gia súc, chim, trâu để nuôi thân”. Cuối cùng là sự giết hại phát khởi do tà kiến, tức là hành động giết hại của những người cho không có đời sống vị lai và không có gì diệt tận.

2. Sự trộm cắp khởi từ tham, như trường hợp trộm cắp một vật mà

mình ham muốn, trộm cắp để sau đó giành được một vật khác, để có được danh dự và sự kính trọng, để bảo vệ mình hoặc thân hữu.

Sự trộm cắp khởi từ sân vì muốn thỏa mãn lòng thù hận.

Sự trộm cắp khởi từ si: như trường hợp nhà vua dựa vào pháp luật để chiếm giữ của cải của những người làm trái, hoặc như những người Bà-la-môn thường nói: “Tất cả các thứ của Bà-la-môn đều do Đại-phạm-thiên vương ban cho nhưng vì Bà-la-môn bị suy yếu cho nên những người thuộc giai cấp thấp kém mới lấy đi của họ. Vì thế khi Bà-la-môn tước đoạt thì họ chỉ lấy lại những gì thuộc về họ, họ ăn cái của họ, mặc cái của họ và bố thí cái của họ”, tuy nhiên khi chiếm đoạt các thứ thì Bà-la-môn vẫn có ý tưởng đó là của cải của người khác. Loại trộm cắp do tà kiến khởi cũng là loại sinh từ si.

3. Tà dâm sinh từ tham. Sự gian dâm với vợ người khác, có khi là do tham dục, có khi là để có được danh dự và sự kính trọng, có khi để bảo vệ mình hoặc bạn bè mình.

Tà dâm sinh từ sân là để thỏa mãn lòng thù hận.

Tà dâm sinh từ si: như trường hợp của người Ba-tư v.v... gian dâm với mẹ mình và các phụ nữ bị cấm, trong lễ tế trâu người ta uống nước (theo cách uống của loài trâu), nhai cỏ, hành dâm với mẹ mình, với chị hoặc em mình, với một phụ nữ trong giòng tộc của mình, nơi nào trông thấy những người này thì họ liền tìm đến giao hợp. Có ngoại đạo lại nói: “Phụ nữ giống như cái cối giã gạo, như bông hoa, như trái cây, như thức ăn đã nấu chín, như đường đi, cầu đường, để mọi người chung thọ dụng”.

4-7. Nói dối và các tội về ngữ khác sinh từ tham và sân, được giải thích giống như ở trên.

Nói dối sinh từ si: như có ngoại đạo luận rằng: “Này nhà vua, nói dối để cười chơi, nói dối với phụ nữ, nói dối ở đám cưới, nói dối khi gặp nguy hiểm chết người, đều không hại gì: người ta nói những trường hợp như thế không phải là tội”, và cuối cùng nói dối là do tà kiến.

Nói lời ly gián và các lời khác sinh từ si, xuất phát từ si.

Hỏi: Các hạnh ác như sự ham muốn, sự tàn ác và tà kiến đều không có gia hạnh thì làm sao có thể nói chúng sinh khởi từ tham v.v...?

Đáp: Vì cả ba loại này đều sinh khởi ngay liền sau ba căn. Khi chúng hiện khởi ngay sau tham tức chúng sinh ra từ tham, đối với hai căn còn lại cũng như vậy.

Trên đây đã giải thích xong các nghiệp đạo bất thiện và sự quan hệ của chúng đối với các căn, tiếp theo là phần nói về các nghiệp đạo

thiện).

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Thiện ư tam vị trung
Giai tam thiện căn khởi.*

Dịch nghĩa:

*Thiện ở trong ba vị
Do ba thiện căn khởi.*

(Nghiệp đạo thiện cùng với gia hạnh và hậu khởi đều sinh khởi từ ba thiện căn).

Luận: Các nghiệp đạo thiện, vốn có gia hạnh căn bản và hậu khởi, đều có một tâm thiện làm nhân dẫn sinh (đăng khởi). Tâm thiện này nhất định tương ứng với ba thiện căn vô tham vô sân, vô si và cũng sinh khởi từ ba căn.

Sự xa lìa gia hạnh của nghiệp đạo bất thiện chính là gia hạnh của nghiệp đạo thiện, sự xa lìa nghiệp căn bản làm thành nghiệp đạo căn bản bất thiện chính là nghiệp đạo căn bản thiện, sự xa lìa hậu khởi của nghiệp đạo bất thiện chính là hậu khởi của nghiệp đạo thiện. Tỷ dụ như trường hợp Cần sách thọ giới. Cụ túc ừ sát-na giới tử bước vào giới đàn, thi lễ với tăng chúng, thừa thỉnh vị thầy trực tiếp giáo huấn (thân giáo sư), cho đến lần tác bạch yết-ma thứ nhất, lần yết-ma thứ hai, thì tất cả đều thuộc về gia hạnh. Vào lúc hoàn tất lần yết-ma thứ ba thì phát sinh một biểu nghiệp và một nghiệp vô biểu, cùng thời với biểu nghiệp này, tạo thành loại nghiệp đạo căn bản. Sau sát-na này, khi người ta thông tri cho vị tân tăng này về các loại y chỉ (tứ y), khi vị tăng này biết được mình đã thọ nhận bốn loại y chỉ, và chừng nào mà chuỗi tương tục các nghiệp vô biểu do nghiệp căn bản tạo thành vẫn còn liên tục, có nghĩa là vị tăng không đánh mất luật nghi biệt giải thoát thì đó chính là hậu khởi.

Hỏi: Ở trên có nói không phải tất cả nghiệp đạo bất thiện đều được tạo thành nhờ vào ba căn, vậy thì những nghiệp đạo nào được tạo thành do loại căn nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Sát thô ngữ sân khuể
Cứu cánh giai do sân
Đạo tà hạnh cập tham
Giai do tham cứu cánh
Tà kiến si cứu cánh
Hứa sở dư do tam.*

Dịch nghĩa:

*Sát, thô ngữ, sân nhuế
Cứu cánh đều do sân.
Trộm, tà hạnh và tham
Cứu cánh đều do tham
Tà kiến, si, cứu cánh
Do cả ba bày ra.*

(Sự giết hại, lời thô ác, và sự tàn ác đều thành tựu do sân. Sự trộm cắp, tà dâm và sự ham muốn do tham mà thành hình. Tà kiến do si tạo nên. Các nghiệp đạo khác do ba căn).

Luận: Sự giết hại, sự tàn ác, và lời thô ác đều được tạo thành do sân. Chúng chỉ được thành tựu khi có sự hiện khởi của loại tâm coi thường (sự giết hại) (vô sở cố), của loại tâm cực kỳ thô ác (đối với sự tàn ác và lời nói thô ác).

Sự tà dâm, sự ham muốn, sự trộm cắp đều được tạo thành vì tham. “Tà dâm” có nghĩa là hạnh tà thuộc về ái dục.

Tà kiến thành tựu là do ngu si, nhưng phải là loại si thuộc thượng phẩm.

Các nghiệp đạo khác như lời nói dối (hư cống ngữ), lời nói ly gián lời nói tạp nhạp, như uế đều có thể được tạo thành do tham, sân, hoặc si.

Hỏi: Các nghiệp đạo bất thiện nói trên khởi ở những nơi nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Hữu tình cụ danh sắc
Danh thân đẳng xứ khởi.*

Dịch nghĩa:

*Hữu tình cụ, danh sắc
Danh thân v.v... các xứ khởi.*

(Hữu tình, vật thọ dụng, danh sắc danh thân v.v... đều có khởi).

Luận: Các nghiệp đạo vừa được chia thành bốn trường hợp ở trên có ba loại nghiệp đạo, ba loại nghiệp đạo, một loại nghiệp đạo và ba loại nghiệp đạo, sinh khởi theo thứ tự này ở bốn nơi là hữu tình, các vật thọ dụng, danh sắc và danh.

Chúng sinh hữu tình là đối tượng duyên hay là phần vật chất của sự giết hại, sự tàn ác và lời nói nhục mạ sinh khởi, các vật thọ dụng là đối tượng duyên của tà dâm, sự ham muốn và trộm cắp, sinh khởi danh sắc tức năm uẩn, là đối tượng duyên của tà kiến sinh khởi, danh, tức danh thân, là đối tượng duyên của lời nói dối và hai tội khác thuộc về

ngữ sinh khởi.

Hỏi: Nếu một người có ý muốn giết hại người kia nhưng lại chết trước hoặc cùng chết với người kia thì người này có thành tựu nghiệp đạo căn bản không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Câu tử cập tiên tử

Vô căn y biệt cố.

Dịch nghĩa :

Cùng chết và chết trước

Không vì căn y khác.

(Cùng chết hoặc chết trước không vì căn y đã khác).

Luận: Nếu người có ý muốn giết hại chết cùng lúc hoặc chết trước người mà người này có ý giết hại thì không thành tựu nghiệp đạo căn bản.

Đây là lý do tại sao Tỳ-bà-sa nói: “Khi một người đã khởi gia hạnh của sự giết hại thì vào sát-na mà quả của gia hạnh này thành hình, người ấy có thể không bị tội giết hại xúc chạm không? Có thể có trường hợp này, tức khi người có ý muốn giết hại bị chết trước hoặc cùng thời (với người bị giết hại)”. Như vậy, lý do đã quá rõ ràng: chừng nào mà một người lẽ ra đã bị giết vẫn còn sống thì người có ý giết vẫn không bị tội giết hại xúc chạm, và khi người lẽ ra đã bị giết hại bị chết thì người có ý giết hại cũng không bị tội giết xúc chạm nếu người này bị chết cùng lúc hay đã chết trước đó, vì thân là chỗ dựa của sự tạo thành gia hạnh đã đoạn diệt, người có ý muốn giết đã có một thân mới thuộc thân đồng phần khác và thân này không tạo tác một loại gia hạnh như thế, nó không phải là tác nhân và vì thế nó không thể bị tội giết hại xúc chạm.

Hỏi: Khi có nhiều người cùng tập trung lại để giết như trong tranh chấp, những lần đi săn bắn hoặc cướp bóc và nếu một người trong số này gây ra sự giết hại thì người nào sẽ phạm tội giết?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Quân đẳng nhược đồng sự

Giai thành như tác giả.

Dịch nghĩa :

Quân và các đồng sự

Đều như người đã làm.

(Quân lính v.v... nếu cùng làm đều có tội giống như người đã giết).

Luận: Khi đã có chung một mục đích thì tất cả đều có tội giống như một người trong số họ đã phạm tội giết, vì tất cả đều khuyến khích lẫn nhau, không phải bằng lời nói, mà bằng sự việc họ đã kết hợp với nhau để giết hại.

Hỏi: Tuy nhiên nếu có người đã phát nguyện không giết hại nhưng bị bức bách phải làm lính thì người này có phạm tội giết hại không?

Đáp: Hiển nhiên là không phạm tội nếu đã phát nguyện: “Ngay cả khi phải cứu lấy mạng mình, tôi cũng sẽ không giết hại một chúng sinh nào”.

Hỏi: Vì những tính chất gì mà một người giết hại, trộm cắp v.v... thành tựu tướng nghiệp đạo?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Sát sinh do cố tư

Tha tướng bất ngộ sát.

Dịch nghĩa:

Sát sinh do cố ý

Nghĩ khác không giết lầm.

(Giết hại là do cố ý. Có suy nghĩ về người khác và không giết lầm).

Luận: Khi một người gây ra hành động giết hại vì suy nghĩ: “Ta phải giết một người như thế”, và đã giết chết chính người đó chứ không phải giết lầm (bất ngộ sát) một người khác thì đó chính là nghiệp đạo giết hại.

Hỏi: Và khi một người giết chết người khác nhưng lại do dự không biết rõ mình đã đánh đập một chúng sinh hữu tình hay đó chỉ là một vật vô tình, đã đánh đập một người như thế hay là một người khác thì đó có phải là tội giết hại không?

Đáp: Chắc chắn phạm tội giết hại. Người này đã có hành động đánh đập, và như vậy có nghĩa là người này đã có tâm coi thường (sự giết hại).

Hỏi: Làm thế nào có thể phạm tội giết hại, tức sự làm đoạn diệt sinh khí (tức phong), khi mà các uẩn đều thuộc sát-na diệt?

Đáp: Khi nói “sinh khí” là có ý chỉ cho một loại gió mà sự tồn tại của nó phụ thuộc vào thân và tâm. Loại sinh khí này nếu người phạm tội giết lầm cho nó đứt đoạn tức cũng giống như thổi tắt một ngọn đèn hoặc chấm dứt một tiếng chuông, có nghĩa là làm cho chúng không còn tiếp tục sinh khởi trở lại.

Hoặc nói sinh khí là chỉ cho mạng căn. Khi một người làm chướng

ngại sự sinh khởi thuộc sát-na kế tiếp của mạng căn, tức đã làm cho nó đứt đoạn, thì người này bị tội giết hại xúc chạm.

Hỏi: Tuy nhiên “mạng căn” mà các ông nói đến ở trên là thuộc về ai? Và khi nói “nếu không còn thọ mạng tức phải chết” là nhằm chỉ cho người nào?

Đáp: Ý nghĩa đích thực của nhóm từ “thuộc về ai? Cho người nào?” sẽ được bàn đến ở chương Phá Ngã. Bây giờ chúng ta hãy tìm hiểu lời dạy của Đức Thế Tôn: “Khi thọ mạng, hơi ấm (noãn) và thức rời khỏi thân thì thân sẽ sụp đổ giống như một khúc gỗ không còn tri giác”. Như vậy, nói “sống” là nhằm chỉ cho thân, khi mà thân vẫn còn có các căn, và nói “chết” là cũng nhằm chỉ cho thân, khi mà thân đã không còn các căn.

Theo phái Ly hệ, nếu đã giết hại thì dù không biết, không muốn người tạo tác vẫn phạm tội, cũng giống đã chạm phải lửa thì phải bị bỏng.

Nếu nói như vậy thì khi vô tình nhìn thấy hoặc đụng phải vợ của người khác cũng có tội, người cạo đầu cho những người thuộc phái Ly hệ cũng có tội, sư phụ của phái Ly hệ cũng có tội vì đã khuyến khích mọi người tu khổ hạnh, và những người cúng dường thức ăn khiến cho một người nào đó thuộc phái Ly hệ bị đau bụng hay tử vong cũng có tội, người mẹ và bào thai vì là nhân của sự khổ não cho nhau cũng có tội, người bị người khác giết cũng có tội vì người này vốn là đối tượng duyên trong tương quan với hành động giết hại của người kia, cũng giống như lửa đốt cháy nơi nương tựa của nó. Trái lại, người sai khiến người khác giết hại sẽ không có tội vì nếu sai khiến người khác chạm vào lửa thì bản thân mình không hề bị bỏng. Và vì những người thuộc phái này không kể đến ý định (của sự giết hại) cho nên gỗ và các thứ khác cho dù là vật vô tri vẫn phải phạm tội khi một ngôi nhà bị đổ và làm thương vong chúng sinh hữu tình. Nếu muốn tránh các hệ quả trên, phái Ly hệ cần biết chỉ đưa ra một tỷ dụ về lửa mà không kèm thêm một luận chứng nào nữa thì không thể bảo vệ được chủ trương của mình.

Tụng nói: (Âm Hán)

Bất dữ thủ tha vật

Lực thiết thủ thuộc kỷ.

Dịch nghĩa:

Vật chẳng cho mà lấy

Cưỡng trộm làm của mình

(Nếu lấy vật mà người khác không cho tức đã cưỡng ép hoặc lén

lút lấy làm của mình).

Luận: Tính chất “với điều kiện là không có sự nhầm lẫn” được nói đến ở trên được áp dụng cho tất cả các trường hợp vì thế không cần nhắc lại ở đây.

Nếu cưỡng ép hoặc lén lút lấy làm của mình những gì thuộc về sở hữu của người khác và không nhầm lẫn người khác với người mà ta muốn lấy trộm, với người mà ta muốn tước đoạt thì đó chính thành tựu nghiệp đạo trộm cắp.

Trộm cắp bảo tháp tức là lấy đi một vật mà Đức Phật đã không có ý ban cho: vì lúc nhập Niết-bàn, Đức Thế Tôn đã thừa nhận tất cả các thứ cúng dường cho bảo tháp đều thuộc của riêng. Có luận sư nói chỉ phạm tội khi lấy nếu không có sự cho phép của người giữ tháp.

Khi lấy một vật không có chủ, không có sự cho phép của người chủ một xứ.

Khi lấy vật dụng, y bát v.v... của một vị tăng quá cố, tức lấy những gì mà chúng Tăng thuộc trú xứ đó không cho phép đối với trường hợp đã tác bạch yết-ma, hoặc yết ma chưa thành hoặc lấy những gì mà tất cả đệ tử của Phật không cho phép thì đều thành tựu nghiệp đạo trộm cắp.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Dục hạnh tà tứ chủng
Hành sở bất ứng hành.*

Dịch nghĩa:

*Dục tà hạnh bốn thứ
Làm điều không nên làm.*

(Bốn loại hạnh tà là có hành động dâm dục không thích hợp).

Luận: Bốn loại hạnh tà là: 1. Hành dâm với một phụ nữ bị cấm, với vợ của người khác, với mẹ mình, với con gái mình, với cha mẹ vợ hoặc cha mẹ chồng; 2. Hành dâm với vợ mình theo một cách thức không bình thường; 3. Ở những nơi không phù hợp, như một nơi lộ liễu, ở tự miếu, ở nơi hoang mạc; 4. Vào lúc không thích hợp, như khi người phụ nữ đang mang thai, cho con bú, khi đã thọ trì trai giới. Có ý kiến cho chỉ phạm tội khi nào người chồng đã đồng ý để cho vợ mình thọ trì trai giới.

Giống như trong trường hợp của sự giết hại, tính chất “với điều kiện không bị nhầm lẫn” cũng được áp dụng đối với hạnh tà, có nghĩa là vẫn không tạo thành nghiệp đạo nếu hành dâm với vợ của người khác nhưng vẫn tưởng đó là vợ mình, hoặc ngược lại.

Tuy nhiên đối với trường hợp nếu có người tưởng lầm vợ của

người khác là vợ của một người nào đó mà hành tà hạnh thì có tạo thành nghiệp đạo hay không? Vẫn có những ý kiến trái ngược nhau. Có người cho rằng vẫn có nghiệp đạo vì chỉ cần “là vợ của người khác” tức cũng đủ để làm đối tượng duyên cho gia hạnh của loại nghiệp này, và cũng vì người này đang hưởng dụng vợ của người khác. Nhưng có người lại cho rằng không có nghiệp đạo vì đối tượng duyên của gia hạnh không phải là đối tượng duyên của sự hưởng dụng, cũng giống như trường hợp giết lầm người.

Hỏi: Trong trường hợp hành dâm với Bí-sô ni có phạm tà dâm không?

Đáp: Về tội này thì chính người chủ của một nước cũng đã không thể tha thứ. Ngay chính bản thân người chủ của một nước còn bị cấm hành dâm khi vợ mình đang thọ trì trai giới hướng hồ là đối với hàng xuất gia.

Hỏi: Hành dâm với đồng nữ có tạo thành nghiệp đạo không?

Đáp: Nếu đồng nữ đã hứa hôn thì phạm tội với người mà đồng nữ đã đính hôn, nếu chưa hứa hôn thì đắc tội với người bảo quản đồng nữ này, nếu đồng nữ này không có người bảo quản thì đắc tội với nhà vua.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Nhiễm dị tướng phát ngôn

Giải nghĩa hư cuống ngữ.

Dịch nghĩa:

Phát ngôn nhiễm dị tướng

Lời giải nghĩa hư dối.

(Do tâm nhiễm, tưởng dị mà phát ngôn và người khác hiểu được tức thành hư cuống ngữ).

Luận: Nói dối là lời nói được nói ra mang một chủ ý khác (dị tướng) với ý nghĩa được diễn tả. Đối với người nghe hiểu được ý nghĩa này thì thành tựu nghiệp đạo nói dối. Nếu người nghe không hiểu thì lời nói này trở thành lời nói tạp nhạp, như bản (tạp ược ngữ).

Hỏi: Có khi lời nói dối được tạo thành do nhiều tiếng, như vậy tiếng nào thuộc về nghiệp đạo và tiếng nào thuộc lời dối trá?

Đáp: Tiếng cuối cùng chính là nghiệp biểu và có nghiệp vô biểu đi kèm, hoặc là tiếng mà người nghe đã dựa vào đó để hiểu nghĩa). Các tiếng trước đó đều là gia hạnh của tội nói dối.

Hỏi: Nói “hiểu nghĩa” là thế nào? Có phải đó chính là thời điểm mà người nghe hiểu được ý nghĩa hay đó chính là bản thân người nghe

có khả năng hiểu được ý nghĩa? Trong trường hợp đầu, các ông phải thừa nhận nghiệp đạo sinh khởi khi người nghe hiểu được nghĩa, và rồi nghiệp đạo chỉ là nghiệp vô biểu vì người nghe hiểu được ý nghĩa nhờ vào ý thức mà ý thức thì đi liền sau nhĩ thức, và biểu nghiệp, tức ngữ nghiệp, đã bị diệt cùng thời với nhĩ thức. Trong trường hợp sau thì không gặp phải vấn đề trên, nhưng nếu nói bản thân người nghe “có khả năng hiểu được ý nghĩa” thì điều này có nghĩa là gì?

Đáp: Nói “có khả năng hiểu được ý nghĩa” là chỉ cho người biết được ngôn ngữ này và từ đó đã sinh khởi nhĩ thức.

Luận chủ: Cần phải diễn dịch đoạn văn trên như thế nào đó để khỏi bị chỉ trích. Kinh dạy có mười sáu “cách nói”: Tám cách bất thiện (phi Thánh ngôn) là không thấy nhưng nói thấy, không nghe, không biết, không cảm nhận nhưng nói có nghe, có biết, có cảm nhận, có thấy nhưng nói không thấy, có nghe, biết, cảm nhận nhưng nói không nghe, không biết, không cảm nhận. Tám cách thuộc thiện (Thánh ngôn) là không thấy nói không thấy v.v...

Hỏi: Ý nghĩa của các từ “được thấy”, “được nghe”, “được biết”, “được cảm nhận” là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do nhãn nhĩ ý thức
Tịnh dư tam sở chứng
Như thứ đệ danh vi
Sở kiến văn tri giác.*

Dịch nghĩa:

*Do nhãn, nhĩ, ý thức
Và ba cái sở chứng.
Như thứ tự tên gọi
Là kiến, văn, giác tri.*

(Do nhãn thức, nhĩ thức, ý thức mà ba loại được chúng nhận biết. Theo thứ tự trên gọi là cái được thấy, nghe, biết và cảm nhận).

Luận: Cái (cảnh) được nhận biết do nhãn thức gọi là “cái được thấy”... cho đến cái được nhận biết do tị thức, thiệt thức và thân thức đều có tên là “cái được cảm nhận” (giác).

Hỏi: Làm thế nào chứng minh được giải thích sau cùng này?

Tỳ-bà-sa: Mùi, vị và sự xúc chạm vì có tánh vô ký cho nên cũng giống như người chết, đây là lý do tại sao chúng được gọi là “được cảm nhận”.

Kinh bộ: Căn cứ vào đâu các ông cho nhóm từ “được cảm nhận”

là để chỉ cho những gì được ngửi, nếm và xúc chạm?

Tỳ-bà-sa: Dựa vào các lý chứng của kinh. Khế kinh nói: “Phật bảo Đại Mẫu: Ý người thế nào? Các cảnh sắc mà người đã không nhìn thấy, chưa từng nhìn thấy, hiện không nhìn thấy, và không nghĩ: “Ta sẽ nhìn thấy”, thì đối với chúng người có sự mong cầu, có tà dục, có tham lam, có tình cảm, có chấp trước, có ham muốn, có tìm kiếm không? Bạch Đại đức, không có. Các âm thanh mà người đã không nghe.... các pháp mà ý của người không biết đến thì người có mong cầu, tìm kiếm chúng không? Bạch Đại đức, không có. Nay Đại mẫu, đối với những gì được nhìn thấy, người chỉ nghĩ: “Đây là cái được nhìn thấy”, đối với những gì được nghe, được biết, được cảm nhận, ông chỉ nghĩ: “Đây là cái được nghe, được biết, được cảm nhận”.

Những từ “được thấy”, “được nghe”, “được biết” chắc chắn được dùng để chỉ cho các cảnh sắc, các âm thanh, các pháp, và như vậy từ “được cảm nhận” là để chỉ cho các mùi, vị và sự xúc chạm.

Hơn nữa, nếu không phải như vậy thì những kinh nghiệm có liên quan đến mùi, vị và sự xúc chạm lẽ ra sẽ không được nói đến trong lời dạy của Đức Thế Tôn. Đây gọi là lý chứng.

Kinh bộ: Kinh này không có ý nghĩa như các ông vừa giải thích và cũng không xác nhận cách diễn dịch của các ông về từ “được cảm nhận” là đúng. Đức Thế Tôn không có ý đưa ra một định nghĩa về các tính chất của bốn loại kinh nghiệm” đã thấy, đã nghe, đã biết, đã cảm nhận”. Ý của Đức Thế Tôn rất rõ ràng: “Trong bốn loại kinh nghiệm thấy, nghe v.v... trong đó mỗi loại đều có sáu cảnh nơi đối tượng duyên là sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp, ông sẽ chỉ biết được loại kinh nghiệm này đã xảy ra, rằng ông đã nhìn thấy, đã nghe được v.v... mà không có thể gán ghép thêm cho cảnh nơi đối tượng duyên bất kỳ tính chất nào về sự đáng ưa hay không đáng ưa”.

Hỏi: Nếu vậy, “được thấy”, “được nghe” v.v... có những tính chất gì?

Đáp: Có luận sư Kinh bộ: Nói những gì được tri nhận trực tiếp (hiện sở chứng cảnh) do năm căn thân chính là “cái được thấy” (sở kiến), những gì chúng ta biết được nhờ sự truyền đạt của người khác chính là “cái được nghe”, những gì thu nhận được nhờ vào khả năng suy lý chấp nhận chính là “cái được cảm nhận”, những gì được nhận biết do ý căn chính là “cái được biết”. Như vậy năm loại cảnh: sắc, thanh, hương, vị, xúc là cái được thấy, được nghe, được cảm nhận, được biết, loại thứ sáu pháp không phải là cái được thấy (trừ kiến). Đó là bốn

loại kinh nghiệm mà kinh muốn nói đến, vì thế thật sai lầm khi cho “cái được cảm nhận” không nhằm chỉ cho hương, vị, xúc, và loại kinh nghiệm về các đối tượng này đã không được kinh đề cập đến. Từ đó thấy lập luận trên đây của Tỳ-bà-sa không thể đứng vững.

Các luận sư khác (Quỹ phạm sư) nói cái được thấy là những gì được nhận biết vì nhãn căn, cái được nghe là những gì được nhận biết do nhĩ căn và nghe được từ người khác, cái được cảm nhận là những gì tự mình thu nhận được, cái được biết là những gì tự thân nhận biết (tự nội sở thọ) (lạc thọ v.v...), những gì biết được khi nhập định (tự sở chứng).

Hỏi: Nếu do thân biểu hiện nghĩa của mình tưởng khác đối gạt người, không phải do ngữ biểu đạt, thì có thành nghiệp đạo nói dối không?

Đáp: Vấn phạm vì Bản luận có nói: “Một người có thể bị tội giết hại xúc chạm nếu thân không tạo tác, không có hành động tấn công không? Vấn phạm nếu có phát ngữ. Có thể bị tội nói dối xúc chạm nếu không phát ngữ không? Vấn phạm nếu có động thân. Có thể bị tội giết hại, tội nói dối xúc chạm mặc dù không động thân cũng không phát ngữ không? Vấn phạm, như trong trường hợp tiên nhân nổi sân tức phạm tội giết hại, hoặc một Bí-sô giữ im lặng vào lúc bố-tát tức phạm tội nói dối”.

Hỏi: Làm thế nào tiên nhân hay Bí-sô có thể tạo thành loại nghiệp đạo vừa thuộc biểu vừa thuộc vô biểu? Cả tiên nhân và Bí-sô đều không động thân cũng không phát ngữ tức sẽ không có nghiệp biểu, và nghiệp vô biểu hệ thuộc Dục giới sẽ không thể phát khởi nếu không có biểu nghiệp.

Đáp: Đây là vấn nạn cần được (các luận sư Tỳ-bà-sa) giải thích tường tận.

Trên đây đã nói về tội nói dối, tiếp theo là phần bàn về ba tội còn lại của ngữ nghiệp.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Nhiễm tâm hoại tha ngữ
Thuyết danh ly gián ngữ
Phi ái thô ác ngữ
Chư nhiễm tạp uế ngữ
Dư thuyết dị tam nhiễm
Nịnh ca tà luận đảng.*

Dịch nghĩa:

Nhiễm tâm nói hại người

*Là lời nói ly gián
Lời thô ác, chẳng yêu
Các lời nhiễm tạp ược.
Còn nữa, khác ba nhiễm
Như nịnh, ca, tà luận ...*

(Do tâm nhiễm ô muốn chia rẽ mà nói lời hại người là lời nói ly gián. Nói lời chẳng dịu dàng, đáng yêu mến là lời nói thô ác. Nói lời tà nhiễm gọi là nói tạp nhạp, như bần. Có thuyết cho đó lời nói nhiễm ô khác với ba loại trước. Như lời khoe khoang, ca hát, tà luận v.v...).

Luận: Những lời nói xuất phát từ tâm nhiễm ô nhằm chia rẽ người khác, gây sự xích mích, đều là lời nói ly gián. Những điều kiện cần thiết để tạo thành nghiệp đạo như “người nghe hiểu được, và không có sự nhầm lẫn” được nói ở trên vẫn được áp dụng ở đây.

Lời nói xuất phát từ tâm nhiễm ô, chẳng yêu thích, muốn chê bai người khác, cố ý nói cho người khác nghe và người khác khi nghe có thể hiểu được chính là lời nói thô ác.

Tụng văn nói “mọi thứ nhiễm ô” (chư nhiễm) nhưng thật ra chỉ để chỉ cho ngữ nghiệp. Tất cả lời nói nhiễm ô đều thuộc loại lời nói tạp nhạp, như bần. Những ai nói lời như thế đều là “người nói lời tạp nhạp như bần”, vì thế tụng văn đã dùng chữ tạp ược ngữ.

Có luận sư khác nói lời nói bậy bạ là loại lời nói nhiễm ô khác biệt với ba loại trước. Tuy lời nói dối, lời nói ly gián, lời nói thô ác cũng là lời nói nhiễm ô, nhưng lời nói tạp nhạp như bần (ỷ ngữ) với phạm vi rộng lớn, với tất cả sự nhiễm ô từ tâm phát ra ngôn từ. Chẳng hạn như có vị Bì-sô nói lời khoe khoang nịnh nọt chỉ để nhận được vật phẩm cúng dường v.v..., những lời nói vô bổ như ca hát ngâm vịnh, chỉ vì để làm vừa lòng người khác, như trường hợp vì tin theo tà thuyết-mà đọc tụng các loại kinh sách không có chánh kiến, ngoài ra, cũng phải kể thêm các trường hợp khác như những lời ta thán, những lời nói đùa, tất cả những lời lẽ xuất phát từ tâm nhiễm ô nhưng không phải là lời nói dối, có ác ý hoặc để hạ nhục người khác.

Hỏi: Vào thời của Chuyển luân vương cũng có ca hát ngâm vịnh nhưng tại sao không gọi đó là “lời lẽ tạp nhạp, như bần” (ỷ ngữ)?

Đáp: Vì vào thời đó nội dung của các bài ca đều có cảm hứng từ loại tâm xuất ly chứ không phải vì nhục dục. Hoặc có ý kiến cho vẫn có loại “lời nói tạp nhạp, như bần” vào thời đó vì người ta vẫn có nói lời cầu hôn v.v..., tuy nhiên những lời lẽ này nhẹ nhàng không tạo thành nghiệp đạo thuộc loại ấy.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Ác dục tha tài tham
Tăng hữu tình sân khuể
Bác thiện ác đặng kiến
Danh tà kiến nghiệp đạo.*

Dịch nghĩa:

*Ác dục tham của người
Sân giận ghét người khác
Sinh kiến chấp thiện ác...
Là nghiệp đạo tà kiến.*

(Ham muốn tài vật người khác là nghiệp đạo tham. Chúng sinh thù ghét nhau là nghiệp đạo sân. Cho rằng không có thiện ác v.v... là nghiệp đạo tà kiến).

Luận: Muốn chiếm đoạt tài sản của người khác một cách phi lý, một cách không đúng đắn, bằng quyền lực hoặc lén lút, được gọi là nghiệp đạo tham. Có ý kiến cho rằng tất cả các loại ái thuộc Dục giới đều gọi là nghiệp đạo tham, vì kinh Ngũ Cáo khi nói về tham dục có viết: “Sau khi đoạn trừ tham...”.

Tuy nhiên có luận sư nói Chuyển luân vương và những người thuộc châu Bắc-câu-lô không phạm nghiệp đạo tham mặc dù họ chưa lìa bỏ ái thuộc Dục giới. Vì thế có thể thừa nhận tất cả các loại ái thuộc Dục giới đều là tham nhưng không phải tất cả các loại tham đều là nghiệp đạo, vì chỉ có những hạnh ác thô hiển nhất mới được xem như thuộc về nghiệp đạo.

Nghiệp đạo sân là sự thù hận của chúng sinh. Chính vì sự thù hận này mà người ta có ý muốn làm hại người khác.

Nghiệp đạo tà kiến là loại ý kiến cho rằng không có thiện cũng không có ác, như kinh nói: “Không có bố thí, tế tự, hạnh diệu, hạnh ác..., không có A-la-hán trên thế gian”. Như đoạn kinh trên cho thấy, tà kiến bao gồm cả sự phủ nhận về nghiệp, quả, Thánh giả, tuy nhiên vẫn tụng chỉ trưng dẫn trường hợp đầu tiên.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 17

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 5)

Trên đã giải thích-các tính chất của mười nghiệp đạo, tiếp theo là phần nói về ý nghĩa của nghiệp đạo.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Thử trung tam duy đạo

Thất nghiệp diệc đạo cố.

Dịch nghĩa :

Trong đây ba là đạo

Bảy nghiệp cũng là đạo.

(Trong số này chỉ có ba loại là đạo. Bảy nghiệp còn lại cũng là đạo).

Luận: Trong mười nghiệp đạo chỉ ba cái sau là đạo. Vì nó là con đường đưa đến nghiệp nên gọi là nghiệp đạo. Nó tương ứng với tư nên gọi là nghiệp. Nó chuyển biến thì tất cả có thể chuyển biến, nó phát khởi hành động thì tất cả có thể hành động. Nó là thế lực trong việc tạo tác. Bảy thứ trước là nghiệp: nghiệp của thân và ngữ. Nó cũng được gọi là đạo vì do tư dắt dẫn, nương theo tư mà có thể dẫn khởi thân nghiệp ngữ, ngữ nghiệp làm cho thân nghiệp, ngữ nghiệp chuyển biến theo cảnh. Vì là con đường đưa đến tạo tác các nghiệp nên gọi là nghiệp đạo. Vì vậy trong đây khi nói nghiệp đạo là nói đủ và rõ ràng “nghiệp đạo và con đường đưa đến tạo tác các nghiệp”. Tuy hai từ này không cùng một loại nhưng chỉ dùng một từ “nghiệp đạo” là bao gồm hết. Đây là cách vẫn thường dùng. Lìa bỏ sự sát sinh v.v... bảy loại và không tham v.v... ba loại trong mười nghiệp đạo thiện cũng giải thích theo cách này.

Hỏi: Tại sao gia hạnh và hậu khởi không được xem là nghiệp đạo?

Đáp: Vì đối với nghiệp căn bản thì gia hạnh đã được hoàn tất, và

hậu khởi thì lại lấy nghiệp căn bản làm gốc. Hơn nữa chỉ có nghiệp đạo là loại thô hiển nhất trong số các hạnh diệu và hạnh ác. Và lại nghiệp đạo chính là các hành động mà khi tăng thêm hoặc giảm bớt đều có ảnh hưởng đến sự tăng giảm của ngoại vật và chúng sinh hữu tình.

Các luận sư Kinh bộ không thừa nhận tư là ý nghiệp, đối với họ, không có ý nghiệp tách rời với tham v.v... Và như vậy thì bộ phái này phải giải thích như thế nào về sự kiện các kinh điển đều gọi tham v.v... là nghiệp đạo? Đây là vấn đề mà Kinh bộ cần có câu trả lời.

Không khó khăn gì để trả lời vấn đề trên. Tham, sân và tà kiến đều là ý nghiệp và chúng cũng là con đường (đạo) của cõi ác, hoặc tham, sân và tà kiến đều làm đường đi cho nhau (hỗ tương thừa), vì tham có thể giúp cho sân và tà kiến chuyển động, và ngược lại sân và tà kiến cũng có khả năng như vậy.

Hỏi: Mười nghiệp đạo bất thiện đều tương vi với các pháp thiện, nhưng đoạn trừ thiện căn là do loại nghiệp đạo nào và điểm khác nhau giữa sự đoạn trừ và tiếp nối các thiện căn là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Duy tà kiến đoạn thiện
Sở đoạn dục sinh đắc
Bát nhân quả nhất thiết
Tiệm đoạn nhị câu xả
Nhân tam châu nam nữ
Kiến hành đoạn phi đắc
Tục thiện nghi hữu kiến
Đốn hiện trừ nghịch giả.*

Dịch nghĩa :

*Tà kiến đoạn trừ thiện căn
Đoạn Dục giới sinh đắc.
Bác bỏ mọi nhân quả
Dần dứt bỏ cả hai
Người ba châu nam, nữ
Kiến hành đoạn phi đắc
Tiếp thiện nghi, hữu kiến
Mau hiện, trừ tội nghịch.*

(Tà kiến đoạn trừ thiện căn đó là các căn sinh đắc ở Dục giới. Tất cả các tà kiến bác bỏ nhân quả v.v... Dần dần làm dứt đoạn thiện căn và cả luật nghi. Chỉ có người của ba châu, nam và nữ người thuộc loại kiến hành làm dứt đoạn thiện căn. Nối tiếp thiện căn cần có nghi, hữu kiến,

như nhanh chóng trừ bệnh tức có khí lực, ngoại trừ tạo tội ngũ nghịch).

Luận: Sự đứt đoạn thiện căn xảy ra là do loại tà kiến thuộc nhóm thứ chín (thượng phẩm).

Hỏi: Nếu cho rằng chỉ có tà kiến làm cho thiện căn đứt đoạn, tại sao Bản luận nói: “Các căn bất thiện thuộc thượng phẩm là gì? Là các căn bất thiện có khả năng đoạn trừ các thiện căn, hoặc là các căn bất thiện được xả bỏ đầu tiên khi đạt được sự xả lìa Dục giới”? Đoạn văn này cho thấy tham và các căn bất thiện khác làm đứt đoạn các thiện căn.

Đáp: Chỉ có tà kiến làm đứt đoạn thiện căn, nhưng tà kiến lại được dẫn dắt do các căn bất thiện vì thế Bản luận mới gán cho chúng loại hành động vốn chỉ thuộc riêng về tà kiến. Cũng giống như chính ngọn lửa mới đốt cháy ngôi làng nhưng người ta lại nói giặc cướp đốt cháy ngôi làng.

Hỏi: Những thiện căn nào bị đoạn?

Đáp: Đó chỉ là các thiện căn sinh đắc thuộc Dục giới vì một người đoạn thiện căn thì chưa thành tựu các thiện căn thuộc Sắc giới và Vô sắc giới.

Hỏi: Nếu vậy, làm sao giải thích đoạn văn sau đây của luận Thi thiết: “Vì thế mà thiện căn thuộc cả ba giới của kẻ này đã bị đoạn”?

Đáp: Đoạn văn trên chỉ muốn nói vào lúc này thì sự đạt được thiện căn thuộc các giới cao hơn đã trở nên rất xa vời, và sờ dĩ như vậy là vì người này trước đây vốn có thể đạt được các thiện căn này nhưng đã không thể làm như vậy (phi bỉ khí) vì các thiện căn Dục giới đã bị đứt đoạn.

Hỏi: Tại sao chỉ đoạn thiện căn sinh đắc?

Đáp: Vì người đoạn thiện căn vốn đã thoái thất các thiện căn đạt được do gia hạnh.

Hỏi: Duyên loại tà kiến nào làm đứt đoạn thiện căn?

Đáp: Đó là sự phủ nhận về nhân: “Không có hạnh diệu, cũng không có hạnh ác”, và sự phủ nhận về quả: “Không có dị thực làm quả báo của hạnh diệu hoặc hạnh ác”.

Có luận sư cho rằng hai loại tà kiến bác bỏ nhân và quả này hỗ trợ cho sự làm đứt đoạn các căn cũng giống như đạo vô gián và đạo giải thoát hỗ trợ cho sự đoạn trừ các phiền não.

Có luận sư lại nói loại tà kiến đoạn thiện căn này chỉ duyên (có nghĩa là chỉ bác bỏ) các pháp hữu lậu, tức khổ và tập đế, mà không duyên các pháp vô lậu, tức diệt và đạo đế, loại tà kiến này cũng chỉ

duyên tự giới, tức nơi con người đang tồn tại chứ không phải Sắc giới và Vô sắc giới. Thật vậy loại tà kiến phủ nhận các pháp vô lậu hoặc duyên các giới cao hơn vốn có lực rất yếu ớt vì nó chỉ liên hệ đến các pháp và các giới này qua sự tương ứng (tùy miên, tùy tăng).

Nhưng các luận sư Tỳ-bà-sa lại cho rằng thiện căn bị làm đứt đoạn vì tất cả các loại tà kiến, tức các tà kiến duyên nhân, duyên quả, duyên pháp vô lậu, duyên pháp hữu lậu, duyên Dục giới, cũng như các giới cao hơn.

Có luận sư nói chín phẩm thiện căn - từ hạ hạ phẩm cho đến thượng thượng phẩm đều bị làm cho đứt đoạn trong cùng một lúc do một sát-na của tà kiến, cũng giống như các phiền não thuộc kiến đoạn (kiến đạo đoạn hoặc) đều bị đoạn trừ toàn bộ do kiến đạo.

Nhưng Tỳ-bà-sa lại cho rằng chỉ có thể làm đứt đoạn dần dần. Các thiện căn bị làm đứt đoạn theo cách giống như các phiền não thuộc tu đoạn (tu đạo đoạn hoặc) được đoạn trừ do tu đạo, có nghĩa là loại thiện căn thượng thượng phẩm bị làm đứt đoạn do loại tà kiến hạ hạ phẩm, cho đến loại thiện căn hạ hạ phẩm thì bị làm đứt đoạn vì loại tà kiến thượng thượng phẩm. Chủ trương này phù hợp với đoạn văn sau đây của Bản luận: “Các thiện căn vi tế câu hành là gì? Là các thiện căn được xả bỏ cuối cùng khi đoạn thiện căn, vì xả bỏ các thiện căn này mà người đó được gọi là “đoạn thiện căn”.

Hỏi: Nếu sự đứt đoạn xảy ra từ từ thì làm thế nào giải thích đoạn văn trước đây của Bản luận: “Các căn bất thiện thuộc thượng phẩm là gì? Là các căn bất thiện có khả năng đoạn trừ các thiện căn”?

Đáp: Đoạn văn trên có ý chỉ cho sự hoàn tất (y cứu cánh mật thuyết) của việc đoạn thiện căn, vì chính do các căn bất thiện thuộc thượng phẩm mà toàn bộ thiện căn bị biến mất. Nếu vẫn còn một chút thiện căn thuộc nhóm cuối cùng (hạ hạ phẩm) vẫn chưa bị đứt đoạn thì chúng nhất định vẫn có khả năng làm hiện khởi các nhóm thiện căn khác.

Có luận sư cho sự đứt đoạn chín phẩm thiện căn xảy ra cùng một lúc và không bị gián đoạn, cũng giống như sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến đạo. Nhưng Tỳ-bà-sa lại nói sự đứt đoạn của thiện căn có khi xảy ra không gián đoạn nhưng cũng có khi phải xảy ra nhiều lần.

Có luận sư nói sự xả bỏ luật nghi xảy ra trước sự đứt đoạn thiện căn, nhưng Tỳ-bà-sa lại nói luật nghi chỉ bị xả bỏ khi thoát thất loại tâm mà luật nghi này là quả của nó.

Hỏi: Những hạng chúng sinh nào có thể làm đứt đoạn thiện căn?

Đáp: Chỉ có loài người mới có thể làm đứt đoạn thiện căn chứ không phải chúng sinh ở các cõi ác cũng không phải cõi Trời. Vì sự phân biệt (tuệ) của các chúng sinh trong cõi ác có thể bị nhiễm ô hoặc không bị nhiễm ô cho nên không có tính chất chắc chắn, còn chúng sinh ở cõi thiện vì đối với họ thì nghiệp quả xuất hiện rất rõ ràng. Tuy nhiên chỉ có ở ba châu chứ không có ở châu Bắc-câu-lô vì con người ở đó không có ý định quá ác.

Có luận sư cho chỉ có con người của châu Nam-thiệm-bộ mới đoạn thiện căn, tuy nhiên chủ trương này đi ngược lại Bản luận. Bản luận có đoạn viết: “Loài người ở châu Nam-thiệm-bộ thành tựu ít nhất là tám căn, và loài người ở hai châu Đông-thắng-thân và Tây-ngưu-hóa cũng vậy”.

Có luận sư nói nữ giới không đoạn thiện căn vì ý chí và sự chuyên cần của họ đều trì độn mê muội, tuy nhiên quan điểm này đi ngược lại Bản luận. Bản luận viết: “Người nào thành tựu nữ căn thì chắc chắn phải thành tựu tám căn”, vì thế biết cả nam và nữ giới đều có khả năng làm đứt đoạn thiện căn.

Những người nặng về tình (ái hành giả) không đoạn thiện căn vì ý định của họ có tính chất tháo động. Chỉ có những người nặng về lý (kiến hành giả) mới đoạn thiện căn vì ý định của họ thường ly gián, kiên cố và sâu kín.

Vì những lý do trên, các hạng ái nam, ái nữ (Phiến-để-ca v.v..) cũng không thể đoạn thiện căn vì họ thuộc loại ái hành và vì sự phân biệt của họ không chắc chắn, cũng giống như chúng sinh ở các cõi ác.

Hỏi: Thể tánh của sự đoạn thiện căn là gì?

Đáp: Chính là phi đắc. Khi sự hoạch đắc các thiện căn không còn sinh khởi trở lại, tức không còn tiếp tục, thì lúc đó sự không hoạch đắc (phi đắc) phát sinh, và khi sự không hoạch đắc phát sinh thì đó là sự đứt đoạn của thiện căn.

Hỏi: Khi đã bị đoạn, làm thế nào thiện căn có thể sinh khởi trở lại?

Đáp: Là nhờ có nghi và có cái thấy về sự hiện hữu của nhân (hữu kiến) v.v... Đây là trường hợp của những người đã đoạn thiện căn nhưng đối với nhân và quả lại có khởi nghi hoặc do thấy được sự hiện hữu của quả, có nghĩa là có chánh kiến. Khi chánh kiến sinh khởi thì người ta nói thiện căn đã sinh khởi trở lại vì sự hoạch đắc các thiện căn này đã xuất hiện kể từ lúc đó. Các căn sinh khởi trở lại trong chín nhóm của chúng nhưng lại hiển lộ dần dần, cũng giống như lấy lại sức khoẻ

trước, rồi sau đó mới dần dần có sức mạnh.

Những người khác đã đoạn thiện căn có thể sinh khởi trở lại thiện căn ngay từ đời này, nhưng người nào đã phạm tội ngũ nghịch (vô gián) mà đoạn thiện căn thì không thể sinh khởi chúng trở lại. Về trường hợp này, kinh có nói: “Kẻ này không thể khởi lại thiện căn ở đời này, tuy nhiên chắc chắn có thể khởi lại thiện căn khi mất ở địa ngục hoặc khi thọ sinh “. Nói “khi thọ sinh” là chỉ cho giai đoạn của trung hữu, và “khi mất” là chỉ cho giai đoạn sắp chết ở địa ngục. Các thiện căn sẽ sinh khởi trở lại khi sắp chết trong trường hợp đã bị đoạn do lực của nhân, và sẽ sinh khởi trở lại khi sắp chết trong trường hợp đã bị đoạn do lực của duyên. Đối với trường hợp đã bị đoạn do tự lực hoặc tha lực thì khi sinh khởi cũng khác nhau như vậy.

Đối với người thuộc “ý lạc hoại”: tức bị thoái thất thiện căn do tà kiến thì họ có thể khởi lại thiện căn ngay trong đời này, nhưng những người thuộc “ý lạc hoại” và cả “gia hạnh hoại”: tức bị thoái thất vì phạm thêm tội vô gián thì họ chỉ có thể khởi lại thiện căn sau khi thân này đã bị hoại. Đây là một sự biến đổi của những gì đã được nói đến ở trên: “Những người làm đứt đoạn thiện căn do tự lực và tha lực.... Sự khác biệt này cũng xảy ra đối với trường hợp bị đứt đoạn do tà kiến (kiến hoại) và trường hợp vừa bị kiến hoại vừa bị giới hoại (tức bị đứt đoạn vì phạm thêm tội vô gián). Đây cũng là một sự biến đổi của trường hợp đi liền ngay trước đó.

Có thể có trường hợp đã đoạn thiện căn nhưng không thệ nguyện đánh mất. Có bốn trường hợp: 1. Bồ-thích-nã v.v... và năm luận sư khác, 2. Vi Sinh Oán v.v... 3. Thiên-thọ v.v... 4. Những người không đoạn thiện căn và không phạm tội vô gián.

Người có tà kiến nếu đoạn thiện căn tức đọa địa ngục Vô gián, người phạm tội vô gián thì đọa địa ngục Vô gián hoặc các địa ngục khác.

Hỏi: Tư là căn nguyên của hai nghiệp đạo thiện ác nhưng tư có thể cùng chuyển với bao nhiêu loại nghiệp đạo trong số đó?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nghiệp đạo tư câu chuyển
Bất thiện nhất chí bất
Thiện tổng khai chí thập
Biệt già nhất bát ngũ.*

Dịch nghĩa :

Nghiệp đạo, tư cùng chuyển

Bất thiện: một đến tám

Tổng các thiện có mười.

Riêng già: một, tám, năm.

(Tư cùng chuyển với nghiệp đạo. Nếu bất thiện thì có từ một đến tám nghiệp đạo. Nếu thiện thì có mười nghiệp đạo. Nhưng không cùng chuyển với một, tám, năm nghiệp đạo).

Luận: 1. Trường hợp nghiệp đạo thuộc loại bất thiện:

Tư cùng chuyển với một nghiệp đạo là khi có tham, sân, hoặc tà kiến hiện khởi nhưng không có một loại nghiệp thuộc sắc nào xảy ra, hoặc khi một người đã có chuẩn bị trước (tiên gia hạnh tạo) một trong các sắc nghiệp nhưng lại có tâm không nhiễm ô (thiện hoặc vô ký) vào lúc chỉ vì nông nổi mà phạm phải nghiệp đạo này.

Tư cùng chuyển với hai nghiệp đạo là khi một người khởi tâm sân mà giết hại, khi một người vì tham mà trộm cắp, hoặc phạm tà dâm, hoặc nói lời tạp nhạp như bản (Ý ngữ).

Tư cùng chuyển với ba nghiệp đạo là khi một người vì tâm sân hận mà giết hại và trộm cắp trong cùng một lúc.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao trước đây nói tội trộm cắp chỉ được tạo thành do tham?

Đáp: Nói như vậy là để chỉ cho trường hợp tạo thành tội trộm cắp ở những người chỉ nghĩ đến việc trộm cắp.

Một trường hợp khác trong đó tư cũng chuyển cùng với ba nghiệp đạo là khi có tham dẫn khởi vào lúc sai sử người khác phạm hai nghiệp đạo thuộc sắc.

Tư cùng chuyển với bốn nghiệp đạo là khi vì muốn chia rẽ mà nói lời dối trá hoặc lời thô ác, tức sẽ có một nghiệp đạo thuộc về ý và ba nghiệp đạo thuộc về ngữ, hoặc khởi tâm tham v.v... vào lúc tạo tác ba nghiệp đạo thuộc sắc.

Tư cùng chuyển với năm, sáu, bảy nghiệp đạo là khi tâm khởi tham v.v... vào lúc tạo tác bốn, năm, sáu nghiệp đạo.

Tư cùng chuyển với tám nghiệp đạo là khi đã có gia hạnh của sáu nghiệp đạo giết hại v.v... và vào lúc tạo tác sáu nghiệp đạo này lại khởi tham mà phạm tội tà dâm.

Tư không cùng chuyển với chín hoặc mười nghiệp đạo vì tham, sân và tà kiến không khởi cùng thời.

2. Trường hợp nghiệp đạo thuộc thiện:

Nói chung, tư có thể cùng chuyển với mười nghiệp đạo thiện, nhưng tư không cùng chuyển với một, tám hoặc năm nghiệp đạo.

Tư cùng chuyển với hai nghiệp đạo là khi một người đang nhập định Vô sắc, Tận trí và Vô sinh trí hiện tiền tức cả năm thức đều thuộc tánh thiện, vì thế có hai nghiệp đạo là vô tham và vô sân.

Tư cùng chuyển với ba nghiệp đạo là khi ý thức tương ứng với chánh kiến và không có bảy nghiệp đạo thiện thuộc sắc.

Tư cùng chuyển với bốn nghiệp đạo là khi có tâm bất thiện hoặc vô ký nhưng lại được luật nghi Cận sự hoặc luật nghi Cận sách có bốn nghiệp đạo thiện thuộc sắc là không giết hại v.v...

Tư cùng chuyển với sáu nghiệp đạo là khi được các luật nghi nói trên với năm thức thuộc thiện, tức có bốn nghiệp đạo thiện thuộc sắc, một nghiệp đạo vô tham, và một nghiệp đạo vô sân.

Tư cùng chuyển với bảy nghiệp đạo là khi được các luật nghi nói trên với ý thức thuộc thiện và có thêm chánh kiến, hoặc khi có tâm bất thiện hoặc vô ký nhưng lại được luật nghi Bí-sô, tức chỉ có bảy nghiệp đạo hoàn toàn thuộc sắc.

Tư cùng chuyển với chín nghiệp đạo là khi được luật nghi Bí-sô với năm thức thân thuộc thiện nhưng không có chánh kiến, khi đạt được luật nghi Bí-sô vào lúc thành tựu Tận trí hoặc Vô sinh trí trong khi nhập định Vô sắc (Đây là trường hợp của hai nghiệp đạo ở trên, cộng thêm bảy nghiệp đạo thuộc luật nghi không phải là vô biểu), khi đang nhập vào một loại định thuộc tĩnh lự mà thành tựu Tận trí hoặc Vô sinh trí hiện tiền tương ứng với ý thức, tức không có chánh kiến mà có bảy nghiệp đạo thuộc sắc cùng hiện hữu vì chúng là một phần của luật nghi tĩnh lự.

Tư cùng chuyển với mười nghiệp đạo là khi được luật nghi Bí-sô với ý thức thuộc thiện, ngoại trừ trường hợp của Tận trí và Vô sinh trí, tức là trường hợp của tất cả các tư cùng khởi với luật nghi tĩnh lự và với luật nghi vô lậu khi mà loại tư này không tương ứng với Tận trí hoặc Vô sinh trí.

Trên đây đã giải thích với những điều kiện nào mà tư cùng chuyển với các nghiệp thiện đạo thuộc về luật nghi. Nếu chỉ xét đến các nghiệp đạo không thuộc về luật nghi thì cũng có thể cùng chuyển với một nghiệp đạo, năm nghiệp đạo, tám nghiệp đạo khi: 1. Lìa bỏ được một tội và có một tâm khác với tâm phát khởi sự lìa bỏ này, tức là loại tâm nhiệm ô hoặc vô ký; 2. Lìa bỏ được hai tội và có ý thức thuộc thiện: ý thức thiện này có ba ý nghiệp, cộng thêm hai sắc nghiệp tức là sự lìa bỏ này; 3. Lìa bỏ được năm tội trong những điều kiện giống như ở trên.

Hỏi: Nghiệp đạo nào chỉ được thành tựu và nghiệp đạo nào vừa

thành tựu vừa hiện hành?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Bất thiện địa ngục trung
Thô tạp sân thông nhị
Tham tà kiến thành tựu
Bắc châu thành hậu tam
Tạp ngữ thông hiện thành
Dục dục thập thông nhị
Thiện ư nhất thiết xứ
Hậu tam thông hiện thành
Vô sắc Vô tướng thiên
Tiền thất duy thành tựu
Dục xứ thông thành hiện
Trừ địa ngục Bắc châu.*

Dịch nghĩa :

*Trong địa ngục : bất thiện.
Thô tạp, sân, cả hai.
Tạo thành tham, tà kiến.
Bắc thành tham, tà kiến.
Bắc châu tạo ba sau
Tạp ngữ thông hiện, thành
Các Dục mười thông hai
Thiện trong tất cả xứ
Ba sau thông hiện, thành
Trời, Vô Sắc, vô tướng
Chỉ thành tựu bảy trước
Các xứ thông thành hiện
Trừ địa ngục, Bắc châu.*

(Ở địa ngục là cõi nẻo bất thiện. Lời nói thô ác, tạp nhạp và sân có cả hai cách. Tham và tà kiến chỉ có tạo thành. Bắc châu tạo thành ba nghiệp đạo cuối. Tạp uế ngữ có cả hiện thành. Ở nơi khác của Dục giới lại có cả hiện hành. Thiện ở tất cả các nơi ba nghiệp thiện cuối vừa hiện hành vừa tạo thành. Chúng sinh Vô sắc và vô tướng chỉ thành tựu bảy nghiệp thiện đạo ở trước. Những chúng sinh khác vừa tạo thành vừa hiện hành, ngoại trừ địa ngục và Bắc châu).

Luận: Trong mười nghiệp đạo bất thiện có ba nghiệp đạo ở địa ngục vừa tạo thành vừa hiện hành là: 1. Lời nói tạp nhạp vì chúng sinh ở địa ngục thường kêu than; 2. Lời nói thô ác vì họ thường chửi mắng

nhau; 3. Sân hận vì tâm địa của họ vốn tàn nhẫn vô tình nên thường oán ghét nhau.

Chúng sinh ở địa ngục tạo thành tham và tà kiến, nhưng hai nghiệp đạo này không thật sự hiện hành vì ở đó không có các cảnh khả ái (đáng yêu thích) được họ chấp trước, hơn nữa, nghiệp quả vốn đã hiển lộ.

Ở địa ngục không có nghiệp giết hại vì chúng sinh ở đó chết là do nghiệp đã hết, không có nghiệp trộm cắp và tà dâm vì không có riêng tài vật và nữ nhân, không nói dối vì vô dụng, không nói lời độc ác ly gián vì vô dụng và thường ly tán.

Tham, sân và tà kiến tồn tại ở châu Bắc Câu-lô với nghĩa chúng sinh ở đó có tạo thành ba loại nghiệp đạo này nhưng, thật ra, không có hiện hành tham ở đó vì không có sở hữu riêng, cũng không có sân hiện hành vì tâm địa hiền hòa, vì không có những sự việc gây phiền não, cũng không có hiện hành tà kiến vì không có ác ý. Riêng nghiệp đạo nói tạp nhạp (ỷ ngữ) thì vừa tạo thành vừa hiện hành vì chúng sinh ở đó thường ca hát với tâm nhiễm ô.

Vì không có ác ý, vì thọ lượng có giới hạn rõ ràng, vì không sở hữu riêng tài vật cũng như phụ nữ, và vì vô dụng nên không có sự giết hại và các nghiệp đạo tương ứng với chúng.

Hỏi: Nếu chúng sinh ở châu Bắc Câu-lô không có riêng phụ nữ thì họ giao hợp với nhau như thế nào?

Đáp: Khi muốn hưởng lạc với một phụ nữ nào đó thì họ kéo tay người này đến một gốc cây. Nếu phụ nữ này là người mà họ được phép hành dâm thì các cành cây sẽ rủ xuống để che phủ họ, nếu không được phép thì các cành cây sẽ không che phủ họ.

Ở những nơi khác của Dục giới, tức trừ địa ngục và châu Bắc Câu-lô ra, đều có mười nghiệp đạo tạo thành và hiện hành, nhưng có sai biệt.

Đối với bàng sinh, quỷ và chư thiên, các nghiệp đạo bất thiện không gồm thân bất luật nghi, nhưng đối với con người thì có thể thuộc về hoặc không gồm thân về bất luật nghi.

Hỏi: Ở cõi trời có nghiệp đạo giết hại không?

Đáp: Chư thiên không giết hại nhau nhưng vẫn có trường hợp họ giết hại chúng sinh thuộc các thú khác như quỷ v.v... Có thuyết cho chư thiên cũng giết hại nhau bằng cách chặt đầu hoặc chặt ngang lưng.

Các nghiệp đạo thiện vô tham, vô sân và chánh kiến đều thành tựu và hiện hành ở năm thú trong tam giới (trừ địa ngục).

Chúng sinh Vô sắc giới và Vô tưởng chỉ thành tựu nhưng không

hiện hành bảy nghiệp đạo thiện thuộc sắc, tức các nghiệp đạo thuộc thân và ngữ. Thánh giả hữu tình sinh vào Vô sắc giới thành tựu luật nghi hoặc luật nghi vô lậu thuộc quá khứ và vị lai, chúng sinh Vô tướng cũng thành tựu luật nghi tĩnh lự trong các điều kiện như vậy.

Luật nghi vô lậu quá khứ được thành tựu do Thánh giả tái sinh vào Vô sắc giới có chỗ dựa là một tầng thiên hoặc các tầng thiên mà Thánh giả đã phát khởi hoặc hủy diệt, nhưng luật nghi vô lậu vị lai lại lấy tất cả năm địa làm chỗ dựa, tức Dục giới và bốn tầng thiên.

Những chúng sinh khác, tức ở các giới và các thú khác ngoại trừ địa ngục và châu Bắc Câu-lô, vừa thành tựu vừa hiện hành bảy nghiệp đạo thiện. Chúng sinh ở địa ngục và châu Bắc Câu-lô không có luật nghi. Ở những nơi khác cả bảy nghiệp đạo thiện thuộc sắc đều hiện hành.

Ở đây có điểm khác biệt: đối với bàng sinh và quỷ, các nghiệp đạo thiện không bao giờ thuộc về luật nghi, nhưng ở Sắc giới thì lại gồm thân luật nghi, ở những nơi khác các nghiệp đạo thiện có thể thuộc về một loại này hoặc một loại khác.

Hỏi: Các nghiệp đạo thiện và bất thiện đắc quả như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Giai năng chiêu dị thực
Đẳng lưu tăng thượng quả
Thử linh tha thọ khổ
Đoạn mạng hoại uy cố.*

Dịch nghĩa :

*Đều cảm quả dị thực,
Đẳng lưu và tăng thượng
Khiến người khác chịu khổ
Vì đoạn mạng, hại uy.*

(Tất cả đều có khả năng chiêu cảm quả dị thực. Đẳng lưu, và tăng thượng, vì (nghiệp giết hại) làm người khác đau khổ, làm đoạn thọ mạng, và hủy hoại uy lực).

Luận: Các nghiệp đạo thiện hoặc bất thiện đều chiêu cảm ba loại quả là dị thực, đẳng lưu và tăng thượng.

1. Do thực hiện, tài bồi, phát triển mỗi một nghiệp đạo bất thiện mà người tạo tội phải tái sinh vào địa ngục, đó là loại quả báo (dị thực).

2. Nếu người tạo tội tái sinh vào cõi người (nhân đồng phần) vì tội giết hại thì thọ lượng sẽ giảm sút lại, nếu vì trộm cắp sẽ chịu nghèo

khổ, nếu vì tà dục sẽ gặp người vợ không trung thành, nếu vì nói dối sẽ bị người khác phỉ báng, nếu vì nói lời ly gián thì bạn bè của mình sẽ trở thành kẻ đối nghịch, nếu vì nói lời thô ác thì chỉ nghe toàn chuyện không vừa ý, nếu nói lời tạp nhạp thì người khác sẽ không tin lời của mình, nếu vì tham lam thì lòng tham sẽ lớn, nếu vì sân hận thì sân sẽ lớn, nếu vì tà kiến thì sẽ bị ngu si vì ngu si là loại lớn nhất trong các tà kiến, đó là loại quả đặng lưu.

Hỏi: Mặc dù thọ lượng bị giảm sút nhưng tái sinh vào cõi người vẫn là quả báo của một nghiệp thiện. Như vậy làm sao có thể xem đó là quả đặng lưu của nghiệp giết hại?

Đáp: Chúng tôi không nói đời sống của con người là quả của nghiệp giết hại mà chỉ nói người tạo nghiệp giết hại sẽ có thọ lượng ngắn lại vì tạo tác loại nghiệp này: sự giết hại là nguyên nhân làm giảm sút thọ lượng của con người nhưng thọ lượng này vẫn là quả của một nghiệp thiện.

3. Vì sự giết hại mà các sự vật hỗ trợ mạng sống ở bên ngoài, (trở sinh cụ) như cây, đất v.v... đều có sức sống rất yếu ớt, vì sự trộm cắp mà chúng bị hư hại vì mưa đá, bụi bặm hoặc các chất ăn mòn, vì tà dâm mà chúng bị phủ đầy bụi bặm hoặc các chất ăn mòn, vì nói dối mà chúng có mùi hôi, vì nói lời ly gián mà chúng phải ở những chỗ lồi lõm, vì nói lời thô ác mà chúng ngấm đầy muối và cằn cỗi nếu đó là đất, hoặc rất khó coi và độc hại nếu đó là cây cối, vì nói lời tạp nhạp mà các mùa bị xáo trộn, vì tham lam mà quả bị nhỏ, vì sân hận mà quả bị chua, vì tà kiến mà có ít quả hoặc không có quả, đó là loại quả tăng thượng.

Hỏi: Có phải vì nghiệp giết hại mà người tạo tội tái sinh vào địa ngục và rồi sau đó chỉ có một thọ lượng ngắn ngủi ở cõi người?

Đáp: Có luận sư cho chính vì nghiệp giết hại. Sự hiện hữu ở địa ngục là quả dị thực và sự giảm sút của thọ lượng là quả đặng lưu của nghiệp giết hại. Có luận sư lại cho sự hiện hữu ở địa ngục xuất phát từ gia hạnh của nghiệp giết hại, và sự giảm sút thọ mạng là do nghiệp căn bản. Thật ra, kinh có nói nghiệp giết hại là nhân của một đời sống ở địa ngục, nhưng khi nói như vậy, kinh không chỉ nói đến một mình hành động giết hại mà còn muốn nói đến một loạt các hành động đi kèm theo hành động giết hại (căn bản quyến thuộc). Trong trường hợp này, những gì được gọi là quả đặng lưu không hiện hữu tách rời với quả dị thực và quả tăng thượng. Sở dĩ chỉ gọi là đặng lưu vì có sự tương tự giữa nhân và quả (tức giết hại thì có thọ lượng ngắn ngủi, trộm cắp thì nghèo nàn v.v...).

Hỏi: Tại sao mười nghiệp đạo này đều chiêu cảm ba loại quả?

Đáp: Những ai phạm tội giết hại đều làm đau khổ kẻ mà họ sắp giết, làm cho kẻ đó phải chết, và hủy hoại uy lực của kẻ đó. Vì làm đau khổ nên có quả dị thực là phải thọ khổ ở địa ngục, vì làm người khác phải chết nên có quả đẳng lưu là thọ lượng giảm ngắn lại, vì hủy hoại uy lực nên có quả tăng thượng là các sự vật ở ngoài có rất ít khí lực. Các nghiệp đạo bất thiện khác cũng như vậy.

Các nghiệp thiện đạo cũng có ba loại quả như trên, nhờ việc lìa bỏ sự giết hại được thực hiện, tô bồi và phát triển mà người ta tái sinh vào các cõi trời, nếu phải trở lại làm người thì sẽ có thọ lượng lâu dài. Đối với tất cả các nghiệp thiện thì cả ba loại quả đều trái ngược với quả của các nghiệp đạo bất thiện.

Hỏi: Trong tám chi bất thiện Đức Thế Tôn đã phân biệt các nghiệp thuộc sắc thành ba loại là tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng. Như vậy có phải tà mạng tách rời với tà ngữ và tà nghiệp?

Đáp: Không tách rời nhau.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Tham sinh thân ngữ nghiệp
Tà mạng nan trừ cố
Chấp mạng tư tham sinh
Vi kinh cố phi lý.*

Dịch nghĩa :

*Tham sinh, thân ngữ nghiệp
Thành tà mạng khó trừ
Chấp mạng do tham sinh
Phi lý, trái với Kinh.*

(Vì thân ngữ nghiệp do tham sinh khởi tạo thành tà mạng rất khó đoạn trừ. Nếu chấp tà mạng phát sinh do tham lam tư cù thì phi lý vì trái với kinh).

Luận: Thân nghiệp và ngữ nghiệp sinh khởi từ sân và si nên được gọi là tà nghiệp và tà ngữ., và vì cũng sinh khởi từ tham nên chúng tạo thành tà mạng. Sở dĩ phân biệt như vậy là vì tà mạng rất khó được làm cho thanh tịnh.

Tham vốn là kẻ cướp: người ta rất khó bảo vệ được tâm của các nghiệp do tham phát khởi. Vì muốn đệ tử, chúng sinh cẩn trọng tu hành theo chánh mạng nên Đức Thế Tôn đã lập tà mạng thành một loại riêng. Có bài tụng viết: “Kẻ phạm tục rất khó giữ cho ý tưởng của mình được thanh tịnh vì luôn luôn làm mỗi cho nhiều ý tưởng khác nhau, người tu

hành thì rất khó giữ cho cách sống của mình được thanh tịnh vì cơm áo của mình đều phụ thuộc vào người khác”.

Nếu có người nghĩ những việc làm như ca hát, nhảy múa v.v... chỉ cốt để tự vui chứ không phải là tà mạng vì tà mạng chỉ bao hàm những thân nghiệp và ngữ nghiệp nào được phát khởi do lòng tham đối với các cách thế sinh nhai thì chúng tôi sẽ trả lời là không phải như vậy. Trong kinh Giới Uẩn, Đức Thế Tôn đã dạy việc đi xem đấu voi v.v... cũng là tà mạng, vì đó chính là sự vui hưởng giả tạo kéo dài mạng sống.

Hỏi: Trước đây có nói đến năm loại quả là tăng thượng, sĩ dụng, đẳng lưu, dị thực, ly hệ. Như vậy những loại nghiệp nào có những loại quả nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đoạn đạo hữu lậu nghiệp
Cụ túc hữu ngữ quả
Vô lậu nghiệp hữu tứ
Vị duy trừ dị thực
Dư hữu lậu thiện ác
Diệt tứ trừ ly hệ
Dư vô lậu vô ký
Tam trừ tiền sở trừ.*

Dịch nghĩa:

*Đoạn đạo: nghiệp hữu lậu
Đây đủ có năm quả
Nghiệp vô lậu có bốn,
Là chỉ trừ dị thực
Các hữu lậu thiện ác
Cũng bốn, trừ ly hệ
Các vô lậu vô ký
Ba. trừ trước đã trừ.*

(Nghiệp hữu lậu thuộc đoạn đạo có đủ năm loại quả. Nghiệp vô lậu có bốn loại tức chỉ trừ dị thực. Các nghiệp hữu lậu thiện hoặc ác khác cũng có bốn, tức chỉ trừ Ly hệ. Các nghiệp vô lậu và vô ký khác có ba loại, tức trừ hai loại trên).

Luận: Sở dĩ gọi là đoạn đạo vì đó là con đường có khả năng đoạn trừ hoặc vì các phiền não đều được đoạn trừ nhờ con đường này. Con đường này cũng còn được gọi là vô gián đạo, nhưng sẽ được giải thích ở phần sau. Gồm có hai loại là vô lậu và hữu lậu.

Loại nghiệp tạo thành một phần của đoạn đạo hữu lậu có đủ năm

loại quả: 1. Quả dị thực là quả báo đáng ưa thuộc cùng một địa với nghiệp; 2. Quả đẳng lưu là các pháp sinh từ định, tương tự với nghiệp, thuộc giai đoạn về sau; 3. Quả ly hệ là sự lìa bỏ các phiền não, là sự đoạn trừ các phiền não, chứng đạt trạch diệt vô vi; 4. Quả sĩ dụng là các pháp mà loại nghiệp này đã sinh khởi, tức là: (a) đạo giải thoát, (b) các pháp cùng hiện hữu (câu hữu), (c) các pháp vị lai được tạo thành nhờ vào loại nghiệp này, và (d) chính sự đoạn trừ; 5. Quả tăng thượng là tất cả các pháp hữu vi ngoại trừ chính loại nghiệp này, ngoại trừ các pháp đã sinh.

Loại nghiệp tạo thành một phần của đoạn đạo vô lậu có bốn loại quả, tức chỉ trừ quả dị thực.

Loại nghiệp hữu lậu thiện hoặc bất thiện, không tạo thành một phần của đoạn đạo, cũng có bốn loại quả, tức chỉ trừ quả ly hệ.

Các nghiệp vô lậu còn lại: tức các nghiệp vô lậu không thuộc về đoạn đạo mà chỉ tạo thành một phần của các đạo gia hạnh, giải thoát, thắng tiến không có quả ly hệ vì loại nghiệp này không phải là nhân của sự đoạn trừ, cũng không có quả dị thực vì đây là nghiệp vô lậu.

Hai loại quả này cũng không có đối với nghiệp vô ký nhiễm ô hoặc không nhiễm ô.

Hỏi: Quả của các loại nghiệp khác nhau có những tính chất nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thiện đẳng ư thiện đẳng
Sơ hữu tứ nhị tam
Trung hữu nhị tam tứ
Hậu nhị tam tam quả.*

Dịch nghĩa:

*Thiện, bất thiện vô ký
Đầu có bốn, hai, ba
Giữa có hai, ba, bốn.
Sau: hai, ba, ba quả.*

(Các pháp thiện, bất thiện, vô ký tạo thành bốn, hai, ba loại quả của nghiệp thiện, tạo thành hai, ba, bốn loại quả của nghiệp bất thiện tạo thành hai, ba, ba loại quả của nghiệp vô ký).

Luận: 1. Các pháp thiện, bất thiện, vô ký, tạo thành bốn loại quả, hai loại quả, ba loại quả của nghiệp thiện:

Các quả đẳng lưu, ly hệ, sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp thiện là các pháp thiện. Quả dị thực vốn thuộc tánh vô ký.

Các quả sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp thiện là các pháp

bất thiện.

Quả đẳng lưu của một nghiệp thiện nhất định thuộc thiện, quả ly hệ vốn thuộc tánh thiện.

Các quả dị thực, sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp thiện là các pháp vô ký.

2. Các pháp thiện, bất thiện, vô ký, theo thứ tự này, tạo thành hai loại quả, ba loại quả, bốn loại quả của nghiệp bất thiện:

Hai quả sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp bất thiện là các pháp thiện.

Ba quả: tức loại trừ quả dị thực và ly hệ là các pháp bất thiện.

Bốn quả: tức loại trừ quả ly hệ là các pháp vô ký.

Như vậy người ta thừa nhận rằng quả đẳng lưu của các pháp bất thiện có thể được tạo thành vì các pháp vô ký. Và điều này xảy ra như thế nào? Hai pháp vô ký, tức hữu thân kiến và biên chấp kiến, đều là quả đẳng lưu của các pháp bất thiện: đó là các phiền não biến hành được đoạn trừ nhờ thấy được khổ và nguồn gốc của nó (kiến khổ tập sở đoạn), và các phiền não thuộc nhóm tham ái v.v... được đoạn trừ nhờ thấy được khổ (kiến khổ sở đoạn).

3. Các pháp thiện, bất thiện, vô ký tạo thành hai loại quả, ba loại quả của nghiệp vô ký.

Hai quả sĩ dụng và tăng thượng là các pháp thiện.

Ba quả: tức loại trừ dị thực và ly hệ là các pháp bất thiện. Các pháp bất thiện của cả năm phẩm, được đoạn trừ do sự nhìn thấy sự thật về khổ (kiến khổ đế sở đoạn) v.v... đều là quả đẳng lưu của nghiệp vô ký là hữu thân kiến và biên chấp kiến.

Ba quả: giống như trên, thuộc vô ký.

Trên đây là ba tánh của các quả, tiếp theo là phần nói về các đời, các địa v.v...

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Quá ư tam các tứ
Hiện ư vị diệc nhĩ
Hiện ư hiện nhị quả
Vị ư vị quả tam.*

Dịch nghĩa:

*Quá trong ba đều bốn.
Hiện trong vị cũng vậy
Hiện trong hiện: hai quả
Vị trong vị: ba quả.*

(Các pháp quá hiện vị lai tạo thành bốn loại quả của nghiệp quá khứ. Các pháp vị lai tạo thành bốn loại quả của nghiệp hiện tại. Các pháp hiện tại tạo thành hai loại quả của nghiệp hiện tại. Các pháp vị lai tạo thành ba loại quả của nghiệp vị lai).

Luận: Tất cả các pháp hoặc các pháp thuộc tất cả các loại, tức thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai, đều có thể tạo thành bốn loại quả của nghiệp quá khứ. Như vậy, sẽ không có quả ly hệ vì quả này nằm ngoài thời gian.

Loại nghiệp ở giữa, tức hiện tại, có bốn loại quả: tức loại trừ quả ly hệ đều là các pháp vị lai.

Các pháp hiện tại là quả tăng thượng và sĩ dụng của nghiệp ở giữa.

Đối với loại nghiệp vẫn còn chưa sinh thì có ba loại quả được tạo thành do các pháp vị lai, đó là quả dị thực, tăng thượng và sĩ dụng. Nghiệp vị lai không có quả đẳng lưu.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Đồng địa hữu tứ quả
Dị địa nhị hoặc tam.*

Dịch nghĩa:

*Đồng địa có bốn quả
Khác địa hai hoặc ba*

(Các pháp cùng địa tạo thành bốn loại quả. Các pháp thuộc một địa khác tạo thành ba hoặc hai quả).

Luận: Một nghiệp thuộc một địa nào đó sinh khởi bốn loại quả: tức loại trừ quả ly hệ và các quả này đều là các pháp ở cùng địa với nghiệp.

Các pháp vô lậu thuộc về một địa khác với địa của nghiệp tạo thành ba quả của nghiệp này là sĩ dụng, tăng thượng và đẳng lưu.

Các pháp hữu lậu thuộc về một địa khác với địa của nghiệp tạo thành hai quả sĩ dụng và tăng thượng của chính nghiệp này.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Học ư tam các tam
Vô học nhất tam nhị
Phi Học phi Vô học
Hữu nhị nhị ngũ quả.*

Dịch nghĩa:

*Học, trong ba đều ba
Vô học một, ba hai.*

Phi học, phi Vô học

Hữu: hai, hai năm quả.

(Các pháp Hữu học v.v... tạo thành ba loại quả của nghiệp Hữu học tạo thành một loại quả, ba loại quả, hai loại quả của nghiệp Vô học tạo thành hai loại quả, hai loại quả, năm loại quả của nghiệp phi học phi Vô học).

Luận: 1. Các pháp “thuộc hàng Thánh giả không phải là A-la-hán” (Hữu học) tạo thành các quả đẳng lưu, sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp Hữu học.

Các pháp “thuộc hàng Thánh giả A-la-hán” cũng như vậy.

Các pháp phi Hữu học phi Vô học tạo thành quả sĩ dụng, tăng thượng và ly hệ của nghiệp Hữu học.

2. Các pháp Hữu học v.v... tạo thành một quả, ba quả, hai quả của nghiệp Vô học.

Các pháp Hữu học là quả tăng thượng của loại nghiệp này.

Các pháp Vô học là quả tăng thượng, đẳng lưu và sĩ dụng của loại nghiệp này.

Các pháp phi Hữu học phi Vô học là quả tăng thượng và sĩ dụng của loại nghiệp này.

3. Các pháp Hữu học v.v... tạo thành hai loại quả, hai loại quả, năm loại quả của loại nghiệp khác với hai loại trên, tức là loại nghiệp phi Hữu học phi Vô học.

Các pháp Hữu học và các pháp Vô học là quả sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp này.

Các pháp phi Hữu học phi Vô học là năm quả của loại nghiệp này.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Kiến sở đoạn nghiệp đẳng

Nhất nhất các u tam

Sơ hữu tam tứ nhất

Trung nhị tứ tam quả

Hậu hữu nhất nhị tứ

Giai như thứ ứng tri.

Dịch nghĩa:

Các nghiệp thuộc Kiến đoạn

Mỗi mỗi đều có ba.

Đầu có ba, bốn, một.

Giữa hai, bốn, ba quả

*Cuối có một hai bốn
Theo thứ tự nên biết.*

(Các nghiệp thuộc kiến đoạn v.v... mỗi nghiệp đều có ba loại pháp thuộc kiến đoạn v.v... làm quả. Loại nghiệp đầu có ba, bốn, một quả. Loại nghiệp giữa có hai, bốn, ba quả. Loại nghiệp cuối có một, hai, bốn quả. Nên biết tất cả đều theo thứ tự này).

Luận: 1. Các pháp có thể được đoạn trừ do kiến đạo (kiến đạo đoạn), các pháp có thể được đoạn trừ do tu đạo (tu đạo đoạn), các pháp không thể được đoạn trừ (phi đoạn), tạo thành ba quả, hai quả, một quả của loại nghiệp có thể được đoạn trừ do kiến đạo (kiến đạo đoạn nghiệp).

Các pháp thuộc kiến đoạn là ba quả tăng thượng, sử dụng và đẳng lưu của nghiệp thuộc kiến đoạn.

Các pháp thuộc tu đoạn là bốn quả của loại nghiệp này, tức loại trừ quả ly hệ.

Các pháp thuộc phi đoạn là quả tăng thượng của loại nghiệp này.

2. Các pháp trên tạo thành hai quả, bốn quả, ba quả của loại nghiệp được đoạn trừ do tu đạo (tu đạo đoạn nghiệp).

Các pháp thuộc kiến đoạn là hai quả sử dụng và tăng thượng của nghiệp thuộc tu đoạn.

Các pháp thuộc tu đoạn là bốn quả của nghiệp này, tức loại trừ quả ly hệ.

Các pháp thuộc phi đoạn là ba quả sử dụng, tăng thượng và ly hệ của nghiệp này.

3. Các pháp trên tạo thành, theo thứ tự, một quả, hai quả, bốn quả của loại nghiệp không thể đoạn trừ (phi sở đoạn nghiệp).

Các pháp thuộc kiến đoạn là quả tăng thượng của nghiệp thuộc phi đoạn.

Các pháp thuộc tu đoạn là hai quả tăng thượng và sử dụng của nghiệp này.

Các pháp thuộc phi đoạn là bốn quả của nghiệp này, tức loại trừ quả dị thực.

Khi nói “theo thứ tự” (như thứ) là tụng văn có ý chỉ cho tất cả các trường hợp, và đây là một cách dùng tóm lược.

Trong phần trình bày về nghiệp này, nhân tiện đưa ra câu hỏi: Bản luận có nói đến loại nghiệp nên làm, loại nghiệp không nên làm, loại nghiệp không phải nên làm cũng không phải không nên làm, như vậy ba loại này có nghĩa là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhiễm nghiệp bất ưng tác
Hữu thuyết diệc hoại quĩ
Ứng tác nghiệp phiên thứ
Câu tương vi đệ tam.*

Dịch nghĩa:

*Nghiệp nhiễm không nên làm.
Là nghiệp phá qui tắc
Nghiệp nên làm thì khác
Trái với loại thứ ba.*

(Nghiệp nhiễm không nên làm. Có thuyết nói cũng là nghiệp phá hoại quy tắc. Trái lại là nghiệp nên làm. Khác với hai loại trên là loại nghiệp thứ ba).

Luận: Có thuyết cho nghiệp không nên làm là loại nghiệp nhiễm ô vì loại này xuất phát từ sự xét đoán sai lạc. Có thuyết lại cho loại nghiệp bất chính cũng là nghiệp không nên làm: khi một người đi, đứng, ăn, mặc không theo cách nên làm thì các nghiệp này, mặc dù có tính chất bất nhiễm và vô ký, vẫn thuộc loại nghiệp không nên làm vì người này đang hành động đi ngược lại các cách thức thông thường.

Trái với loại nghiệp trên là nghiệp nên làm, tức là các nghiệp thiện hoặc vừa thiện vừa hợp qui tắc. Nghiệp khác với loại nên làm và không nên làm là loại nghiệp phi-ưng-tác-phi-bất-ưng-tác.

Hỏi: Một nghiệp dẫn khởi một đời sống hay nhiều đời sống? Nhiều nghiệp dẫn khởi một đời sống hay nhiều đời sống?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhất nghiệp dẫn nhất sinh
Đa nghiệp năng viên mãn.*

Dịch nghĩa:

*Một nghiệp dẫn một sinh
Nhiều nghiệp thành đầy đủ.*

(Một nghiệp dẫn khởi một đời sống. Nhiều nghiệp có khả năng làm hoàn mãn).

Luận: Theo tông phái chúng tôi thì một nghiệp chỉ dẫn khởi một đời sống. Ở đây khi nói “đời sống” (sinh) không có ý chỉ cho sự sinh ra mà là một sự tồn tại (đồng phần). Một người khi đạt được sự tồn tại này thì được gọi là “đời sống”:

1. Một nghiệp chỉ có thể dẫn khởi một đời sống chứ không thể dẫn khởi nhiều đời sống.

Kinh bộ: Chủ trương này trái với những gì Tôn giả Vô Diệt đã nói: “Nhờ vào quả báo (dị thực) của sự bố thí này sau khi đã sinh đến bảy lần ở cõi trời ba mươi ba (Đao Lợi), cuối cùng ta đã được sinh vào dòng họ Thích-ca-giàu có”.

Giải thích: Tôn giả đã trở thành một nhà đại phú quý là nhờ vào sự bố thí này, mà sau đó còn đạt được sự nhớ lại nhiều đời sống trước đó (túc sinh trí), và đã tạo được nhiều phước đức mới. Nhưng khi nói như vậy là Tôn giả có ý chỉ cho nỗ lực lúc ban đầu, cũng giống như trường hợp một người lúc đầu chỉ có được một đồng tiền nhưng nhờ buôn bán mà có được một ngàn đồng nên mới nói: “Chỉ nhờ một đồng mà tôi đã có được gia tài như thế này”.

Lại có giải thích nói Tôn giả Vô Diệt, nhờ sự bố thí của mình, đã khởi được nhiều tư tâm sở, và mỗi một tâm sở này đều chiêu cảm một quả.

2. Nhiều nghiệp không thể cùng dẫn khởi một đời sống, vì nếu như vậy thì sự tồn tại trong đời sống (chúng đồng phân) sẽ trở thành manh mún chi ly sai biệt. Tuy nhiên một đời sống, mặc dù chỉ được dẫn khởi do một nghiệp, nhưng lại được làm cho viên mãn do nhiều nghiệp. Cũng giống như họa sư, lúc đầu chỉ phác thảo các đường nét của một bức tranh, rồi sau đó mới tô điểm toàn bộ, trong trường hợp của con người cũng vậy: mặc dù đều có phẩm tánh làm người như nhau nhưng có người lại có đủ các căn, các chi, các bộ phận, có người lại có khí sắc, sức lực, hình dạng rất trang nghiêm trong khi có người lại thiếu mất cái này hoặc cái kia.

Thật ra không chỉ có nghiệp mới có khả năng dẫn khởi một đời sống mà tất cả các pháp có chiêu cảm quả báo (hữu dị thực) cũng có khả năng này.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Nhị vô tâm định đắc

Bất năng dẫn dư thông.

Dịch nghĩa:

Hai vô tâm định đắc

Đều không thể dẫn khởi.

(Hai loại định Vô tâm và các pháp đắc không có khả năng dẫn khởi.)

Luận: Mặc dù thuộc loại “hữu dị thực” nhưng hai loại định Vô tâm không có khả năng dẫn khởi vì chúng không cùng hiện hữu (phi câu hữu) với nghiệp. Các pháp đắc cũng không thể dẫn khởi vì chúng không

có chung một quả với loại nghiệp mà chúng cùng hiện hữu.

Hỏi: Đức Thế Tôn nói có ba loại trọng chướng là chướng nghiệp, chướng phiền não và chướng dị thực (báo chướng). Như vậy, ba loại chướng này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tam chướng vô gián nghiệp
Cập số hành phiền não
Tịnh nhất thiết ác thú
Bắc châu Vô tưởng thiên.*

Dịch nghĩa:

*Hai vô tâm định đắc
Đều không thể dẫn khởi.*

(Ba loại chướng này là các nghiệp vô gián. Các phiền não thường khởi tất cả các cõi ác. Bắc châu, và Vô tưởng thiên).

Luận: Loại trọng chướng bao gồm các nghiệp, tức năm tội vô gián là giết mẹ, giết cha, giết A-la-hán, ly gián chúng Tăng, có ác tâm làm thân Như Lai chảy máu.

Loại trọng chướng bao gồm các phiền não, tức các phiền não thường khởi. Phiền não có hai loại là loại thường khởi (số hành) và loại hung mãnh: phiền não thường khởi là phiền não liên tục sinh khởi, phiền não hung mãnh là phiền não thuộc thượng phẩm. Loại phiền não thường khởi tạo thành trọng chướng như trong trường hợp của hoạn quan v.v... Loại phiền não thỉnh thoảng mới phát khởi và dù sự phát khởi của nó rất mãnh liệt nhưng vẫn có thể ngăn chặn, chứ không giống như loại phiền não thường khởi mặc dù chúng yếu kém hơn. Người nào có loại phiền não thường khởi này mà không tìm cách ngăn chặn thì từ chỗ yếu kém (hạ phẩm) chúng sẽ trở nên mạnh dần (trung phẩm) cho đến lúc trở nên rất mạnh (thượng phẩm) mà làm thành chướng ngại.

Loại trọng chướng bao gồm quả báo (dị thực), tức ba đường ác: địa ngục, bàng sinh, quỷ và một phần cõi thiện là làm người ở châu Bắc-câu-lô và làm trời ở Vô tưởng thiên.

Hỏi: Chướng là gì?

Đáp: Là các pháp làm chướng ngại Thánh đạo và chướng ngại các thiện căn chuẩn bị cho Thánh đạo (Thánh đạo gia hạnh thiện căn).

Vấn nạn: Ngoài các tội vô gián ra, lẽ ra cũng phải kể đến các loại nghiệp khác làm chướng ngại (Thánh đạo), tức là các nghiệp nhất định chiêu cảm cõi ác v.v... nhất định dẫn khởi các trường hợp noãn sinh, thấp sinh, sinh làm nữ nhân, tám loại sinh.

Giải thích: Ở đây chỉ nói đến các nghiệp có thể được người khác cũng như bản thân người tạo tác dễ dàng nhận ra từ năm điểm. Trong số này có bao hàm các tội vô gián là giết hại, nói dối và gia hạnh của nghiệp giết hại, quả của loại nghiệp này là khổ, loại cõi mà nghiệp chiêu cảm là địa ngục, thời gian mà quả dị thực được chiêu cảm chính là đời sống kế tiếp, bản thân người tạo nghiệp phải chịu mang tên là kẻ giết cha v.v...: từ năm điểm này, loại nghiệp tạo tội vô gián rất dễ dàng được nhận biết.

Trong số các chướng ngại thì chướng ngại lớn nhất là chướng ngại của phiền não, và kế tiếp là chướng ngại của nghiệp. Vì hai loại chướng ngại này ngăn chặn sự giải thoát, không chỉ trong đời hiện tại mà cả trong đời kế tiếp. Theo Tỳ-bà-sa chướng phiền não là loại lớn nhất vì nó dẫn sinh chướng nghiệp, và chướng nghiệp lại nặng hơn chướng dị thực vì nó dẫn sinh loại chướng ngại thứ ba này.

Hỏi: Vô gián có nghĩa là gì?

Đáp: Năm tội vô gián được gọi tên như vậy vì chúng là loại không thể được “vượt qua”, có nghĩa là về mặt trả báo chúng không bị cản trở do các nghiệp khác lẽ ra phải có quả báo trong đời kế tiếp (vô gián cách). Hoặc vì ngay sau đời sống này, người phạm tội vô gián phải tái sinh lập tức vào địa ngục và vì thế mới có tên là vô gián. Như vậy người ta đã gọi tên một pháp là vô gián khi người phạm tội vô gián thực hành pháp này, cũng giống như gọi tên một pháp là Sa-môn vì pháp này làm cho một người nào đó trở thành một vị Sa-môn.

Hỏi: Ba loại trọng chướng này có ở những nơi nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tam châu hữu vô gián
Phi dư phiến trĩ đẳng
Thiếu ân thiếu tu sĩ
Dư chướng thông ngũ thú.*

Dịch nghĩa:

*Ba châu có vô gián
Chẳng phải nơi nào khác
Ít hơn, ít hổ thẹn
Chướng khác đủ năm cõi.*

(Ba châu có tội vô gián. Chứ không phải hoạn quan v.v... vì họ có ít ân huệ và kính trọng. Hai loại chướng còn lại đều có ở năm cõi).

Luận: Ngoài những lý do khiến cho hoạn quan v.v... không phạm bất luật nghi như đã được trình bày trước đây, trong trường hợp này còn

vì những người làm cha làm mẹ của họ đã tạo ra cho họ một thân thể khuyết tật (vi bất khuyết thân tăng thượng duyên) và chỉ dành cho họ cảm tình ít, mỏng (ư bất thiếu ái niệm) cho nên chính những bậc cha mẹ này cũng là những người có rất ít ân huệ đối với họ, mặt khác còn vì hoạn quan v.v... cũng không có sự tôn kính tuyệt đối (hỗ thẹn tâm vi) đối với cha mẹ mình, một sự tôn kính mà nếu hủy hoại nó sẽ khiến cho hoạn quan v.v... trở thành kẻ phạm tội vô gián.

Cũng cùng những lý do như trên, loài quỷ và bàng sinh nếu phạm tội giết hại cha mẹ thì cũng không phải là kẻ phạm tội vô gián. Tuy nhiên Đại đức nói những con vật nào có sự hiểu biết rõ ràng (giác phân minh), như loài ngựa thông tuệ, cũng vẫn phạm tội vô gián.

Cũng cùng những lý do như trên, những người nào có cha mẹ thuộc loài phi nhân cũng không phạm tội vô gián nếu giết hại cha mẹ mình.

Sự hiện hữu ở châu Bắc-câu-lô là báo chướng đối với cõi người, và sự hiện hữu ở trời Vô tướng là báo chướng đối với cõi trời.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 18

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 6)

Ở phần trước đã nói đến ba thứ chương nặng. Nay nói đến năm thứ vô gián tức là thể của nghiệp chương. Vậy thể của năm thứ nghiệp vô gián này ra sao?

Tụng nói: (Âm Hán)

*Thử ngũ vô gián trung
Tứ thân nhất ngữ nghiệp
Tam sát nhất cuồng ngữ
Nhất sát sinh gia hạnh.*

Dịch nghĩa :

*Trong năm vô gián này
Bốn nghiệp thân, một miệng
Ba sát, một nói dối
Một gia hạnh sát sinh.*

(Trong năm tội vô gián này có bốn tội thuộc nghiệp thân, một tội thuộc nghiệp miệng. Ba nghiệp thuộc sát sinh, một thuộc nói dối và một thuộc gia hạnh sát sinh).

Luận: Trong năm tội vô gián, có bốn tội thuộc về sự tạo tác của thân, một tội thuộc về sự tạo tác của miệng. Ba thứ thuộc về sát sinh, một thứ thuộc về nói dối tức căn bản nghiệp đạo, một thứ sát sinh thuộc gia hạnh nghiệp đạo, vì đối với thân của Như Lai thì không thể hại được. Tội vô gián phá Tăng là thuộc về nghiệp nói dối. Đã là nói dối thì duyên gì gọi là phá Tăng? Dựa vào việc thọ quả báo mà gọi hoặc việc có thể phá? Và như vậy, thể của phá Tăng là sao? Ai có thể phá Tăng thành tựu?

Tụng nói: (Âm Hán)

Phá tăng bất hòa hợp

*Tâm bất tương ưng hành
Vô phú vô ký tánh
Sở phá Tăng sở thành.*

Dịch nghĩa:

*Làm Tăng không hòa hợp
Tâm bất tương ưng hành
Tánh vô phú vô ký
Thành tựu sự phá Tăng.*

(Việc phá hòa hợp tăng thuộc tâm bất tương ưng hành, tính của nó là vô phú vô ký. Nhưng thành tựu sự phá tăng là di nói dối).

Luận: Thể của Tăng bị phá tức là không có tánh hòa hợp. Tâm vô phú vô ký bất tương ưng hành thuộc về hành uẩn, thì đâu có thành tội vô gián. Như vậy, phá Tăng là nhân ở sự nói dối mà sinh ra. Cho nên, nói phá Tăng thì quả là vô gián chứ chẳng phải người phá Tăng thành tựu sự phá Tăng này. Tuy nhiên, việc phá hòa hợp Tăng chúng thành tựu thì người phá Tăng này thành cái gì và quả phá Tăng dị thực ở đâu và bao lâu?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Năng phá giả duy thành
Thứ hư cưỡng ngữ tội
Vô gián nhất kiếp thực
Tùy tội tăng khổ tăng.*

Dịch nghĩa:

*Người năng phá chỉ thành
Tội hay nói dối này
Một kiếp quả vô gián
Tùy tội tăng khổ tăng.*

(Người phá hòa hợp tăng chỉ thành tội là do nói dối. Chịu một kiếp quả vô gián, sự chịu khổ gia tăng là do tội tăng.)

Luận: Người phá Tăng thì phạm tội phá Tăng. Tội phá Tăng này lấy sự nói dối làm tánh, tức nó hàm chứa ngữ nghiệp biểu và vô biểu. Tội này sẽ đọa vào địa ngục vô gián trải qua một kiếp chịu khổ rất nặng. Tội nghịch khác chưa hẳn là sinh vào địa ngục vô gián. Nếu tạo ra nhiều tội nghịch thì dị thực ở đời kế tiếp đồng chiêu cảm quả báo nhiều nghịch trong một đời thế nào? Tùy tội kia tăng nên khổ báo cũng tăng theo. Điều này có nghĩa là do phạm nhiều tội nghịch nên phải đọa vào đại địa ngục với thân thể mềm yếu và chịu đủ thứ khổ sở. Như vậy, có thể nhận chịu nổi khổ nặng nề gấp hai đến gấp năm lần. Vậy, ai ở

chỗ nào có thể phá ai? Và phá Tăng vào lúc nào? Trải qua thời gian bao lâu?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Bí số kiến tịnh hạnh
Phá di xứ ngu phu
Nhân dị sư đạo thời
Danh phá bất kinh túc.*

Dịch nghĩa:

*Tỳ-kheo thấy tịnh hạnh
Người ngu phá chỗ khác
Khi nhận đạo sư khác
Gọi phá không qua đêm.*

(Tỳ-kheo do kiến chấp tịnh hạnh mà phá Tăng còn người ngu là phá chỗ khác. Khi nhận thầy khác đạo là ngay thời điểm đó đã gọi là phạm rồi chứ không đợi qua hôm sau.)

Luận: Người có khả năng phá Tăng chủ yếu là bậc đại Tỳ-kheo chứ chẳng phải là kẻ tại gia hay Tỳ-kheo ni v.v... Người này cũng là kẻ kiến hành chứ chẳng phải người ái hành. Cũng là người an trú tịnh hạnh chứ chẳng phải kẻ phạm giới, vì người phạm giới thì lời nói không có giá trị. Hơn nữa, chủ yếu là ở xứ khác phá Tăng chứ không phải đối trước bậc đạo sư của mình, vì đối với các Đức Như Lai, không thể khinh dễ mà lời nói phải cung kính không bao giờ đối trá. Phá Tăng tức chỉ phá được hạng phạm phu Tăng chứ chẳng thể phá được bậc Thánh nhân, vì các Thánh giả đã chứng đạt được pháp tánh. Do vậy, có thuyết nói: Người đã chứng được pháp nhãn cũng không thể phá, tức bao hàm hai nghĩa ấy mà nói. Kẻ ngu si nói: Phá Tăng chủ yếu phá vị thầy khác chứ không phải Phật. Thầy khác tức nói có Thánh đạo khác với Phật. Cho nên nói phá Tăng tại thời điểm như vậy.

Đêm này tức nhất định không trải qua đêm khác. Như vậy, gọi là phá pháp luân Tăng, gây chướng ngại cho sự luân chuyển của Thánh đạo và phá hoại sự hòa hợp của Tăng.

Ở nơi nào và bao nhiêu người có thể phá pháp luân Tăng và phá Yết-ma Tăng?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thiệm Bộ Châu cửu đẳng
Phương phá pháp luân tăng
Duy phá yết ma tăng,
Thông tam châu bát đẳng.*

Dịch nghĩa:

Thiệm bộ châu, chín người v.v...

Mới phá pháp luân Tăng

Còn phá Yết-ma Tăng

Thông ba châu, tám người v.v...

(Ở châu Thiệm-bộ tối thiểu người mới phá được pháp luân tăng. Còn phá Yết-ma tăng thì chỉ còn tám người và cả ba châu đều có thể phá được).

Luận: Chỉ có người ở châu Thiệm bộ và tối thiểu chín người hoặc nhiều hơn mới có thể phá pháp luân Tăng chứ chẳng phải người ở châu khác nơi không có Phật. Chỉ nơi có Đức Thế Tôn thị hiện mới có kẻ “dị sư”.

Các Tỳ-kheo bao gồm tám người phân làm hai chúng thuộc về “đối tượng phá” và người “chủ thể phá” là thứ chín. Cho nên, phá pháp luân Tăng tối thiểu phải đủ chín người. Còn tối đa thì bao nhiêu người cũng được. Nếu chỉ phá yết-ma Tăng thì người ở trong cả ba châu đều thực hiện được nhưng tối thiểu phải là tám người và tối đa thì bao nhiêu người cũng được chứ không có hạn định. Người sống trong cả ba châu nghĩa là nơi đó phải có Thánh giáo. Và chủ yếu trong một trú xứ Tăng phân làm hai bộ riêng làm yết-ma đồng thời phải đủ tám người trở lên.

Khi nào thì không thể phá pháp luân Tăng?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Sơ hậu quýnh song tiền

Phật diệt vị kết giới

Ư như thị lục vi

Vô phá pháp luân Tăng.

Dịch nghĩa:

Đầu, sau, trước chia rẽ

Phật diệt, chưa kết giới

Với sáu vị như vậy

Không phá “pháp luân Tăng”.

(Lúc đầu mới chuyển pháp luân, sau khi sắp nhập Niết bàn, lúc Phật nhập diệt, khi chưa kết giới, trong sáu thời điểm như vậy không có sự phá pháp luân Tăng.)

Luận: Lúc đầu, nghĩa là lúc Đức Thế Tôn chuyển pháp luân không lâu. Sau, nghĩa là lúc bậc Thiện Thệ sắp nhập Niết-bàn. Trong hai thời gian này, Tăng đều đồng một vị. Đối với Thánh giới và chánh

kiến khi sự phân chia chưa khởi lên, do sự chia rẽ phát sinh nên mới có thể phá Tăng. Khi đôi chỉ, quán chưa lập thì pháp vẫn còn nguyên vẹn. Sau khi Phật diệt độ, do vắng bóng bậc Đạo sư nên trong Tăng chúng xảy ra sự đối nghịch. Khi chưa kết giới, không có chuyện trong một trú xứ phân làm hai bộ Tăng. Trong sáu thời điểm này không hề nảy sinh việc phá “pháp luân Tăng”. Việc phá “pháp luân Tăng” không phải tất cả các Đức Phật đều có mà do nương vào túc nghiệp (nghiệp đời trước) nên mới có việc này. Như vậy, chỉ căn cứ vào luận mà nói về duyên nghịch.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Khi hoại ân đức điền
Chuyển hình diệt thành nghịch
Mẫu vì nhân bĩ thuyết
Ngộ đẳng vô hoặc hữu
Đả tâm xuất Phật huyết
Hại hậu vô học vô.*

Dịch nghĩa:

*Hủy hoại ruộng ân đức
Chuyển hình cũng thành nghịch
Mẹ là nhân huyết kia
Ngộ nhận v.v... không hoặc có
Cố làm Phật chảy máu
Sau hại Vô học không.*

(Hủy hoại ruộng ân đức, chuyển hình đều là nghịch vì mẹ là nhân quả của máu huyết kia. Nhận lầm không hoặc có, cố ý làm Phật chảy máu, sau hại Vô học không).

Luận: Do duyên gì sát hại mẹ v.v... trở thành tội vô gián? Do loại bỏ ruộng ân, hủy hoại ruộng đức. Nghĩa là nếu giết cha mẹ thì đã loại bỏ ruộng ân đức. Cớ sao có ân? Vì là căn bản cho sinh thân. Cớ sao loại bỏ ân đó? Xả bỏ ruộng đức kia tức là diệt chủng tử A-la-hán. Vì sao? Vì bậc A-la-hán v.v... đều đầy đủ các đức thù thắng và có thể sinh phước. Do vậy, nếu hủy hoại chỗ nương tựa của ân đức thì trở thành tội nghịch. Nếu giết thân thể của cha mẹ thì thành tội nghịch chăng? Và tội nghịch sẽ được thiết lập. Do nương tựa vào một tội đó nên có nghĩa như vậy. Lại có người hỏi: Có người khiến cho người nam chẳng phải cha mình, chẳng phải là A-la-hán xa lìa mạng căn thì có phạm vào tội vô gián hay không? Tất nhiên là có phạm vào tội vô gián vì đó là mẹ chuyển hình. Còn như đoạt mạng căn của người nữ chẳng phải mẹ mình, chẳng phải

là A-la-hán thì có phạm vào tội vô gián hay không? Tất nhiên là có vì đó là cha chuyển hình.

Giả sử có người nữ bị sẩy thai, người nữ khác lấy bào thai đó đặt vào cửa sinh của mình rồi sinh được, đứa con này giết người mẹ sau thì đâu có thành tội nghịch giết mẹ. Vì huyết thống người con kia căn bản là do người mẹ trước. Còn các việc tạo tác khác là do người mẹ sau tức là người đã nuôi dưỡng trưởng thành.

Đối với cha mẹ khởi lên hành động giết mà ngộ sát người khác thì không phạm tội vô gián. Nếu đối với người chẳng phải cha mẹ khởi lên hành động giết nhưng lại giết lầm cha mẹ cũng không phạm vào tội nghịch. Như con dùng cây gậy đánh con muỗi đốt trên trán mẹ khi mẹ mình đang nằm ngủ trên giường nhưng vô tình giết chết mẹ thì điều này là vì cái khác mà giết nên không phạm tội vô gián hay ngộ nghịch. Nếu khởi lên hành động sát hại mẹ và người khác thì hai tình huống này không phải biểu thị sự sống mà là phạm phải tội nghịch. Nghiệp vô gián có thể lực rất mạnh mẽ, cho nên Tôn giả Diệu Âm nói: “Có hai loại biểu nghiệp. Chữ biểu là do sự tích tập cực vi mà thành tựu”. Nếu giết A-la-hán mà tưởng là không phải A-la-hán nhưng đem tâm quyết định giết thì không cần phải giả biệt mà là phạm tội nghịch. Nếu giết cha mà cha là bậc A-la-hán thì phạm một tội nghịch, vì chỉ có ý giết cha mà thôi. Nếu giả dụ nói như vậy: “Thế nào gọi là thông suốt?”. Phật bảo Thủy-khiêm-trì: “Ông đã tạo nên hai tội nghịch tức là giết cha và giết bậc A-la-hán”. Như vậy, điều ấy chỉ rõ một tội nghịch do hai duyên mà thành tựu hoặc dùng hai nguyên nhân này mà trách mắng tội người kia. Nếu tâm ác làm cho thân Phật chảy máu thì nhất định phạm tội vô gián. Nếu đem tâm cố ý giết Phật mới thành tội nghịch còn như vô tâm gây tổn thương khiến thân Phật chảy máu thì không thể gọi là tội vô gián. Nếu khi khởi hành động giết một người chẳng phải là A-la-hán nhưng khi gần chết người ấy đắc quả A-la-hán thì người dùng hành động giết kia có mắc tội nghịch không? Không. Vì đối với bậc Vô học, người kia không có khởi hành động chém giết. Nếu tạo nên hạnh nghiệp vô gián không thể sửa đổi thì có được lìa nhiễm ô và đắc Thánh quả không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tạo nghịch định gia hạnh
Vô ly nhiễm đắc giả.*

Dịch nghĩa:

*Tạo hành động nghịch tội
Không lìa nhiễm đắc quả.*

(Tạo tội nghịch định gia hạnh không lìa nhiễm, đắc quả)

Luận: Nếu hạnh nghiệp vô gián đã tất yếu hình thành thì trong thời gian đó quyết định sẽ không thể lìa nhiễm ô và đắc Thánh quả, còn các nghiệp ác khác trong thời gian gia hạnh, nếu Thánh đạo phát sinh thì nghiệp đạo không khởi. Do có sự khác biệt nên hai điều này nhất định trái ngược nhau. Trong tất cả các hành động ác đưa đến nghiệp vô gián thì tội nào nặng nhất? Trong tất cả các hành động tốt đẹp đưa đến nghiệp thiện ở đời thì quả nào lớn nhất?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Phá tăng hư cuống ngữ
Ư tội trung tối đại
Cảm đệ nhất hữu tư
Thế thiện trung đại quả.*

Dịch nghĩa:

*Việc nói dối phá Tăng
Là phạm tội nặng nhất
Cảm tư “đệ nhất hữu”
Quả thiện lớn trong đời.*

(Việc nói dối phá hòa hợp Tăng là tội rất nặng. Chiêu cảm quả dị thực tư đệ nhất hữu, đó là quả thiện lớn trong đời.)

Luận: Tuy người đã hiểu rõ pháp và phi pháp, nhưng vì muốn phá Tăng mà phát sinh nói dối nên sự điên đảo khởi lên rõ ràng. Trong các tội vô gián tội này là nặng nhất. Tội này có thể làm hủy hoại pháp thân của Phật, gây chướng ngại cho sự sống ở đời, ngăn cản sinh lên cõi trời và chướng duyên cho Thánh đạo. Điều này muốn nói lên Tăng đã bị phá cho đến không hòa hợp. Tất cả người sống trong thế gian nếu muốn nhập vào dòng Thánh chứng đắc đạo quả, lìa nhiễm ô, đạt được trí lậu tận mà phạm tội này thì đều bị nó ngăn cản. Thậm chí ngay cả việc tu tập thiền định, tụng đọc kinh điển, tư duy v.v... đều không thể thực hiện được nếu vướng phải tội này. Trong đại thiên thế giới bánh xe pháp không thể chuyển vận khiến cho trời, người, rồng v.v... thân tâm ưu não, tán loạn. Cho nên phạm tội này tất phải chiêu cảm quả báo vô gián trong một kiếp. Do vậy, tội phá Tăng này là rất nặng. Các tội vô gián khác lần lượt theo đó mà giảm nhẹ dần dần như tội thứ năm, thứ ba, thứ nhất. Tội vô gián thứ hai rất nhẹ trong các tội vô gián khác vì ân v.v... giảm thiểu. Nếu vậy, trong hình phạt của ba nghiệp thế nào? Đức Phật dạy: “Ý nghiệp là tội rất nặng”. Và lại nói trong các tội “tà kiến” là tội nặng nhất. Tuy nhiên, căn cứ vào năm tội vô gián thì nói “phá Tăng” là

tội nặng nhất. Nếu dựa vào ba nghiệp thì nói ý là tội rất nặng. Dưới cái nhìn của năm thứ quan điểm hẹp hòi thì cho tà kiến là tội nặng. Hoặc căn cứ vào đại quả báo thì nói sát hại nhiều mạng sống của loài hữu tình, đoạn tuyệt các thiện căn là tội nặng.

Chiêu cảm quả dị thực tư “đệ nhất hữu” đối với trong thế gian là quả thiện tối thắng. Trải qua tám vạn đại kiếp chiêu cảm quả dị thực vô cùng tĩnh lặng. Giới hạn quả dị thực cho nên mới nói lên lời này. Căn cứ vào quả “ly hệ” thì kim cương dụ cho “định” tương ứng với “tư” có thể dẫn đến việc chứng đạt quả vị Chánh giác. Các kết vĩnh viễn đoạn thì chứng được quả này. Vì ở đây, do giản lược nên nói là quả thiện của thế gian. Nên biết, phạm tội vô gián nhất định phải đọa vào địa ngục. Các tội đồng loại với vô gián cũng sinh vào chốn ấy. Lại có sư khác nói chẳng phải tội vô gián sinh vào địa ngục. Vậy đồng loại là thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ô mẫu Vô học ni
Sát trụ định Bồ tát
Cập hữu học Thánh giả
Đoạt Tăng hòa hợp duyên
Phá hoại Tốt-đổ-ba
Thị vô gián đồng loại.*

Dịch nghĩa:

*Làm việc nhiệm ô mẹ
Ni và bậc Vô học
Giết Bồ-tát trụ định
Và bậc Thánh Hữu học
Phá duyên hòa hợp Tăng
Phá hoại Tốt đổ ba
Là đồng loại vô gián.*

(Làm việc ô nhiễm với mẹ, bậc Vô học, ni, giết Bồ tát trụ định, bậc thánh Hữu học, phá hòa hợp Tăng, phá tháp đều đồng với tội Vô gián.)

Luận: Năm loại tội như vậy, tùy theo thứ tự của chúng gọi là nghiệp đồng loại với năm tội vô gián. Nghĩa là đối với mẹ mình, A-la-hán, Ni mà có hành động gây nhiễm ô phi phạm hạnh, hoặc giết bậc Bồ-tát trụ định, hoặc giết bậc Thánh Hữu học, hoặc cắt đứt duyên hòa hợp Tăng, hoặc phá hoại Tốt-đổ-ba. Những tội này được xem là đồng loại với năm tội nghịch nên chiêu cảm nghiệp dị thực trong ba thời, trở thành chướng ngại rất lớn đối với Thánh đạo. Nói ba thời nghĩa là thế

nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tương đắc nhãn Bất hoàn
Vô học nghiệp vi chướng.*

Dịch nghĩa:

*Làm cho nhãn Bất hoàn
Nghiệp Vô học chướng ngại.*

(Làm chướng ngại nhãn bất hoàn và nghiệp Vô học.)

Luận: Nếu theo “Đảnh vị” thì khi chứng được “Nhãn vị” tất nhiên nghiệp trong cõi ác được giảm thiểu. Tuy nhiên, nghiệp ngũ nghịch là một chướng ngại rất lớn cho việc chứng đắc “nhãn vị”. Vì chứng đắc “nhãn” là vượt thoát khỏi “địa dị thực” kia. Tương tự giống như người bỏ đất nước của mình ra đi tất cả cả chủ nợ (trái chủ) (trái chủ) nên chướng nạn lớn đối với mình. Nếu muốn chứng được quả vị Bất hoàn thì nghiệp trói buộc trong cõi Dục là một chướng nạn rất lớn. Chỉ trừ người tùy thuận hiện pháp mà thọ lãnh nghiệp. Nếu sắp chứng được quả Vô học thì nghiệp ở cõi Sắc, Vô sắc đều là chướng ngại rất lớn, trừ người vì tùy thuận thị hiện. Theo như trên thì bậc Bồ-tát trụ định căn cứ vào địa vị nào mà gọi là được trụ định? Lại nữa, vị ấy an trú trong định nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tòng tu diệu tướng nghiệp
Bồ tát đắc định danh
Sanh thiện thú quý gia
Cụ nam niệm kiên cố.*

Dịch nghĩa :

*Do tu nghiệp “diệu tướng”
Gọi Bồ-tát được định
Sinh nhà giàu, cõi thiện
Tướng nam, niệm kiên cố.*

(Do tu nghiệp mà được các tướng tốt gọi là Bồ tát được định, thường sinh vào cõi thiện, thân nam, nhà giàu có và giữ được niệm kiên cố).

Luận: Do thường tu tập mà có thể chiêu cảm nghiệp quả dị thực của ba mươi hai tướng tốt của bậc đại trượng phu, Bồ-tát mới chứng được gọi là trụ định. Từ đây cho đến khi thành Phật, Bồ-tát thường sinh vào cõi thiện và nhà giàu sang. Được sinh vào cõi thiện nghĩa là sinh vào cõi trời và cõi người. Do vì cõi này thường rất an lành nên gọi là cõi thiện. Nếu được sinh vào cõi thiện thì thường sống trong nhà giàu sang

quyền quý. Nghĩa là sinh vào nhà Bà-la-môn hoặc Sát-đế-lợi hay nhà trưởng giả rất giàu có hoặc nhà Đại Bà-la-môn.

Bồ-tát sinh vào nhà quyền quý, các căn đều đầy đủ không hủy khuyết. Sau đó, Bồ-tát ấy hoàn thiện các căn thù thắng tối diệu và thường thọ thân nam chứ không bao giờ mang thân người nữ, huống hồ là thọ thân muỗi mòng v.v... Bồ-tát dù trải qua nhiều kiếp sinh ra ở chỗ nào đều nhớ rõ mạng sống đời trước của mình. Và thường làm việc thiện không hề thoái chuyển. Nghĩa là Bồ-tát thường làm những việc có lợi ích cho chúng hữu tình và dù trải qua nhiều nỗi đau khổ bức bách thân nhưng Bồ-tát vẫn kham nhẫn được. Tuy có những hành động xấu ác của chúng sinh gây trái nghịch nhiều loạn, nhưng tâm Bồ-tát kia không hề cảm thấy chán nản mỗi một. Như trong đời có hạng phục dịch không công. Phải biết lời nói này là nói về Bồ-tát kia. Do vì bậc Đại sĩ ấy đã tự mình thành tựu tất cả các công đức trọn vẹn thù thắng và tu tập hạnh đại bi bền vững nên thường tùy thuận đối với người khác. Vì thế, Bồ-tát luôn trải lòng thương tưởng đến tất cả các loại hữu tình và dùng tâm không kiêu mạn để thân giữ họ. Bồ-tát thường xem mình như người nô bộc thường bị sai khiến cho nên đối với tất cả mọi sự việc khó mong cầu Bồ-tát đều luôn kham nhẫn được và đối với mọi việc khó nhọc lao khổ cũng đều có khả năng gánh vác. Tu nghiệp diệu tướng thật chất là thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thiệm bộ nam đối Phật
Phật tư tư sở thành
Dư bách kiếp phược tu
Các bách phước nghiêm sức.*

Dịch nghĩa:

*Nam Thiệm bộ trước Phật
Phật nghĩ, nghĩ chỗ thành
Trăm kiếp khác mới tu
Có trăm phước trang nghiêm.*

(Sinh thân nam ở cõi Nam Thiệm-bộ đối trước Phật tư duy mà thành tựu rồi trải qua tu hơn trăm kiếp có được trăm phước báo trang nghiêm).

Luận: Bồ-tát chủ yếu ở trong châu Thiệm-bộ mới tu dẫn nghiệp diệu tướng. Châu này có tuệ giác rất sáng suốt, thông lợi và chỉ có thân người nam chứ chẳng phải người nữ. Bây giờ, đã vượt thoát khỏi thân người nữ v.v... nên chỉ đem thân người nam hiện ra trước Phật, duyên

với Đức Phật khởi tư duy thì tư duy liền thành tựu chứ chẳng phải loại “văn tự”, chỉ trải qua một trăm kiếp nữa để tu tập thành tựu chứ chẳng phải nhiều kiếp. Trong cái nhân tu của chư Phật, pháp thường là vậy. Chỉ có bậc Thích-ca Mâu-ni do tinh tấn tốt bậc mới có khả năng siêu vượt chín kiếp, nghĩa là Đức Thích-ca chỉ tu trong chín mươi một kiếp là thành tựu nghiệp diệu tướng. Do vậy, Đức Phật bảo người chủ làng xóm: “Ta nhớ chín mươi một kiếp đến nay, không thấy một người nào nhân bố thí thức ăn cho ta mà bị tổn thương dù chỉ là tổn thương không đáng kể, ngược lại người ấy luôn hưởng được lợi ích lớn”. Nhờ vào tự tánh này nên thường nhớ rõ mạng sống của mình trong quá khứ. Cho nên chỉ nói chín mươi một kiếp.

Sư Túc Cự nói: “Bồ-tát từ lúc mới xuất sinh trải qua vô số kiếp đến nay xa lìa bốn lỗi lầm, được hai thứ công đức. Như trước đã trình bày, tất cả diệu tướng trăm phước trang nghiêm.

Tất cả các lượng phước là những gì?

Có thuyết nói: Chỉ trừ phước lạc thân cận Phật và Bồ-tát, còn tất cả nghiệp quả tu phước lạc của tất cả loài hữu tình đều gọi là lượng phước.

Lại có thuyết nói: Khi thế giới sắp thành, tất cả hữu tình chiêu cảm sức tăng thượng nghiệp của cả đại thiên thế giới là lượng của một phước.

Lại có thuyết nói: Lượng này chỉ có Phật mới biết. Nay Đại sư của chúng xưa kia còn ở địa vị Bồ-tát đã trải qua ba vô số kiếp cúng dường bao nhiêu Đức Phật?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ư tam vô số kiếp
Các cúng dường thất vạn
Hựu như thứ cúng dường
Ngũ lục thất thiên Phật.*

Dịch nghĩa:

*Trong ba vô số kiếp
Mỗi kiếp cúng bảy vạn
Lại thứ tự cúng dường
Năm, sáu, bảy ngàn Phật.*

(Trải qua ba số kiếp đều cúng dường bảy vạn Đức Phật, rồi thứ tự cúng dường năm, sáu, bảy ngàn Đức Phật).

Luận: Trong vô số kiếp ban đầu Đức Thích-ca đã cúng dường cho bảy vạn năm ngàn Đức Phật. Trong vô số kiếp kế tiếp lại cúng dường

bảy vạn sáu ngàn Đức Phật. Trong vô số kiếp sau cùng lại cúng dường cho bảy vạn bảy ngàn Đức Phật. Vậy, trong ba vô số kiếp, mọi thời đã tròn đầy, và lúc đầu mới phát tâm Đức Thích-ca đã gặp vị Phật nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tam vô số kiếp mãn
Nghịch thứ phùng Thắng Quán
Nhiên Đăng, bảo kế Phật
Sơ Thích ca - Mâu-ni.*

Dịch nghĩa:

*Đủ ba vô số kiếp
Nghịch thứ gặp Thắng Quán
Nhiên Đăng và Bảo Kế
Sơ Thích-ca Mâu-ni.*

(Đủ ba vô số Kiếp rồi theo thứ tự ngược lại gặp Phật Thắng Quán, Phật Nhiên Đăng, Phật Bảo Kế. Đầu tiên là Thích-ca Mâu-ni).

Luận: Nói về nghịch thứ, tức là từ sau hướng đến trước. Nghĩa là mãn vô số kiếp thứ ba gặp Đức Phật hiệu là Thắng Quán, mãn kiếp thứ hai gặp Đức Phật hiệu là Nhiên Đăng, mãn kiếp thứ nhất gặp Đức Phật hiệu là Bảo Kế. Ngay từ lúc ban đầu đang ở địa vị mới phát tâm, gặp Đức Phật Thích-ca Mâu-ni. Nghĩa là Đức Thế Tôn của chúng ta xưa kia khi còn làm Bồ-tát, ban đầu đã gặp một vị Phật hiệu là Thích-ca Mâu-ni. Khi ấy, Ngài liền đối trước vị Phật này mà phát hạnh nguyện lớn: “Con nguyện sẽ thành Phật giống như Đức Thế Tôn ngày nay. Đức Phật kia cũng sẽ xuất hiện trong kiếp sau cùng. Sau khi Phật diệt độ, chánh pháp trụ ở đời một ngàn năm. Do vậy, Đức Như Lai ngày nay tất cả đều giống như Đức Phật kia. Đức Phật Thích Ca của chúng ta khi còn làm Bồ-tát thì ở trong địa vị nào? Ngài đã tu tập viên mãn pháp Ba-la-mật nào?”

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đản do bi phổ thí
Bi chiết thân vô phần
Tán tán để sa Phật
Thứ vô thượng Bồ đề
Lục Ba la mật-đa
Ư như thế tứ vi
Nhất nhị hựu nhất nhị
Như thứ tu viên mãn.*

Dịch nghĩa :

*Do bi bố thí khắp
 Bị hủy thân không giận
 Tán thán Phật ĐỂ Sa
 Đến vô thượng Bồ-đề.
 Sáu pháp Ba-la-mật
 Với bốn vị như vậy
 Một, hai lại một, hai,
 Thứ tự tu viên mãn.*

(Do lòng từ bi Bố thí khắp tất cả dù bị hủy hoại thân thể cũng không giận. Ca ngợi Phật ĐỂ-sa, tu sáu pháp Ba-la-mật đến vô thượng Bồ đề. Với bốn vị như vậy theo thứ tự một, hai rồi một, hai tu cho đến viên mãn.)

Luận: Khi còn làm Bồ-tát, Đức Thích-ca có thể bố thí tất cả mọi thứ cho chúng sinh ngay cả tai, mắt, tủy não của mình. Với lòng từ bi, Đức Thích-ca xả bỏ tất cả không hối tiếc chứ chẳng phải bố thí để cầu được sự sống thù thắng sai biệt. Sở dĩ có được điều này là do đã tu tập thành tựu pháp Bố thí Ba-la-mật. Khi còn làm Bồ-tát, tuy chưa lìa hẳn khỏi tham dục, nhưng mặc dù bị người khác chặt đứt tứ chi và hủy hoại thân xác của mình, nhưng tâm cũng không hề có một chút tức giận. Sở dĩ được như vậy là vì đã tu tập viên mãn pháp Nhẫn nhục Ba-la-mật. Khi còn làm Bồ-tát, Đức Thích-ca đã dũng mãnh tinh tấn tu tập nên đã gặp được Đức Phật ĐỂ Sa đang ngồi an nhiên trên bảo tòa nhập định Hỏa giới với oai quang to lớn, sáng rực thật là phi thường. Lúc ấy, Đức Thích-ca thành thật phát thệ nguyện và quỳ gối sát đất trải qua bảy ngày bảy đêm không hề biết mỏi mệt. Và rồi với tâm thanh tịnh, dùng lời kệ vi diệu mà tán thán Đức Phật kia:

*Trời đất cõi này nhà đa văn
 Qua cung cõi trời, mười phương không
 Trượng phu, trâu chúa, Đại Sa-môn
 Tìm nơi núi rừng chẳng ai bằng.*

Sau khi tán thán như vậy, Đức Thích-ca liền siêu vượt chín kiếp. Sở dĩ có được như vậy là do đã tu tập viên mãn pháp tinh tấn Ba-la-mật. Hoặc có lúc làm Bồ-tát, đã ngồi tòa Kim cang sắp lên quả vị Bồ-đề Chánh đẳng Vô thượng. Kế đến, trước khi chứng đắc Vô Thượng Giác, Ngài an trú trong định kim cang dụ. Điều này tương đương với việc tu tập viên mãn định tuệ Ba-la-mật. Do có khả năng đi đến tự sở, an trú bờ kia viên đức, cho nên sáu pháp này được gọi Ba-la-mật.

Trong Khế kinh nói: “Có ba thứ phước nghiệp”.

1. Loại thí phước nghiệp sự
2. Loại giới phước nghiệp sự
3. Loại tu phước nghiệp sự.

Tại sao có điều này được gọi là phước nghiệp sự?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thí giới tu tam loại
Các tùy kỳ sở ứng
Thọ phước nghiệp sự danh
Sai biệt như nghiệp đạo.*

Dịch nghĩa :

*Ba loại: Thí, giới, tu
Mỗi loại tùy cảm ứng
Được gọi tên phước nghiệp
Sai biệt như nghiệp đạo.*

(Ba loại thí, giới, tu cảm ứng tùy theo mỗi loại. Được gọi tên là phước nghiệp khác nhau như nghiệp đạo.)

Luận: Ba loại này đều là phước hoặc nghiệp, hoặc sự, tùy nơi cảm ứng của chúng. Như trong thuyết nghiệp đạo nói, nghĩa là như trong sự phân biệt về mười nghiệp đạo thì có nghiệp cũng chính là đạo, nhưng có đạo chẳng phải nghiệp. Cũng vậy, trong đây, có phước cũng là nghiệp cũng là sự, nhưng có lúc có phước nghiệp nhưng chẳng phải là sự, hoặc có phước sự nhưng chẳng phải là nghiệp, hoặc chỉ có phước chứ chẳng có sự và nghiệp. Hơn nữa, trong bố thí, hai nghiệp thân và lời nói đều có đầy đủ danh nghĩa của ba thứ phước, nghiệp, sự. Hai nghiệp ấy v.v... đều khởi lên “tư” chỉ được gọi là phước, nghiệp. “Tư” đều có pháp chỉ thọ lãnh tên “phước”. Trong loại giới chỉ cho hành của nghiệp thân và lời nói đều nhận đủ tên của phước, nghiệp, sự. Trong loại tu tập, “tư” chỉ gọi là “phước”, “sự”. Tức của nghiệp. “Tư” tương ứng với “tư” lấy “tư” làm cơ sở để tạo tác. “Tư” đều liên kết với tư giới nên gọi là “phước nghiệp”. Thứ khác đều có pháp chỉ thọ nhận tên “phước” hoặc tên phước, nghiệp hiển bày để tạo ra nghĩa của Phước. Nghĩa là theo gia hạnh của phước, sự lấy đó làm chỗ nương tựa. Điều này cũng có nghĩa thí, giới, tu là sự của phước, nghiệp. Do vì đã tạo nên ba thứ đó nên khởi lên gia hạnh của phước.

Lại có thuyết cho chỉ có “tư” là phước, nghiệp chân thật. Sự của phước, nghiệp gọi là thí, giới, tu. Vì lấy ba loại này làm cơ sở nên phước, nghiệp chuyển biến. Vậy pháp nào được gọi là “thí” và “bố thí” chiêu cảm quả báo nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do thử xả danh thí
Vi vi cúng vi ích
Thân ngữ cập năng phát
Thử chiếu đại phú lạc.*

Dịch nghĩa :

*Do xả này, gọi thí
Cúng dường làm lợi ích
Thân ngữ và phát tâm
Nhận lấy quả phước lớn.*

(Do đó hạnh xả gọi là thí, là cúng dường làm lợi ích, thân, ngữ và sự phát tâm đều có thể làm hạnh xả và cảm quả phước lớn).

Luận: Tuy xả bỏ vật dụng gọi là bố thí nhưng đối với bài tụng này thì phải hoàn toàn xả bỏ mới gọi là bố thí. Nghĩa là phải biết cách xả bỏ vật không hề tham tiếc mới thành tựu bố thí. Sự bố thí hoặc do xả bỏ chân thật đúng nghĩa hoặc do sự tham cầu không sợ hãi v.v... hay xả bỏ sự việc. Tuy nhiên dù bất cứ bố thí ở hình thức nào cũng thành là bố thí. Nhưng đây chẳng phải là ý tưởng mà trong bản luận này trình bày. Do giản lược cho nên nói lời nói, lợi ích của sự cúng dường. Nghĩa là vì sự lợi ích của người khác mà mình xả bỏ mọi thứ. Sự xả bỏ hoàn toàn này gọi là bố thí. Sự xả bỏ hoàn toàn nghĩa là sao? Nghĩa là hai nghiệp thân và lời nói đều đồng điệu với sự phát tâm. Thường phát tâm nghĩa là gì? Nghĩa là không có tâm tham cầu nên khởi lên sự bố thí này. Như có bài tụng nói:

*Nếu người với tâm tịnh
Xả bỏ mà bố thí
Trong sát-na thiện này
Gọi chung là bố thí.*

(Nếu người dùng tâm thanh tịnh bớt bỏ của mình mà bố thí. Trong giây phút thiện tâm đó đều gọi chung là bố thí.)

Nên biết, loại bố thí này chính là phước, nghiệp và sự, có thể trong hiện tại chiêu cảm một thứ quả báo với tiền tài giàu sang phú quý.

Nói đến phước của việc bố thí thì làm sáng tỏ ý nghĩa bên trong của sự bố thí, như là bỏ lá cây, cỏ rác, đồ dùng bằng đất v.v...

Nói đến tu giới thì y cứ theo đây mà giải thích. Vì có lợi ích gì mà hành bố thí?

Tụng đáp: (Âm Hán) :

Vi ích tự tha cầu

Bất vi nhị hành thí.

Dịch nghĩa :

*Vì lợi mình lợi người
Không vì hai mà thí.*

(Bố thí có loại lợi ích cho mình, hoặc cho người, hoặc có loại bố thí không vì hai loại ích đó).

Luận: Trong đây, nói tất cả chúng sinh chưa lìa khỏi tham dục và lìa tham dục giữ lấy sở hữu của mình đem cúng dường tháp thì loại thí này chỉ đem lại lợi ích cho mình chứ chẳng phải mong đến lợi ích cho người khác. Do vậy, chỉ có bản thân mình được lợi ích. Nếu các bậc Thánh đã lìa khỏi tham dục và bố thí cho các loài hữu tình trừ trường hợp tùy thuận để thọ nhận thì loại thí này được gọi là lợi tha. Sở dĩ được gọi là lợi tha là vì loại bố thí này luôn đem lại lợi ích cho người khác chứ chẳng phải tự lợi, siêu vượt lên trên lãnh vực báo đáp. Nếu tất cả những người kia chưa lìa khỏi tham dục và xa lánh tham dục mà tự đem sở hữu của mình bố thí cho các loài hữu tình thì sự bố thí này được xem là cả hai đều có lợi ích. Nếu những người kia là những bậc Thánh giả đã lìa khỏi tham dục mà cúng dường tháp trừ trường hợp tùy thuận thọ dụng thì sự bố thí này gọi là không vì lợi ích cho cả hai. Vì sao vậy? Vì loại bố thí này chỉ là sự cung kính báo ân.

Trước đây, đã nói rõ sự bố thí chiêu cảm phước quả lớn. Nay sẽ luận bàn về sự sai biệt giữa quả và nhân của sự bố thí.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Do chủ tài điền dị
Cố thí quả sai biệt.*

Dịch nghĩa:

*Do ruộng tài chủ khác
Nên quả thí sai biệt.*

(Do người tài chủ, ruộng, sự sai biệt khác nhau. Nhân thí sai biệt quả thí cũng sai biệt.)

Luận: Bố thí có sự sai biệt là do ba loại nhân bố thí. Nghĩa là ruộng tài vật của người chủ có sự sai biệt, do sự bố thí có sự sai biệt nên quả báo cũng có sai khác. Do sự sai biệt của người hành bố thí là sao?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Chủ dị do tín đẳng
Hành kính trong đẳng thí
Đặc tôn trọng quảng ái
Ưng thời nan đoạt quả.*

Dịch nghĩa :

*Chủ khác do tin tưởng v.v...
Kính trọng hành bố thí v.v...
Được tôn kính yêu mến
Đúng thời khó mất quả.*

(Chủ, sai khác là do tín. Hành bố thí kính trọng thí được tôn kính yêu mến đúng lúc không bị mất quả.)

Luận: Do vì thí chủ có công đức sai biệt về tâm thành tín nghe giới v.v... nên nói là sự khác biệt về thí chủ. Do sự khác biệt về thí chủ nên sự bố thí trở nên sai biệt. Do sự bố thí sai biệt nên kết quả cũng trở thành khác biệt. Vì vậy, các thí chủ đều có đức tương ứng như thế. Nếu có thể như pháp mà cung kính thực hành bốn pháp thí thì cũng thứ tự mà được bốn quả tôn trọng v.v... nghĩa là nếu thí chủ với tâm kính trọng mà thực hiện việc bố thí thì liền được người khác tôn trọng. Nếu tự tay đem tài vật bố thí thì có thể thọ dụng quả báo với tiền tài, sự yêu mến và niềm vui vô hạn đúng thời mà hành bố thí thì cũng chiêu cảm quả báo với tài vật thích hợp. Bố thí đúng thời không có nghĩa là ở quá khứ, tức không hợp lẽ ngay thời điểm cần thiết. Nếu bố thí không gây tổn hại cho ai thì liền chiêu cảm quả báo đối với tài sản của mình không bao giờ bị người khác xâm hại đến hoặc nạn hỏa hoạn gây thiệt hại v.v... Do chỗ bố thí tiền tài có sai biệt là thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tài di do sắc dẳng
Đắc diệu sắc hữu danh
Chúng ái nhụ nhuễn thân
Hữu tùy thời lạc xúc.*

Dịch nghĩa:

*Tài khác do có sắc v.v...
Được sắc đẹp tên tốt
Chúng yêu, thân mềm mại
Có tùy thời xúc, lạc.*

(Của cải hay sự sai biệt là do sắc v.v... Được tiếng tốt là sắc đẹp, được chúng yêu thích là thân uyển chuyển. Có lúc phát sinh cảm thụ vui chạm xúc.)

Luận: Do vì sự bố thí hoặc thiếu hoặc đầy đủ sắc, hương, vị, xúc nên cứ thế mà thứ tự đạt được kết quả hoặc thiếu hoặc đầy đủ sắc vi diệu v.v... Nghĩa là nếu bố thí đầy đủ tài sắc thì đạt được kết quả với sắc đẹp vi diệu. Nếu bố thí đầy đủ hương thì được kết quả với danh thơm

tiếng tốt, như mùi hương thơm ngào ngạt lan tỏa khắp mười phương. Nếu bố thí đầy đủ “vị” thì được mọi người yêu mến, như vị ngon tuyệt hảo thường được mọi người yêu thích. Nếu bố thí đầy đủ “xúc” thì được quả báo với thân hình mềm mại và tùy thời mà phát sinh sự xúc chạm êm ái như thân vàng ngọc của người nữ v.v... Nếu quả có sự giảm sút là do nhân thiếu sót. Cũng vậy, do có đủ sắc hương v.v... cho nên gọi là tài vật khác. Do sự khác biệt về tài vật cho nên thể và quả của sự bố thí đều có sai khác. Do ruộng thí sai biệt là thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Điền di do thú khổ
Ân đức hữu sai biệt.*

Dịch nghĩa:

*Khác ruộng do cõi khổ
Ân đức có sai biệt.*

(Sự sai khác hay ruộng đất do cõi khổ. Vì vậy mà ân đức có sai khác nhau.)

Luận: Do ruộng bố thí, cõi, khổ, ân đức mỗi thứ có sai biệt nên gọi là ruộng khác. Do sự khác biệt của ruộng thí cho nên quả bố thí cũng có sai biệt. Do cõi sai biệt nghĩa là như Đức Thế Tôn nói: “Nếu bố thí cho bằng sinh thì thọ nhận quả báo tốt gấp trăm lần. Nếu bố thí cho người phạm giới thì thọ nhận quả báo tốt gấp ngàn lần”. Do “khổ khác biệt” nghĩa là như trong bảy cõi nương tựa vào phước, nghiệp và sự, trước tiên nói đến bố thí vật thực cho kẻ hành khất, người nuôi bệnh, kẻ sống trong rừng núi và tùy thời cung cấp thực phẩm v.v... khi họ bị cảm nóng, cảm gió và cảm lạnh.

Lại nói nếu có các thiện nam tín nữ tin theo thuyết này mà đem tài vật v.v... bố thí cho bậc “Bất hoàn” nương tựa vào phước, nghiệp, sự thì đạt được phước đức không thể nắm bắt và đo lường được. Do “ân sai biệt” nghĩa là như cha mẹ, ân sư và những người khác có ân với mình. Như con hươu vô cùng gan dạ-mà trong kinh Bản sinh đã nói. Kinh Bản sinh nói: “Tất cả các cõi đều có các loại ân”. Do “đức riêng biệt” nghĩa là như Khế kinh nói: Nếu bố thí cho người trì giới thì thọ nhận được quả báo tốt đẹp gấp vạn vạn lần v.v... Vậy đối với các phước bố thí thì bố thí cho người nào mới được phước hơn hết?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thoát u thắng Bồ tát,
Đệ bát thí tối thắng.*

Dịch nghĩa:

*Thí Bồ-tát giải thoát
Thứ tám là tối thắng.*

(Người giải thoát Bồ thí cho Bồ tát và Bồ thí thứ tám là hơn cả.)

Luận: Bạc-già-phạm nói: “Nếu người ly nhiễm bố thí của cải cho người ly nhiễm thì trong việc bố thí tài vật, sự bố thí này rất là tối thắng. Nếu các Bồ-tát hành bố thí thì đó là nhân lợi lạc cho tất cả hữu tình. Tuy không gọi đây là bố thí sự giải thoát nhưng đối với việc giải thoát bố thí phước cũng rất là tối thắng. Trừ hai loại thí trên, ở trong tám loại bố thí thì loại bố thí thứ tám cũng được xem là rất tối thắng. Tám loại bố thí ấy là gì?

1. Bố thí cho người gần gũi mình.
2. Do sợ hãi mà bố thí.
3. Bố thí vì báo ân.
4. Bố thí cầu báo đáp.
5. Bố thí theo thói quen trước.
6. Bố thí với hy vọng sinh lên cõi trời.
7. Bố thí để cầu danh.
8. Bố thí để trang nghiêm tâm, để trợ giúp cho Du-già để đắc

thượng nghĩa.

Bố thí cho người đến gần gũi mình, nghĩa là như luận sư Túc Cự nói: “Tùy thời những người đi đến gần mình mới đem tài vật ra bố thí”. Vì sợ hãi mà bố thí, nghĩa là thấy được tướng hoại diệt của tài vật hiện ra nên mới đem bố thí chứ không vứt bỏ. Theo thói quen trước mà bố thí nghĩa là học tập theo gia pháp của người đi trước như ông nội chẳng hạn mà thực hành tuệ thí. Các cách bố thí khác vì dễ hiểu nên ở đây không cần phải giải thích. Như Khế kinh nói: “Bố thí cho bậc hương đến quả Dự lưu thì quả báo ấy thật vô lượng. Nếu bố thí cho bậc đã chứng quả Dự lưu thì quả báo ấy càng tăng thêm. Cho đến nói rộng... Có phải bố thí cho người chưa chứng quả Thánh thì cũng được phước vô lượng chăng?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Phụ mẫu bệnh Pháp sư
Tối hậu sinh Bồ tát
Thuyết phi chứng Thánh giả
Thì quả diệc vô lượng.*

Dịch nghĩa:

*Cha mẹ bệnh, pháp sư
Thân sau cùng Bồ-tát*

*Chẳng phải chứng bậc Thánh
Quả thí cũng vô lượng.*

(Bố thí cho cha mẹ, người bệnh, pháp sư, Bồ tát thân sau cùng và người chưa chứng thánh quả, công đức Bố thí cũng vô lượng.)

Luận: Năm hạng người như vậy được xem là hạng phàm phu. Nhưng nếu bố thí cho họ thì có thể cũng chiêu cảm quả vô lượng. An trú ở cõi sau cùng cũng có nghĩa là sự sống sau chót. Trong bốn ruộng phước của pháp sư thì ruộng phước nào cần được thấu giữ? Ruộng cần thấu giữ đó chính là ruộng ân đức. Vì sao? Vì các bậc đại thiện hữu ở thế gian hay đem mất tuệ bố thí cho những người bị vô minh che lấp tâm trí, chỉ rõ mọi sự việc an nguy của thế gian khiến cho chúng hữu tình sinh khởi pháp thân vô lậu. Người đem pháp yếu giảng thuyết chính là vị pháp sư khéo thuyết giảng Phật pháp cho đến người hoàn tất các công tác Phật sự. Đối với hạng người này, nếu ái đem tài vật v.v... bố thí thì sẽ đạt được quả báo vô lượng. Muốn biết tướng của các nghiệp nhẹ hay nặng thì phải biết sáu nhân đưa đến nghiệp nhẹ hay nặng. Sáu nhân ấy là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Hậu khởi điền, căn bản
Gia hạnh tư ý lạc
Do thử hạ thượng cố
Nghiệp thành hạ thượng phẩm.*

Dịch nghĩa:

*Khởi sau, ruộng, căn bản
Tư, gia hạnh, ý vui
Do đó có dưới trên
Nghiệp phẩm cũng dưới trên.*

(Khởi sau, ruộng, căn bản tư, gia hạnh, ý vui do có thứ bậc dưới trên nên nghiệp phẩm tạo thành cũng có dưới trên.)

Luận: “Khởi sau” nghĩa là nghiệp đã hình thành tùy thuận mà tạo tác. “Ruộng” nghĩa là đối với người kia tạo nên hành động gây tổn hại hay lợi ích. “Căn bản” nghĩa là nghiệp đạo căn bản. “Gia hạnh” tức là điều dẫn đến nghiệp thân miệng kia. “Tư” nghĩa là đạo nghiệp cứu cánh ấy. “Ý vui” nghĩa là sự sở hữu ưa thích của lãnh vực ý thức. Như nói “Ta nên tạo tác như thế, như thế. Ta nên tạo tác như thế, như thế”. Hoặc có các nghiệp chỉ do về sau khởi lên sự thấu nhận cho nên trở thành “phẩm nặng” mà quyết định kiến lập quả “dị thực” ấy. Hoặc có các nghiệp do ruộng gieo phước mà trở thành nặng. Hoặc có các nghiệp

đối với ruộng gieo trồng phước do có năng lực căn bản nên trở thành “nặng” chứ chẳng phải do điều gì khác. Như đối với cha mẹ mà đem hành động sát hại thì phạm phải tội nặng chứ không phải là nghiệp trộm cắp v.v... hay do điều gì khác mà trở nên bị tội nặng. Những điều như thế nên phải suy nghĩ kỹ lưỡng.

Nếu có sáu nhân hợp lại thành thì đều là thuộc “thượng phẩm”. Nghiệp này rất nặng lại cũng rất nhẹ. Nếu trừ nghiệp này ra, phần trung gian chẳng phải nặng mà cũng chẳng phải nhẹ. Như Khế kinh nói “có hai loại nghiệp”.

1. Nghiệp tạo tác
2. Nghiệp tăng trưởng.

Vậy, vì nhân gì nói là nghiệp tăng trưởng? Do năm loại nhân hình thành. Năm nhân ấy thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do thắm tư viên mãn
Vô ác tác đối trị
Hữu bạn dị thực cố
Thử nghiệp danh tăng trưởng.*

Dịch nghĩa:

*Do thắm, tư tròn đầy
Không đối trị làm ác
Có bạn dị thực khác
Nghiệp này gọi tăng trưởng.*

(Do đầy đủ thắm tư, không đối trị ác tác, có quả dị thực đi theo nên gọi nghiệp này là tăng trưởng).

Luận: Do “thắm, tư” nghĩa là nghiệp của người kia đã tạo, chẳng phải trước đó hoàn toàn không có suy nghĩ, chẳng phải do sơ suất trong suy nghĩ mà tạo nên. Do “tròn đầy” nghĩa là trong các loài hữu tình hoặc do một hành động ác mà đọa vào cõi ác. Tuy nhiên, khi chưa viên mãn thì chỉ gọi là nghiệp tạo tác, chứ không phải là nghiệp tăng trưởng. Nếu nghiệp này đã viên mãn thì gọi là nghiệp tăng trưởng. Do không đối trị làm ác nghĩa là không có hối cải hay không có phương pháp đối trị nghiệp. Do có bạn nghĩa là tạo nghiệp bất thiện. Nghiệp bất thiện chính là người bạn hỗ trợ đắc lực cho nó. Do có quả “dị thực” nghĩa là quyết định đưa đến quả “dị thực” trái với nghiệp thiện. Ở đây nên biết các nghiệp thuộc quả “dị thực” chỉ được gọi là nghiệp tạo tác. Như trước đã nói rõ nếu đối với người chưa lìa dục mà đem vật sở hữu của mình ra để bố thí thì sự bố thí này chỉ có nghĩa là tự lợi. Vậy đã không

có người thọ nhận thì phước ấy làm sao thành?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Chế đa xả loại phước
Như từ đẳng vô thọ.*

Dịch nghĩa:

*Loại phước: xả... Chế đa
Như từ v.v... và không thọ.*

(Hạn chế nhiều thì được phước “Xả”. Tu tâm “từ”... không phải là phước “thụ”.)

Luận: Có hai loại phước:

1. Xả.
2. Thọ nhận.

Loại phước xả, nghĩa là do tâm thiện mà xả bỏ tài vật của mình nên phước của sự bố thí bèn phát khởi. Loại phước thọ nhận nghĩa là do ruộng bố thí mà thọ dụng tài vật nên phước của sự bố thí phát khởi. Đối với việc cúng dường nơi tháp tuy không thuộc loại thọ nhận nhưng cũng thuộc loại xả thí. Vậy người kia không nhận thì phước do đâu sinh? Lại do nhân gì mà biết? Phước sinh chủ yếu là do người kia thọ nhận, không thọ nhận thì không thu hoạch được lợi ích. Điều này chẳng phải là bằng chứng quyết định. Nếu phước chủ yếu do đem lại lợi ích cho người khác mà thành tựu thì việc tu từ bi v.v... chánh kiến v.v... lẽ ra không sinh phước! Vì vậy nên đem tài vật cúng dường tháp thì có được nhiều phước! Như tu từ bi v.v... nghĩa là nếu có một người nào đó tu tập từ bi, thiện định v.v... tuy không có người nhân thọ và đem lại lợi ích cho người khác nhưng tự tâm người ấy vẫn phát khởi vô lượng phước. Như vậy, người có đức tuy đã qua đời quá khứ nhưng ta vẫn nhớ tưởng bày tỏ tôn kính cúng dường thì phước tự tâm phát sinh đâu không luống uổng. Việc làm cung kính bố thí này, nếu không như vậy mới là hơn hẳn. Cũng như có một người muốn giết kẻ oán gia. Mạng sống của người kia tuy đã chết nhưng vẫn ôm tư tưởng oán thù, phát khởi hành động gây nghiệp ác về thân, khẩu nên mới tạo ra nhiều điều phi phước chứ chẳng phải chỉ khởi tâm. Cũng vậy, bậc Đại sư tuy đã ở trong quá khứ, nhưng vẫn nhớ tưởng bày tỏ sự cung kính cúng dường, khởi thân, khẩu nghiệp mới phát sinh nhiều phước chứ chẳng phải chỉ khởi tâm. Nếu đối với ruộng thiện mà gieo trồng loại nghiệp bố thí thì chiêu cảm quả báo tốt đẹp. Nếu đối với ruộng xấu tuy có gieo trồng nghiệp bố thí nhưng chỉ chuộc lấy quả không tốt đẹp. Điều này không phải như vậy. Vì sao thế?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ác điền hữu ái quả
Chủng quả vô đảo ngược.*

Dịch nghĩa:

*Ruộng xấu có quả tốt
Giao quả không trái ngược.*

(Ruộng xấu nhưng có quả tốt là do gieo nhân tốt thì được quả tốt không đảo ngược).

Luận: Hiện tại chúng ta thấy ở trong ruộng mà gieo trồng quả thì không có đảo ngược. Như trồng Mạ độ ca thì được quả Mạ độ ca. Vị của nó rất ngon. Nếu trồng cây Nhãn sa thì được quả Nhãn sa. Vị của nó rất đắng. Như vậy, chẳng phải do năng lực của ruộng mà gieo trồng cây này lại cho ra quả khác. Cũng thế, tuy gieo trồng nhân bố thí vào ruộng ác nhưng lại có tâm làm lợi ích cho người khác thì sẽ được quả báo tốt đẹp chứ chẳng phải chiêu cảm quả xấu ác. Tuy nhiên, do sự sinh sôi của hạt giống ở quá khứ mà nay thu hoạch được quả nhỏ hay quả lớn. Trên đây đã trình bày rõ về phước, nghiệp, sự của loại bố thí. Nay, thứ tự bàn luận về phước, nghiệp, sự của loại giới.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Ly phạm giới cập già
Danh giới các hữu nhị
Phi phạm giới nhân hoại
Y trị uy tịnh đấng.*

Dịch nghĩa:

*Lìa phạm giới và ngăn
Gọi giới có hai thứ
Chẳng loại nhân phạm giới
Nương thanh tịnh trị, diệt.*

(Giới có hai tên là ly tính và giá chỉ. Giới có công năng đối trị phạm giới và nhân phạm giới để được thanh tịnh).

Luận: Các thứ sắc bất thiện đều gọi là phạm giới. Trong đây, tánh tội lập tên phạm giới. “Già” nghĩa là ngăn cấm ăn không đúng thời v.v... Tuy đây chẳng phải là tánh tội nhưng nó cũng là sự hộ trì Phật pháp và đình chỉ ý tưởng sai biệt của loài hữu tình. Người đã thọ giới mà phạm giới cũng gọi là phạm giới. Ở đây chỉ trình bày sơ lược về tánh tội nên chỉ nói đến sự ngăn ngừa. Nếu xa lìa khỏi tự tánh và sự ngăn ngừa thì gọi là giới. Mỗi thứ giới này đều có hai loại. Nghĩa là “biểu” và “vô biểu” tức lấy thân, khẩu nghiệp làm tự tánh. Trên đây, đã trình bày sơ

lược về sự sai biệt của tự tánh giới. Nếu có đầy đủ bốn đức thì được gọi là thanh tịnh. Nếu trái ngược với tướng bốn đức ấy thì gọi là không thanh tịnh. Vậy bốn đức ấy là những gì?

1. Không hủy hoại giới pháp. Nghĩa là không phạm vào đối với các thứ sắc bất thiện.

2. Không đem nhân kia hủy hoại giới pháp. Nhân kia nghĩa là phiền não và tùy phiền não như tham v.v...

3. Nướng tựa vào pháp đối trị. Nghĩa là nướng vào việc trụ niệm v.v... điều này có thể đối trị được sự phạm giới và nhân kia.

4. Nướng vào sự tịch diệt. Nghĩa là nướng vào Niết-bàn và sự hồi hướng về Niết-bàn chứ chẳng phải sự sống tốt đẹp khác. Lại có rất nhiều thuyết khác trình bày về điều này.

Có thuyết nói: Có sự thanh tịnh của giới là do có năm nhân tạo nên.

1. Căn bản tịnh.
2. Quyến thuộc thanh tịnh.
3. Không xâm hại.
4. Thâu nhận niệm.
5. Hồi hướng Niết-bàn.

Lại có luận sư khác nói: Giới có bốn loại:

1. Vì sợ hãi mà thọ trì giới. Nghĩa là không tạo ra các hành động ác vì sợ hình phạt trong cõi ác nên mới thọ trì giới.

2. Giới hy vọng. Nghĩa là tham muốn được địa vị thắng diệu, tiền tài và được mọi người cung kính xưng tán nên mới thọ trì giới thanh tịnh.

3. Giới thuận với giác chi. Nghĩa là do mong cầu giải thoát và đạt được chánh kiến nên mới thọ trì thanh tịnh giới.

4. Giới thanh tịnh. Nghĩa là giới vô lậu tức người ấy thọ trì giới tâm vĩnh viễn xa lìa khỏi nghiệp hoặc cấu uế.

Trên đây, đã trình bày rõ về loại giới. Bây giờ sẽ biện luận về loại “tu”.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Đẳng dẫn thiện danh tu
Cực năng huân tâm cố.*

Dịch nghĩa:

*Đẳng dẫn thiện gọi tu
Huân tập tâm mạnh nhất.*

(Đẳng dẫn thiện là thiền định. Gọi thiền định là tu vì có công năng

huân tập tâm.)

Luận: Nói thiên định thiện, thể của nó ra sao? Nghĩa là do tự tánh Tam-ma-địa vốn có. Ý nghĩa của việc tu như thế nào? Nghĩa là do tâm huân tập lấy định làm thiện rồi tâm tương tục có khả năng huân tập mạnh mẽ khiến trở thành loại “đức”. Như hoa tỏa hương ngào ngạt. Cho nên chỉ gọi là tu. Trước đây, đã trình bày rõ về phước của sự bố thí có khả năng chiêu cảm quả báo giàu sang. Nay nói về hai loại giới tu. Vậy hai loại này chiêu cảm quả báo ra sao?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Giới tu thắng như thứ
Cảm sinh thiên giải thoát.*

Dịch nghĩa:

*Giới, tu rất thù thắng
Quả sinh thiên, giải thoát.*

(Giới, tu theo thứ lớp được kết quả thù thắng như sinh về cõi trời hay giải thoát...)

Luận: Nếu trì giới thì chiêu cảm quả báo sinh lên cõi trời. Nếu tu tập thì sẽ được giải thoát. Nói đến chữ “thắng” tức là muốn nói rõ sự thành tựu rất thù thắng. Nghĩa là bố thí cũng có thể chiêu cảm quả báo sinh lên cõi trời và thành tựu sự thù thắng nên nói “giới”. Trì giới cũng có thể đạt được quả vị “ly hệ” (xa lìa trói buộc) và thành tựu sự thù thắng nên gọi là “tu”.

Trong kinh nói “có bốn hạng người có khả năng tạo phước sinh lên cõi trời Phạm thiên:

1. Người cúng dường tài vật để xây dựng bảo tháp của Như Lai ở những nơi chưa có.

2. Người cúng dường tài vật để thiết lập chùa cho bốn phương Tăng cư trú và tròn đầy bốn sự cúng dường.

3. Người có khả năng giàn xếp yên ổn sự bất hòa trong hàng đệ tử của Phật.

4. Người đối với chúng hữu tình thường đem lòng từ bi phổ biến rộng khắp.

Như vậy, phước ở cõi Phạm thiên, lượng ấy ra sao?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Câu kiếp sinh Thiên đẳng
Vi nhất phạm phước lượng.*

Dịch nghĩa:

Cảm một kiếp sinh thiên v.v...

Được một lượng phước tịnh.

(Chiêu cảm một kiếp sinh lên cõi trời, hưởng được một lượng phước ở cõi ấy.)

Luận: Các luận sư mô phạm trước tạo ra thuyết như vậy: “Tùy phước đức mà có thể chiêu cảm quả báo một kiếp sinh lên cõi trời thọ nhận nhiều sự dục lạc. Đây là một lượng phước. Khi người kia chiêu cảm quả báo thọ nhận dục lạc thì đồng với tuổi thọ trong một kiếp của trời Phạm phụ. Đối với bộ khác thì có kệ nói:

Người có tin chánh kiến

Tu tập mười thắng hạnh v.v...

Bèn sinh trời Phạm phước

Thọ kiếp vui cõi trời.

(Người có lòng tin chân chính, tu tập mười thắng hạnh sẽ sinh lên cõi trời Phạm phước hưởng phước lạc một kiếp ở cõi ấy.)

Các luận sư Tỳ-bà-sa lại tạo ra thuyết như vậy: “Ở trong sự phân biệt về nghiệp “diệu tướng” đã biện luận về lượng phước, người này tức đồng với người kia. Tất cả mọi quan điểm biện luận đều nhằm trình bày rõ luận thuyết khác biệt như thế. Tài thí đã nói rõ ở trên còn pháp thí thì sao?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Pháp thí vị như thật

Vô nhiễm biện kinh đẳng.

Dịch nghĩa:

Pháp thí là như thật

Biện giải kinh không nhiễm.

(Pháp thí nghĩa là biện luận giải thích kinh đúng như thật không nhiễm trước.)

Luận: Nếu có thể như thật vì các loài hữu tình mà đem tâm vô nhiễm giảng giải Khế kinh khiến cho họ phát khởi sự giải thoát chân chánh thì gọi là pháp thí. Nếu người với tâm ô nhiễm điên đảo vì cầu lợi danh hay sự tán tụng cung kính mà biện giải kinh thì người này sẽ làm tổn hại đến phước lớn của mình và người khác. Trước đây đã giải thích rõ ba thứ phước, nghiệp, sự. Nay việc tùy thuận ba thứ phước thiện theo trong kinh nói.

Tụng nói: (Âm Hán)

Thiện phước thuận giải thoát

Thuận quyết trạch phần tam

Cảm ái quả Niết bàn

Thánh đạo thiện như thứ.

Dịch nghĩa:

Thuận phước, thuận giải thoát

Thuận quyết trạch là ba

Được quả tốt Niết-bàn

Thứ tự Thánh đạo thiện.

(Thuận phước phần, thuận quyết trạch phần và thuận giải thoát phần cảm, được quả Niết bàn. Tu thánh đạo thiện theo thứ lớp như vậy.)

Luận: Nói thuận phước nghĩa là chiêu cảm quả báo tốt đẹp ở thế gian. Thuận giải thoát tức là có khả năng đạt được thiện quả Niết-bàn. Nếu quả thiện này sinh thì khiến cho trong tự thân hữu tình kia có pháp Niết-bàn. Hoặc nghe nói sinh tử có tội lỗi, các pháp vô ngã ở cõi Niết-bàn có đức thì lòng thân dựng đứng thống thiết đến rơi lệ thì nên biết người đó đã làm phát sinh hạt giống của phần thiện thuận giải thoát. Như thấy khi trời mưa, dưới đất có mầm mống nảy sinh thì biết rõ trong đất ấy trước tiên phải có hạt giống thuận quyết trạch nghĩa là có khả năng tiếp cận thiện quả Thánh đạo tức là như bốn loại sinh (noãn sinh, thai sinh, thấp sinh và hóa sinh). Điều này về sau sẽ nói rộng hơn. Như thế gian nói đến năm thứ thư, ấn, toán, văn, số. Vậy tự thể của năm loại này nên biết thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Chư như lý sở khởi

Tam nghiệp tinh năng phát

Như thứ vi thứ ấn

Toán văn số tự thể.

Dịch nghĩa:

Chúng khởi theo như lý

Ba nghiệp và năng phát

Thứ tự làm tự thể

Thư ấn toán, văn, số.

(Mọi sinh khởi đều đúng như lý. Ba nghiệp và năng phát theo thứ tự làm tự thể cho thư, ấn, toán, văn, số.)

Luận: Nếu theo như lý khởi tức là chánh gia hạnh phát sinh. Ba nghiệp nên biết chính là thân, khẩu và ý. Có khả năng phát khởi tức là có thể khởi lên ba nghiệp này. Rồi theo đây mà các pháp thọ, tưởng v.v... phát sinh. Trong đây, thư, ấn lấy nghiệp của thân trước và việc có khả năng phát sinh năm uẩn kia làm thể. Kế đến “toán” và “văn” lấy

nghiệp miệng trước và việc có khả năng phát sinh năm uẩn kia làm tự thể. Sau cùng, nên biết “số” lấy nghiệp ý trước và việc có khả năng làm phát bốn uẩn kia làm tự thể. Tuy nhiên, do ý tứ có khả năng thẩm tra “số” nên nay trình bày sơ lược về sai khác của các pháp.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Thiện vô lậu danh diêu
Nhiễm hữu tội phú liệt
Thiện hữu vi ưng tập
Giải thoát danh vô thượng.*

Dịch nghĩa:

*Vô lậu thiện là tốt
Nhiễm có tội là xấu
Thiện hữu vi nên tập
Giải thoát là trên hết.*

(Thiện vô lậu là tốt, nhiễm ô có tội là mê mờ là xấu. Thiện hữu vi nên tụ tập nhưng chỉ có giải thoát là trên hết).

Luận: Pháp thiện vô lậu cũng gọi là pháp vi diệu tốt đẹp. Các pháp nhiễm ô cũng gọi là có tội, có sự ngăn che và yếu kém. Chỉ có sự vi diệu và yếu kém này ở trong kinh luận khác đã nói rõ nên ở đây lời tụng không biện giải. Các pháp thiện hữu vi cũng gọi là nên tu tập. Những pháp khác không nên huân tập vì bốn nghĩa đã rõ ràng. Tại sao pháp vô vi không gọi là nên huân tập? Vì đối với pháp vô vi không thể tính toán, huân tập khiến được tăng trưởng. Lại nữa “tập” là quả nhưng pháp này không có quả. Giải thoát Niết-bàn cũng gọi là vô thượng. vì không có một pháp nào hơn Niết-bàn, vì nó là thiện, là thường siêu vượt lên trên các pháp. Còn các pháp khác có pháp hơn, ý nghĩa đã rõ ràng.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 19

Phẩm 5: PHÂN BIỆT TÙY MIÊN (PHẦN 1)

Trước đây có nói những sự khác nhau của thế gian là do nghiệp sinh ra, và nghiệp có thể tăng trưởng chính là nhờ các pháp tùy miên. Nếu không có tùy miên, nghiệp sẽ không có khả năng chiêu cảm một đời sống mới.

Hỏi: Có bao nhiêu loại tùy miên?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tùy miên chư hữu bản
Thử sai biệt hữu lục
Vị tham sân diệc mạn
Vô minh kiến cập nghi.*

Dịch nghĩa :

*Tùy miên gốc các hữu
Có sáu loại sai biệt
Là tham, sân và mạn
Vô minh, kiến và nghi.*

(Tùy miên là gốc của các hữu. Tùy miên có sáu loại là tham, từ đó có sân, mạn, vô minh, kiến và nghi).

Luận: Phiền não khi hiện khởi sẽ có mười tác dụng: 1. Làm cho gốc của nó thêm kiên cố, có nghĩa là sự đạt được phiền não của một người có phiền não đã khiến cho phiền não không thể bị đoạn trừ; 2. Tạo thành một chuỗi liên tục, có nghĩa là tiếp tục sinh khởi; 3. Điều chỉnh “môi trường sinh trưởng” của nó, tức là làm cho người có phiền não trở nên thích hợp với sự sinh khởi của phiền não; 4. Sinh sản quyến thuộc của nó, tức các tùy phiền não, như sự oán ghét sinh ra sự tức giận v.v...; 5. Dẫn đến nghiệp; 6. Kết nạp nhân của nó, tức sự xét đoán sai lạc; 7. Làm cho người có phiền não bị lầm lạc đối với đối tượng của nhận thức;

8. Dẫn dắt chuỗi tương tục của tâm về phía đối tượng duyên hoặc hướng đến sự tái sinh; 9. Làm thoái đọa các pháp thiện; 10. Trở thành sự trói buộc và ngăn cản sự vượt qua giới địa của các phiền não này.

Do đó tùy miên có khả năng làm nguồn gốc cho các hữu, tức nguồn gốc cho tái sinh. Vì vậy mà nghiệp nhân đó có khả năng chiêu cảm. Ở đây sơ lược nói về sai biệt của nó có sáu thứ, tức là tham, sân, mạn, vô minh, kiến và nghi như trong lời tụng nói. Về ý nếu nói rõ thì mạn v.v... cũng do tham mà tùy tăng theo cảnh. Nghĩa tham tùy tăng, sau sẽ nói đến. Và thanh nếu nói rõ sáu thể thì không giống nhau, nhưng nếu thể của các tùy miên thì chỉ có sáu.

Hỏi : Nếu vậy thì vì sao kinh nói bảy tùy miên ?

(Âm Hán) :

*Lục do tham dị thất
Hữu tham thượng nhị giới
Ư nội môn chuyển cố
Vi già giải thoát tướng*

Dịch nghĩa :

*Sáu thành bảy do tham
Hai giới trên tham hữu
Vi chuyển đổi bên trong
Nên chứng ngại giải thoát.*

(Uống là sáu nhưng do tham có hai thứ khác nhau mà thành bảy. Nó chuyển biến bên trong làm trở ngại sự giải thoát.)

Luận: Như trước đã nói trong sáu tùy miên có tham được chia làm hai thứ. Vì vậy mà kinh nói bảy. Bảy là những gì? Một là dục tham tùy miên, hai là sân tùy miên, ba là hữu tham tùy miên, bốn là mạn tùy miên, năm là vô minh tùy miên, sáu là kiến tùy miên và bảy là nghi tùy miên. Dục tham tùy miên giải thích theo nghĩa nào? Thể của dục tham tức là tùy miên cho nên là nghĩa tùy miên của dục tham. Đối với sáu nghĩa khác cũng vậy. Nếu vậy thì đàng nào lỗi? Cả hai đều có lỗi. Nếu thể của dục tham là tùy miên thì trái với kệ kinh. Như kệ Kinh nói nếu có một loại thì không phải nhiều lúc bị dục tham trói buộc tâm vào một chỗ. Nếu tâm tạm thời khởi dục tham tìm tòi như thật biết phương tiện xuất ly và do nó như vậy nên chính cái dục tham cũng có khả năng dứt trừ tùy miên. Nếu là như vậy thì cái nghĩa tùy miên của tham dục phải là không tương ứng với tâm, mà không tương ứng với tâm thì trái với lý Đối pháp. Như Bản luận nói : Dục tham tùy miên tương ứng với ba căn. Các sư Tì-bà-sa nói như thế này : “Cái thể của dục tham v.v...

tức là tùy miên”. Nói vậy không trái với kinh sao? Không trái không lỗi đối với kinh là vì cùng tùy miên là cùng tùy phược. A-tỳ-đạt-ma là dựa vào thật tướng mà nói, tức gọi các phiền não là tùy miên. Do đó tùy miên là pháp tương ứng.

Hỏi: Dựa vào lý chứng nào để biết đó là các pháp tương ứng với tâm?

Đáp: Vì tùy miên làm cho tâm nhiễm ô, ngăn che tâm, đối nghịch với pháp thiện, và khi pháp thiện sinh khởi thì tùy miên lại không tương ứng với tâm.

Điều này cho thấy chính vì tùy miên mà tâm bị nhiễm ô, các pháp thiện chưa sinh bị ngăn chặn không cho sinh ra, bị thoái thất các pháp thiện đã sinh, do đó tùy miên không phải là các pháp không tương ứng với tâm.

Hỏi: Nhưng các pháp không tương ứng với tâm vẫn có thể có khả năng như thế.

Đáp: Không thể như vậy. Nếu tùy miên không tương ứng với tâm thì nó sẽ luôn luôn hiện khởi, và giả như nó có khả năng như thế thì pháp thiện sẽ không thể nào sinh khởi được. Nhưng trên thực tế thì pháp thiện vẫn sinh vì thế tùy miên không phải là pháp không tương ứng với tâm.

Giải thích: Các luận sư chủ trương tùy miên không tương ứng với tâm đều không thừa nhận ba tác dụng trên thuộc về tùy miên, mà đúng ra là thuộc về phiền não (tức thuộc về các triền phược và các pháp này thì không phải lúc nào cũng hiện khởi). Vì thế chủ trương của Kinh bộ là đúng nhất. Kinh bộ nói nhóm từ “tùy miên tham dục” có nghĩa là “tùy miên của tham dục”. Nhưng không phải tùy miên tương ứng với tâm và cũng không phải không tương ứng với tâm vì nó không phải là một thật pháp riêng biệt. Những gì được gọi là tùy miên chính là phiền não ở trạng thái ngủ yên, và những gì được gọi là triền phược chính là phiền não ở trạng thái tỉnh thức. Phiền não ngủ yên là loại phiền não không hiện hành, tức đang còn ở tình trạng của chủng tử, phiền não tỉnh thức là loại phiền não đang hiện hành. Khi nói “chủng tử” là nhằm chỉ cho một loại năng lực sinh khởi phiền não, một khả năng thuộc về người được nói đến, và được sinh ra vì phiền não trước đó. Cũng giống như trong một người nào đó có tồn tại khả năng sinh khởi một cái biết thuộc về sự nhớ lại (niệm), và khả năng này có được là do một cái biết thuộc về sự toàn mãn (chứng trí) sinh ra, cũng giống như khả năng sinh ra hạt lúa, một khả năng vốn thuộc về cây lúa, mầm mống v.v... Lại được sinh

ra từ chính hạt giống lúa. Những luận sư nào cho chủng tử của phiền não là một pháp tách rời với phiền não, không tương ứng với tâm, và được gọi tên là tùy miên, thì phải thừa nhận có một thật pháp, không tương ứng với tâm và là nhân của một cái biết thuộc về sự nhớ lại, cũng giống như trường hợp của cây lúa.

Hữu bộ: Các ông không có quyền giải thích nhóm từ “tùy miên tham dục” là “tùy miên của tham dục” vì kinh đã dạy rõ tùy miên chính là tham dục. Kinh Lục Lạc nói: “Người này có tham tùy miên đối với lạc thọ”. (Rõ ràng kinh muốn nói vào lúc khởi lạc thọ thì có một phiền não (tham) hiện hành, và kinh đã gọi loại phiền não đang hiện hành này là tùy miên)

Kinh nói: “Có tham tùy miên”, chứ kinh không nói: “Lúc đó có tham tùy miên”. (Vào sát-na của lạc thọ thì tùy miên của tham đang trong tiến trình sinh ra mà vẫn chưa hiện khởi. Nói cách khác, vào sát-na của lạc thọ có một tham hiện hành, một loại tham “tỉnh thức”) khi lạc thọ này chấm dứt, tham sẽ lui về tình trạng ngủ yên, và lúc đó chỉ có tùy miên của tham, một loại tham ngủ yên và làm mầm mống cho loại tham “tỉnh thức” trong vị lai. Hoặc có thể khi nói tùy miên tham là kinh muốn chỉ cho tham: tùy miên tham chỉ là quả của tham và đây là trường hợp nhân được gọi tên theo quả.

Sự bàn luận thêm về vấn đề này nên dừng lại ở đây và hãy trở lại vấn đề chính.

Hỏi: Tham được kinh phân thành hai loại tham dục và tham hữu là có ý nghĩa gì? Tham hữu là gì?

Đáp: Sự chấp trước vào Sắc giới và Vô sắc giới được gọi là tham hữu, tức trái nghịch với tham dục vốn là sự chấp trước dục lạc chỉ thuộc riêng Dục giới.

Hỏi: Tại sao tham hữu chỉ dùng để chỉ riêng cho hai giới ở trên?

Đáp: Sở dĩ có tên như vậy là vì đây là loại tham chỉ hướng về bên trong và vì để gạt bỏ ý tưởng cho hai giới này là cõi giải thoát. Truyền thuyết giải thích: “Nhìn chung thì sự tham vướng của chúng sinh ở hai giới này đều bám vào định, (chính xác hơn là duyên vào loại tĩnh lự “có thể thọ hưởng được”). Ở đây khi nói “nhìn chung” là hàm ý những chúng sinh này cũng có sự tham vướng đối với các cung điện v.v... của họ. Sự tham vướng vốn chỉ thuộc về các giai tầng thiên định này đều quay hướng về bên trong cho nên mới có tên là tham hữu.

Ngoài ra có chúng sinh lại nghĩ hai giới này tạo thành sự giải thoát, vì thế Đức Thế Tôn đã gọi sự tham vướng đối với hai giới này là

tham hữu.

Ở đây “hữu” được dùng để chỉ cho thân là chỗ dựa. Những chúng sinh này sống trong thiền định và vừa thọ dụng thiền định (đẳng chí) vừa thọ dụng chính bản thân họ (sở y chỉ). Chính vì đã xa lìa sự tham vướng các dục lạc nên họ chỉ thọ hưởng chính bản thân họ (tự thể) chứ không phải các vật ở ngoài. Đó là lý do tại sao sự tham vướng hai giới trên được gọi là tham hữu.

Hỏi: Tại sao sáu tùy miên này lại được phân thành mười loại như Bản luận đã nói ở trên?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Lục do kiến dị thập
Dị vị hữu thân kiến
Biến chấp kiến tà kiến
Kiến thủ, giới cấm thủ*

Dịch nghĩa :

*Sáu thành mười do kiến
Hữu thân kiến khác nhau
Riêng chấp kiến, tà kiến
Kiến thủ, giới cấm thủ.*

(Do kiến, khác nhau, nên sáu lập thành mười. Các loại kiến khác nhau là hữu thân kiến, biên chấp kiến, tà kiến, kiến thủ, giới cấm thủ).

Luận: Vì kiến có năm loại, nên sáu tùy miên mới được lập thành mười loại. Như vậy tự thể của năm loại tùy miên tham, sân, mạn, vô minh và nghi không thuộc về kiến, và năm loại tùy miên hữu thân kiến, tà kiến, biên chấp kiến, kiến thủ và giới cấm thủ đều có thể tánh thuộc về kiến.

Ngoài ra Bản luận còn dạy rằng mười tùy miên này lại được lập thành ba mươi sáu tùy miên thuộc Dục giới, ba mươi một tùy miên thuộc Sắc giới, ba mươi một tùy miên thuộc Vô sắc giới, tổng cộng là chín mươi tám loại tùy miên.

Hỏi: Dựa vào ý nghĩa gì để lập thành tất cả các loại tùy miên trên?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Lục hành bộ giới dị
Cố thành cửu thập bát
Dục kiến, khổ đẳng đoạn
Thập thất, thất, bát, tứ
Vị như thứ cụ ly*

*Tam nhi kiến kiến nghi
Sắc, vô sắc trừ sân
Dự đẳng như Dự thuyết.*

Dịch nghĩa :

*Sáu hành bộ, giới khác
Lập thành chín mươi tám
Cõi Dự kiến khổ đoạn
Mười bảy, bảy, tám, bốn
Theo thứ tự loại trừ
Tam nhi kiến kiến nghi
Sắc, Vô sắc, trừ sân
Ngoài ra như cõi Dự.*

(Do hành, bộ, giới khác nhau nên sáu tùy miên được lập thành chín mươi tám loại. Ở Dự giới, kiến khổ đế v.v... Đoạn trừ mười, bảy, bảy, tám, bốn tùy miên, tức theo thứ tự trên, loại trừ ba kiến, hai kiến, tất cả kiến và nghi. Sắc giới và Vô sắc giới loại trừ sân. Số còn lại giống như ở Dự giới).

Luận: Tất cả mười tùy miên nói trên đều được đoạn trừ do kiến khổ đế ở Dự giới.

Bảy tùy miên được đoạn trừ do kiến tập đế, bảy tùy miên được đoạn trừ do kiến diệt đế, tức loại trừ hữu thân kiến, biên chấp kiến và giới cấm thủ.

Tám tùy miên được đoạn trừ do kiến đạo đế, tức loại trừ hữu thân kiến và biên chấp kiến.

Như vậy có tất cả ba mươi hai tùy miên có thể được đoạn trừ do kiến bốn đế, vì chỉ cần kiến bốn đế cũng đã đủ để đoạn trừ chúng.

Bốn tùy miên được đoạn trừ do tu đạo, đó là tham, sân, si, mạn vì những ai đã kiến đế đều có thể đoạn trừ các tùy miên này nhờ sự tu tập Thánh đạo.

Như vậy, hữu thân kiến chỉ thuộc về một bộ tức vì được đoạn trừ do kiến khổ đế (kiến khổ sở đoạn), biên chấp kiến cũng giống như vậy. Tà kiến thuộc về bốn bộ tức có thể được đoạn trừ do kiến khổ đế, kiến tập đế, kiến diệt đế và kiến đạo đế, đối với kiến thủ và nghi cũng vậy. Giới cấm thủ thuộc hai bộ tức có thể được đoạn trừ do kiến khổ đế và kiến đạo đế. Tham, sân, mạn, vô minh đều thuộc năm bộ tức có thể được đoạn trừ do kiến bốn đế và tu đạo.

Hỏi: Tùy miên thuộc loại kiến khổ đoạn cho đến loại tu đoạn có những tính chất gì?

Đáp: Khi đối tượng duyên của một tùy miên thuộc về loại có thể đoạn trừ vì sự nhìn thấy một đế nào đó thì người ta nói tùy miên này có thể được đoạn trừ do sự nhìn thấy chính loại đế này. Các tùy miên khác có thể được đoạn trừ do tu đạo.

Như vậy có tất cả mười hai kiến, bốn nghi, năm tham, năm sân, năm mạn, năm vô minh, tổng cộng thành ba mươi sáu tùy miên thuộc Dục giới.

Các loại tùy miên trên, ngoại trừ năm loại tùy miên sân, tạo thành ba mươi một tùy miên thuộc Sắc giới, cũng như Vô sắc giới.

Vì thế Bản luận nói: Sáu loại tùy miên này được lập thành chín mươi tám loại dựa vào sự khác nhau về hành tướng, bộ loại hoặc cách thức đoạn trừ, và giới.

Trong chín mươi tám tùy miên này, có tám mươi tám loại thuộc kiến đạo đoạn vì chúng bị làm tổn hại do nhãn và mười loại thuộc tu đạo đoạn vì chúng bị làm tổn hại do trí.

Hỏi: Sự phân chia như trên có nhất định không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhãn sở hại tùy miên
Hữu đĩnh duy kiến đoạn
Dư thông kiến, tu đoạn
Trí sở hại duy tu.*

Dịch nghĩa :

*Nhãn làm hại tùy miên
Hữu đĩnh chỉ kiến đoạn
Chỗ khác kiến, tu đoạn
Trí làm hại do tu.*

(Tùy miên do nhãn làm tổn hại. Nếu ở Hữu đĩnh thì thuộc kiến đoạn. Nếu ở chỗ khác thuộc kiến và tu đoạn. Tùy miên do trí làm tổn hại chỉ thuộc tu đoạn).

Luận: Ở đây khi nói “nhãn” là nhằm chỉ cho Pháp trí nhãn và Loại trí nhãn.

Trong số các tùy miên bị nhãn làm tổn hại, chỉ có những tùy miên thuộc về Hữu đĩnh mới được đoạn trừ do kiến đạo vì chỉ có Loại trí nhãn giúp đoạn trừ chúng. (Chỉ hàng Thánh giả nhờ nương vào Thánh đạo vô lậu mới đoạn trừ các tùy miên này).

Các tùy miên thuộc về tám địa khác (tức Dục giới, Sắc giới và ba tầng đầu của Vô sắc giới) có thể được đoạn trừ do kiến đạo hoặc tu đạo: hàng Thánh giả đoạn trừ các tùy miên này bằng kiến đạo chứ không

phải tu đạo, nhờ vào Pháp trí nhãn hoặc Loại trí nhãn tùy theo các tùy miên này thuộc về Dục giới hay các địa cao hơn, dị sinh chỉ đoạn trừ bằng tu đạo chứ không phải kiến đạo do các tùy miên này có thể được đoạn trừ nhờ sự tu tập Thế tục trí.

Các tùy miên bị trí làm tổn hại đều được đoạn trừ do tu đạo ở tất cả các địa cho dù đó là Thánh giả hay dị sinh. Nếu Thánh giả thì đoạn trừ nhờ sự tu tập trí vô lậu, nếu dị sinh thì nhờ sự tu tập Thế tục trí.

Có luận sư khác cho ngoại đạo không thể đoạn trừ các loại tùy miên thuộc kiến đoạn, vì kinh Đại Phân Biệt Chư Nghiệp dạy loại tà kiến duyên Dục giới vẫn còn hiện hành ở ngoại đạo đã xả lìa dục tham, tức đã đoạn trừ loại tham duyên Dục giới vốn là loại có thể đoạn trừ bằng tu đạo. Và kinh Phạm Võng nói ngoại đạo lìa dục vẫn còn tất cả các loại kiến duyên Dục giới: trong số họ vẫn có những người tự tạo ra các học thuyết về quá khứ (tiền tế phân biệt luận), những người chủ trương tất cả đều thường hằng, có một phần thường hằng, hoặc tất cả đều không có nhân. Nếu ở đây có người đưa ra vấn nạn các loại “kiến” của những người xả lìa Dục giới đều hệ thuộc Sắc giới thì Dục giới, trong trường hợp này, không thể nào làm đối tượng duyên cho các phiền não hệ thuộc Sắc giới vì những người này đều đã xả lìa Dục giới, và như vậy họ chưa đoạn trừ được các loại kiến hệ thuộc Dục giới.

Tỳ-bà-sa đã giải thích vấn đề này khi nói những người “lìa dục” bị thoái thất (sự lìa dục này) ngay khi họ khởi kiến, cũng giống như trường hợp Đề-bà-đạt-đa bị thoái thất thần thông.

Hỏi: Trước đây có nói kiến được chia làm năm loại dựa vào các hành tướng của chúng, như vậy năm loại hành tướng tự thể này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ngã, ngã sở, đoạn thường
Bác vô liệt vị thắng
Phi nhân đạo vong vị
Thị ngũ kiến tự thể.*

Dịch nghĩa:

*Ngã, ngã sở, đoạn, thường
Bác không, thấp làm cao
Phi nhân đạo, Thánh đạo
Tự thể năm loại kiến.*

(Loại kiến về ngã và ngã sở, về đoạn và thường, về sự phủ nhận, về sự lấy thấp làm cao, về sự nhận lầm nguyên nhân và Thánh đạo, đó chính là năm loại kiến).

Luận: 1. Chấp ngã và ngã sở chính là hữu thân kiến. Nói “hữu” là vì đang hủy hoại, nói “thân” là vì tích tụ, như vậy “hữu thân” có nghĩa là “sự tích tụ của các vật đang hủy hoại”, tức là ngũ thủ uẩn.

Trong nhóm từ “hữu thân” được dùng ở đây, khi nói “hữu” là nhằm loại bỏ ý tưởng về sự thường hằng và “thân” là nhằm loại bỏ ý tưởng về sự thuần nhất. Sở dĩ cho các uẩn chính là ngã là vì trước đó đã có ý tưởng về sự thường hằng và thuần nhất.

Hữu thân kiến có nghĩa là kiến chấp về hữu thân.

Thật ra, tất cả những loại kiến có đối tượng duyên thuộc về hữu lậu như biên chấp kiến v.v... đều là các loại kiến về hữu thân, tức là về năm uẩn. Tuy nhiên, vì tất cả đều là các loại kiến về hữu thân cho nên chúng không phải là loại “kiến về ngã và ngã sở”.

Theo giáo huấn của Đức Thế Tôn, chính sự chấp ngã và ngã sở đã được gọi là hữu thân kiến: “Này các Bì-sô, tất cả Sa-môn hoặc Bà-la-môn nào ở thế gian này đã tin vào ngã thì những gì mà họ xem như là ngã chỉ là năm thủ uẩn”.

2. Đối với những gì đã chấp làm ngã, nếu cho chúng là thường hằng hoặc đoạn diệt đều là loại biên chấp kiến, vì đó chính là sự tin tưởng sai lầm các luận thuyết cực đoan về thường hoặc về đoạn.

3. Đối với những gì đang thực sự tồn tại, đối với sự thật về khổ v.v... đều bác bỏ mà cho “không có” thì đó là tà kiến. Tất cả các kiến giải sai lầm đều là tà kiến, tuy nhiên chỉ có những sự bác bỏ như trên mới được gọi là tà kiến vì đó là loại kiến giải sai lầm nhất, cũng giống như khi nói hôi là để chỉ cho một mùi quá hôi. Chỉ tà kiến mới có tính chất bác bỏ trong khi những loại kiến chấp khác lại có tính chất khẳng định, có sự chấp trước sai lạc.

4. Đối với những gì bất thiện, thấp kém, cần phải đoạn trừ lại cho là thiện, “cao cả” thì đó là kiến thủ. Ở đây khi nói “cần phải đoạn trừ” là chỉ các pháp gì? Đó là các pháp hữu lậu vì chúng đều được Thánh giả đoạn trừ. Loại kiến bao gồm sự chấp thủ này chỉ được gọi là “thủ”.

Lẽ ra nên nói là “kiến đẳng thủ” nhưng đã lược bỏ chữ “đẳng” nên chỉ gọi là kiến thủ.

5. Đối với những gì không phải là nhân, không phải là Thánh đạo lại cho đó là nhân, là Thánh đạo thì đó là giới cấm thủ: như cho nguyên nhân của thế giới chính là Đại Tự tại, Sinh chủ, hoặc tất cả các thật thể khác vốn không phải là nguyên nhân của thế giới, như cho nguyên nhân được sinh vào cõi trời là các nghi lễ cúng tế, đi trong lửa, đi dưới nước v.v... vốn là những việc làm không thể dẫn đến sự tái sinh ở cõi trời,

như cho con đường dẫn đến giải thoát chỉ có các giới luật và các sự tu tập khổ hạnh trong khi không phải chỉ có các giới luật và các sự tu tập này mới là con đường dẫn đến giải thoát, như cho các loại trí của Số luận và Yoga cũng là con đường giải thoát trong khi thật ra không phải như vậy v.v...

Trên đây là thể của năm loại kiến.

Hỏi: Nếu loại kiến đối với các pháp không phải là nhân của thế giới lại nhận lầm đó là nhân và vì thế được gọi là giới cấm thủ thì tại sao loại kiến này không được đoạn trừ do kiến tập đế vì nó vốn là sự nhận thức sai lạc về nhân?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ư đại tự tại đẳng
Phi nhân vọng chấp nhân
Tòng thường ngã đảo sinh
Cố duy kiến khổ đoạn.*

Dịch nghĩa:

*Đối với Đại Tự tại v.v...
Phi nhân vọng chấp nhân
Theo thường, ngã, đảo sinh
Nên chỉ kiến khổ đoạn.*

(Đối với Đại tự tại v.v... không phải là nhân nhưng lại chấp làm nhân là vì đã xem đó là thường, ngã. Vì thế chỉ do kiến khổ đoạn)

Luận: Nếu xem Đại tự tại hoặc Sinh chủ là nhân của thế giới tức phải xem họ là những chúng sinh thường hằng, độc nhất, có ngã thể, có tạo tác. Loại kiến chấp vào sự thường hằng và vào ngã thể của Đại tự tại hoặc Sinh chủ vốn được đoạn trừ chỉ do kiến khổ đế, vì thế khi loại này bị đoạn trừ thì kiến chấp Đại tự tại hoặc Sinh chủ làm nhân của thế giới cũng sẽ được đoạn trừ.

Hỏi: Loại kiến chấp cho nếu tự vẫn bằng cách thiêu đốt hoặc nhảy xuống nước sẽ tái sinh vào cõi thiên, và loại kiến chấp cho thọ trì các giới cấm, tu tập các pháp khổ hạnh sẽ dẫn đến sự thanh tịnh đều không liên quan đến các loại tà kiến về thường và ngã, tại sao lại nói các kiến chấp này được đoạn trừ do kiến khổ đế? Đúng ra chúng phải do kiến tập đế đoạn trừ.

Đáp: Bản luận nói: “Có ngoại đạo khởi loại kiến chấp cho nếu một người thọ trì các giới của bò, của dã thú, của chó thì sẽ được sự thanh tịnh, sự giải thoát, sự xuất ly, sẽ hoàn toàn vượt qua khổ và lạc (của ba cõi), sẽ đến được nơi không còn khổ lạc. Tất cả các loại kiến

chấp cho là nhân các pháp không phải là nhân đều thuộc về giới cấm thủ và giới cấm thủ thì luôn luôn được đoạn trừ do kiến khổ đế”. Vì thế Tỳ-bà-sa mới nói cả hai loại kiến chấp trên đều được kiến khổ đế đoạn trừ do chúng đều có sự mê mờ đối với khổ.

Hỏi: Lập luận này đã đi quá xa! Tất cả các phiền não có đối tượng duyên là pháp hữu lậu đều có sự mê mờ đối với khổ (vì tất cả pháp hữu lậu đều là khổ). Hơn nữa loại giới cấm thủ nào sẽ được kiến đạo để đoạn trừ? Nếu Tỳ-bà-sa nói đó là loại duyên với một pháp thuộc kiến đạo đoạn, tức là duyên với một trong tám tùy miên, trong đó tùy miên đầu tiên chính là tà kiến, lẽ ra giới cấm thủ cũng phải có sự mê mờ đối với khổ. Vả lại làm thế nào có thể nói giới cấm thủ duyên các pháp thuộc kiến đạo đoạn, vì: 1. Đối với một người có tà kiến hoặc nghi, có nghĩa là “không có Thánh đạo” thì thử hỏi làm thế nào để người này được thanh tịnh nhờ vào tà kiến hoặc nghi này? 2. Nếu người này nhờ đi theo con đường giải thoát do Số luận v.v... lập ra và nói: “Đây mới là Thánh đạo, Phật đạo không phải là Thánh đạo” thì chính kẻ ngoại đạo này đã tưởng tượng mình đã được sự thanh tịnh nhờ vào “Thánh đạo” của Số luận chứ không phải nhờ vào loại tà kiến duyên với Thánh đạo. Hơn nữa khi một người nghĩ mình đã được thanh tịnh nhờ vào loại tà kiến được đoạn trừ do kiến tập đế hoặc kiến diệt đế thì tại sao giới cấm thủ của người này lại không thể được đoạn trừ do chính hai loại kiến này?

Như vậy vấn đề này cần phải được tìm hiểu thêm.

Hỏi: Ở trên có nói đến hai loại đảo kiến về thường và ngã, như vậy có phải chỉ có hai loại này mà thôi?

Đáp: Có đến bốn loại: 1. Chấp vô thường là thường; 2. Chấp khổ là lạc; 3. Chấp bất tịnh là tịnh; 4. Chấp vô ngã là ngã.

Hỏi: Thể tánh của bốn loại này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tứ diên đảo tự thể
Vị tông ư tam kiến
Duy đảo suy tăng cố
Tưởng tâm tùy kiến lược.*

Dịch nghĩa:

*Tự thể bốn diên đảo
Có từ ba loại kiến
Chỉ tìm tòi thêm đảo
Tưởng tâm tùy kiến lược.*

(Tự thể của bốn đảo kiến xuất phát từ ba loại kiến. Do sai lầm, suy lường, quả quyết, tưởng và tâm là do lực của kiến).

Luận: Tự thể của bốn đảo kiến xuất phát từ ba loại kiến. Đảo kiến thứ nhất là phần chấp thường của biên kiến, đảo kiến thứ hai và thứ ba là hai phần chấp lạc và tịnh của kiến thủ, đảo kiến thứ tư là phần chấp ngã của hữu thân kiến.

Có luận sư cho toàn bộ hữu thân kiến tạo thành đảo kiến về ngã chứ không phải chỉ có ngã kiến, tức bao hàm cả ngã sở kiến.

Tỳ-bà-sa nói: “Làm sao ngã kiến có thể tạo thành một phần của đảo kiến về ngã? Vì kinh Tứ đảo không nói đến điều này. (Kinh chỉ nói: “Đối với vô ngã lại cho là ngã thì đó là đảo kiến”) và kinh còn nói: “Người nào cho ngã có lực tự tại đối với ngũ thủ uẩn tức có ngã sở kiến”. (Vì thế ngã sở kiến khác với ngã kiến vốn là nơi xuất phát của nó).

Tuy nhiên chúng tôi nghĩ ngã kiến có hai nhánh là kiến chấp về ngã và kiến chấp về những gì thuộc ngã. Nếu kiến chấp về những gì thuộc ngã khác với kiến chấp về ngã thì các kiến chấp trong các trường hợp khác như kiến chấp “do ngã”, kiến chấp “đối với ngã” sẽ tạo thành nhiều loại chấp ngã khác nhau. Vì thế toàn bộ hữu thân kiến đều được bao hàm trong loại đảo kiến về ngã.

Các phiền não khác không phải là đảo kiến vì chúng không có đủ ba tính chất: 1. Hoàn toàn sai lầm (nhất hướng đảo); 2. Sự suy lường, 3. Sự quả quyết (vọng tăng ích). Kiến chấp về đoạn diệt, tức là một phần của biên chấp kiến, và tà kiến không có tính chất quả quyết, tức không có sự qui kết sai lầm, vì cả hai đều hướng đến sự không tồn tại của một hiện hữu nào đó (vô môn chuyển).

Giới cấm thủ có sự quả quyết rằng giới luật và các sự tu tập khổ hạnh có thể dẫn đến sự thanh tịnh, điều này cũng có nghĩa giới cấm thủ không phải hoàn toàn là đảo kiến vì giới luật và các sự tu tập khổ hạnh có góp phần vào sự thanh tịnh.

Các loại phiền não khác không có sự suy lường và vì thế không phải là đảo kiến.

Hỏi: Nhưng Đức Thế Tôn có nói: “Đối với vô thường lại cho là thường thì đó chính là tưởng đảo, tâm đảo và kiến đảo”, đối với khổ, bất tịnh, vô ngã cũng vậy, trong khi cả tưởng và tâm đều không có sự suy lường. Như vậy định nghĩa về đảo kiến được trình bày ở trên không chính xác.

Đáp: Thật ra chỉ có kiến là thuộc về điên đảo, nhưng vì tưởng

và tâm có tương ứng với kiến và có cùng hành tướng của kiến cho nên chúng cũng được gọi là đảo.

Hỏi: Nếu vậy tại sao thọ và các tâm sở tương ứng với kiến không được gọi là đảo?

Đáp: Vì người đời thường nói về sự điên đảo của tướng, của tâm chứ không hề nói đến sự điên đảo của thọ.

Hàng Dự lưu đoạn trừ tất cả các loại đảo kiến, vì sự nhìn thấy bốn đế (kiến đế), vốn có khả năng đoạn trừ các loại kiến chấp, cũng có thể đoạn trừ luôn các tướng và tâm tương ứng với kiến.

Có bộ phái khác cho loại đảo kiến nhận lầm vô thường là thường tạo thành ba loại điên đảo là tướng đảo, tâm đảo và kiến đảo, đối với các loại nhận lầm vô ngã là ngã v.v... cũng vậy. Vì thế có tất cả mười hai loại điên đảo xuất phát từ bốn đảo kiến này.

Trong số mười hai loại trên, có tám đảo kiến thuộc về kiến đoạn và có bốn đảo kiến, tức các tướng và tâm tương ứng với lạc, tịnh, thuộc về cả kiến đoạn và tu đoạn.

Thật vậy, hàng Thánh giả vốn được xem như đã đoạn trừ tất cả các tùy miên thuộc kiến đoạn chắc chắn có thành tựu các loại tướng thuộc về lạc và tịnh, vì khi họ chưa lìa bỏ tham dục thì sự chấp trước dục lạc vẫn còn sinh khởi ở họ.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận lập luận này. Nếu chỉ vì Thánh giả vẫn còn loại tướng lạc tịnh mà kết luận họ vẫn còn điên đảo đối với lạc tịnh thì phải thừa nhận họ cũng còn điên đảo đối với ngã, tức là một trong tám loại điên đảo mà lẽ ra họ không thể có, vì chắc chắn họ vẫn còn các loại tướng và tâm thuộc về hữu tình: sự chấp trước đối với dục tham có liên quan đến phụ nữ hoặc đến tự ngã chính là những biểu hiện của loại tướng và tâm thuộc về hữu tình.

Hơn nữa Khế kinh còn nói: “Thánh giả đa văn thấy và biết như thật: Đây là sự thật về khổ v.v... Khi đó các loại tướng, tâm và kiến điên đảo như chấp vô thường là thường v.v... đều bị đoạn trừ ở các vị này” v.v... Như vậy chỉ có các loại tướng và tâm do kiến sinh khởi và có tương ứng với kiến mới được gọi là điên đảo chứ không phải các loại khác, tức các tướng và tâm thuộc về tu đoạn.

Thật ra, Thánh giả do bị tạm thời mê hoặc lúc mới nhìn thấy sự vật cho nên mới sinh khởi chấp trước dục tham, cũng giống như trường hợp vừa mới nhìn thấy vòng lửa hoặc bức họa về Được-xoa.

Tuy nhiên Tôn giả Khánh Hỷ có nói với Tôn giả Biện tự tại: “Do sự điên đảo của tướng mà tâm của ông bị thiêu cháy, xa lìa tướng kia

rồi, tâm tham dứt, liên tịnh”. Nếu thừa nhận lập luận trên của Tỳ-bà-sa thì làm sao có thể giải thích lời nói này?

Vì thế bậc Hữu học không hoàn toàn đoạn trừ tám loại điên đảo về tướng và tâm. Thật ra các loại đảo kiến này chỉ được đoạn trừ do sự thấy biết đúng các đế (như thực kiến tri Thánh đế) chứ không do bất cứ điều gì khác. Vì thế kinh văn được Tỳ-bà-sa trích dẫn ở trên chỉ nhằm chỉ cho cách thức (phương tiện) đoạn trừ các loại đảo kiến này, và cũng không trái với đoạn kinh nói về Biện Tự Tại.

Hỏi: Tùy miên về kiến có nhiều loại khác nhau, các tùy miên khác có như vậy không?

Đáp: Tùy miên về mạn cũng như vậy.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Mạn thất cửu tông tam
Giai thông kiến tu đoạn,
Thánh như sát triền đẳng.
Hữu tu đoạn bất hành.*

Dịch nghĩa:

*Bảy, chín mạn từ ba
Đều do kiến, tu đoạn
Bậc Thánh như sát triền
Tu đoạn không hiện hành.*

(Có bảy mạn, chín loại mạn được tạo thành từ ba mạn. Tất cả đều được đoạn trừ do kiến đạo và tu đạo. Ở Thánh giả, các tùy miên như sát triền v.v... tuy thuộc tu đoạn nhưng không hiện hành).

Luận: Có tất cả bảy loại mạn: mạn, quá mạn, mạn quá mạn, ngã mạn, tăng thượng mạn, ti mạn, tà mạn.

Sự ngạo mạn của tâm được gọi chung là mạn. Vì vận hành khác nhau nên mạn được chia làm bảy loại: 1. Mạn, là sinh tâm cao ngạo khi nghĩ “mình cao cả hơn” hoặc mình ngang hàng so với người thấp kém hơn hoặc bằng mình; 2. Quá mạn, là khi nghĩ “mình cao cả hơn” hoặc “mình ngang hàng” so với người bằng mình hoặc cao hơn mình; 3. Mạn quá mạn, là khi nghĩ “mình cao cả hơn” so với người cao hơn mình; 4. Ngã mạn, là sinh tâm cao ngạo khi chấp trước ngũ thủ uẩn là ngã và ngã sở; 5. Tăng thượng mạn, là khi chưa chứng đắc các pháp thù thắng tức các pháp vô lậu hoặc hữu lậu nương vào thiền định nhưng lại nghĩ mình đã chứng đắc; 6. Ti mạn, là khi nghĩ “mình chỉ hơi thấp kém” so với người thật sự cao hơn mình nhiều; 7. Tà mạn, là khi cho mình có đủ các phẩm tánh mà mình thật sự không có.

Bản luận phân tích mạn thành chín loại: 1. Ngã thắng mạn; 2. Ngã đẳng mạn; 3. Ngã liệt mạn; 4. Hữu thắng ngã mạn; 5. Hữu đẳng ngã mạn; 6. Hữu liệt ngã mạn; 7. Vô thắng ngã mạn; 8. Vô đẳng ngã mạn; 9. Vô liệt ngã mạn.

Chín loại này xuất phát từ ba trong số bảy loại ở trên, đó là mạn, quá mạn và ti mạn.

Ba loại mạn đầu tiên (ngã thắng mạn, ngã đẳng mạn, ngã liệt mạn) chính là các loại dựa vào ngã kiến. Trước tiên vì nghĩ đến “ngã” cho nên tiếp đó mới lần lượt nảy sinh quá mạn, mạn và ti mạn, trong đó, có trường hợp được gọi là mạn vì nói “ta cao cả hơn”, có trường hợp được gọi là quá mạn vì dựa vào kiến v.v...

Ba loại mạn tiếp theo, theo thứ tự của chúng, chính là ti mạn, mạn và quá mạn.

Ba loại cuối cùng, theo thứ tự của chúng, chính là mạn, quá mạn và ti mạn.

Hỏi: Đối với người cao hơn mình nhiều nhưng lại nghĩ “mình chỉ hơi thấp kém” thì đó là ti mạn vì tâm cao ngạo đã nảy sinh, nhưng trong trường hợp nghĩ “không có người nào thấp kém hơn mình” thì làm sao có thể gọi đó là cao ngạo?

Đáp: Vẫn có thể gọi là cao ngạo vì khi so với một nhóm người nào đó cao cả hơn mình mà vẫn nghĩ mình cao cả hơn mặc dù tự biết rõ mình thật sự thấp kém hơn.

Trên đây đã trình bày giải thích của Luận Phát Trí, tuy nhiên theo Luận Phẩm Loại Túc, loại mạn thứ nhất “ngã thắng mạn” xuất phát từ ba trong số bảy mạn là mạn, quá mạn và mạn quá mạn vì đã nghĩ mình cao hơn so với người thấp hơn, mình cao hơn so với người ngang bằng, và mình cao hơn hơn so với người cao nhất.

Hỏi: Bảy loại mạn này được đoạn trừ như thế nào?

Đáp: Tất cả các loại, kể cả ngã mạn, đều được đoạn trừ do kiến đạo và tu đạo.

Hỏi: Các loại tùy miên thuộc tu đoạn chưa được đoạn trừ ở hàng Thánh giả có thể tiếp tục hiện hành không?

Đáp: Điều này không nhất định. Có loại tùy miên thuộc tu đoạn nhưng nhất định không hiện hành ở Thánh giả như trường hợp triền phược thuộc về sát sinh, tuy loại triền phược này thuộc về tu đoạn nhưng không thể hiện hành ở các Thánh giả. Ở đây nói “sát sinh triền” là để chỉ cho loại phiền não khiến người ta cố ý phạm tội giết hại, nói “đẳng” là để chỉ cho các trường hợp khác như trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ, vô

hữu ái, một phần hữu ái.

Vô hữu ái cũng thuộc loại được đoạn trừ do tu đạo. Ở đây nói “vô hữu” là để chỉ cho tính chất vô thường của ba cõi, vô hữu ái là sự tham cầu đối với tính chất vô thường này.

Một phần hữu ái là chỉ cho sự mong muốn được làm Long vương Yết (Airavana) la phiệt nã v.v...

Hỏi: Trên đây đã nói về các loại mạn v.v..., trong đó có loại thuộc về tu đoạn và chưa được đoạn trừ nhưng tại sao chúng không thể hiện hành ở Thánh giả?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Mạn loại đẳng ngã mạn
Ác tác trung bất thiện
Thánh giả nhị bất khởi
Kiến nghi sở tăng cố.*

Dịch nghĩa:

*Loại mạn v.v và ngã mạn
Ác tác trong bất thiện
Bậc Thánh giả không khởi
Tăng trưởng do kiến nghi.*

(Mạn loại v.v..., ngã mạn và ác tác bất thiện đều không khởi ở Thánh giả vì được tăng trưởng do kiến, nghi).

Luận: Các loại mạn v.v... không thể sinh khởi, không thể hiện hành ở Thánh giả, ngay cả ngã mạn cũng vậy. Ở đây khi nói “đẳng” là để chỉ cho các tùy miên khác như sát sinh triền, vô hữu ái, một phần hữu ái.

Hỏi: Tại sao như vậy?

Đáp: Vì tất cả tùy miên đều được kiến nuôi dưỡng, và khi sự nuôi dưỡng chúng đã bị phá vỡ thì chúng cũng không còn năng lực sinh khởi (hoặc Thánh giả không thể khởi chúng trở lại).

Các loại mạn và ngã mạn được nuôi dưỡng do hữu thân kiến, các triền phược của sự giết hại v.v... được nuôi dưỡng do tà kiến, vô hữu ái được nuôi dưỡng do đoạn kiến, một phần hữu ái được nuôi dưỡng do thường kiến.

Về ác tác bất thiện, mặc dù thuộc về tu đoạn nhưng vẫn không thể hiện hành ở Thánh giả vì chúng được nuôi dưỡng do nghi.

Hỏi: Trong chín mươi tám tùy miên, tùy miên nào thuộc về biến hành, tùy miên nào không phải là biến hành?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Kiến khổ tập sở đoạn
 Chư kiến, nghi tương ứng
 Cập bất công vô minh
 Biến hành tự giới địa
 Ư trung trừ nhị kiến
 Dư cứu năng thượng duyên
 Trừ đắc dư tùy hành
 Diệc thị biến hành nhiếp.*

Dịch nghĩa:

*Do kiến khổ, tập đoạn
 Các kiến, nghi tương ứng
 Và vô minh bất cộng
 Biến hành nơi tự giới
 Trong ấy trừ hai kiến
 Chín thứ khác duyên trên
 Trừ đắc, duyên địa trên
 Điều thuộc biến hành này.*

(Kiến nghi thuộc kiến khổ tập đoạn. Vô minh tương ứng với chúng, và vô minh bất cộng duyên tất cả các pháp thuộc tự giới. Trong số này, trừ hai kiến, chín tùy miên còn lại đều duyên thượng địa. Trừ đắc ra, các pháp cùng khởi với tùy miên đều thuộc về biến hành).

Luận: Gồm mười một tùy miên: năm loại kiến thuộc kiến khổ đoạn, tà kiến và kiến thủ thuộc kiến tập đoạn, hai loại nghi và hai loại vô minh thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn.

Mười một loại tùy miên này được gọi là biến hành vì chúng duyên toàn bộ giới địa của chúng.

Hỏi: Ở đây khi nói biến duyên là hàm ý duyên lần lượt tất cả các pháp thuộc tự giới hay duyên tất cả trong cùng một lúc? Nếu duyên lần lượt thì các tùy miên khác lẽ ra cũng thuộc về biến hành, nếu duyên tất cả trong cùng một lúc thì điều này không thể chấp nhận được vì không có người nào lại xem toàn bộ thế giới này là phương tiện đạt đến thanh tịnh mà chỉ có một vài sự tu tập nào đó mới là đối tượng của giới cấm thủ, đồng thời cũng không có ai lại xem toàn bộ các pháp thuộc giới địa này là nguyên nhân của thế giới.

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Không phải các pháp biến hành đều duyên toàn bộ tự giới trong cùng một lúc mà thật ra chúng chỉ duyên tự giới theo năm loại khác nhau (ngũ bộ), ở đây khi nói “toàn bộ” là có ý chỉ cho tất cả năm loại này.

Hỏi: Nếu hiểu biến hành theo nghĩa như trên thì ái và mạn cũng thuộc về biến hành. Nếu đã có ngã kiến đối với ngũ thủ uẩn thì cũng sẽ có ngã ái đối với ngũ thủ uẩn, đã có thắng kiến (hoặc kiến thủ), tịnh kiến (hoặc giới cấm thủ) đối với một sự vật nào đó thì cũng sẽ có sự mong cầu đối với sự vật này. Và trong tất cả các trường hợp trên cũng sẽ phải có mạn.

Tỳ-bà-sa: Nếu nói như vậy thì ái và mạn sẽ được đoạn trừ như thế nào? Trong trường hợp của hữu thân kiến v.v... thì đối tượng duyên của chúng được đoạn trừ do kiến đạo và tu đạo, và như vậy, có phải ái và mạn cũng được đoạn trừ do kiến hoặc tu đạo?

Luận chủ: Nếu tạp duyên thì ái và mạn được đoạn trừ do tu đạo. Hoặc cũng có thể bị đoạn do kiến đạo vì có lực của kiến dẫn khởi.

Tỳ-bà-sa: Ái và mạn là các phiền não mang tính chất riêng biệt (tự tướng) chứ không phải tính chất chung (cộng tướng), vì thế chúng không phải là biến hành. (Ái và mạn có thể sinh khởi đối với một đối tượng duyên đã có ngã kiến nhưng không thể khởi đối với toàn bộ đối tượng duyên này trong cùng một lúc.

Trên đây là mười một tùy miên biến hành (có khả năng duyên tất cả các loại “ngũ bộ”) ở giới địa riêng của chúng, tức là những tùy miên đang hiện hành ở một người đang thuộc về một giới địa nào đó.

Trừ thân kiến và biên chấp kiến ra, chín tùy miên còn lại cũng có tính chất biến hành ở một giới địa khác, các tùy miên này có khi chỉ duyên một nhưng cũng có khi lại duyên đến hai giới địa khác như Bản luận nói: “Có các tùy miên thuộc về Dục giới (tức các tùy miên sinh khởi ở chúng sinh thuộc về Dục giới) có thể duyên các pháp thuộc Sắc giới, các pháp thuộc Vô sắc giới, các pháp thuộc Sắc giới và Vô sắc giới. (Có các tùy miên thuộc Sắc giới có thể duyên các pháp thuộc Vô sắc giới)”.

Hỏi: Khi chúng sinh ở Dục giới đối với Đại Phạm đã khởi tưởng Đại Phạm cũng là một chúng sinh (hữu tình kiến), Đại Phạm là thường hằng (thường kiến) thì những chúng sinh này đã có thân kiến và biên chấp kiến đối với một sự vật thuộc về một giới địa khác cao hơn. Như vậy thật sai lầm khi loại trừ hai loại kiến này ra khỏi số các tùy miên biến hành thuộc về một giới địa khác.

Đáp: Thật ra vì không khởi tưởng về ngã và ngã sở đối với Đại Phạm cho nên loại hữu tình kiến được nói đến ở trên không phải là thân kiến. Và đã là biên chấp kiến thì phải có thân kiến mới có thể sinh khởi vì thế loại thường kiến được nói đến ở trên cũng không phải là biên

chấp kiến.

Hỏi: Nếu vậy loại kiến nào mới được gọi là hữu tình kiến và thường kiến đối với Đại Phạm?

Đáp: Các luận sư Đối pháp nói: “Trong trường hợp này không có kiến mà chỉ là tà trí.

Hỏi: Tại sao những loại kiến chấp khác đối với Đại Phạm đều được xem là kiến nhưng hữu tình kiến và thường kiến thì lại không?

Đáp: Vì đã căn cứ vào bản tông để quyết định.

Hỏi: Có phải chỉ có các tùy miên mới có tính chất biến hành?

Đáp: Trừ các pháp đặc ra, các pháp tùy hành với các tùy miên biến hành cũng được gọi là biến hành. Các pháp tùy hành như thọ v.v... đều thuộc về biến hành nhưng các pháp đặc thì không, vì đặc và pháp được chứng đặc không có quả chung.

Vì thế câu hỏi được đặt ra ở đây là các tùy miên biến hành có phải đều là nhân biến hành không? Và câu trả lời là nên giải thích vấn đề này qua bốn trường hợp: 1. Các tùy miên biến hành thuộc về vị lai không phải là nhân biến hành; 2. Các pháp tùy hành với các tùy miên biến hành thuộc quá khứ và hiện tại đều là nhân biến hành nhưng các tùy miên biến hành này không phải là nhân biến hành; 3. Các tùy miên biến hành thuộc quá khứ và hiện tại là nhân biến hành; 4. Các pháp tùy hành với các tùy miên biến hành thuộc vị lai không phải là tùy miên biến hành cũng không phải là nhân biến hành.

Hỏi: Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu loại duyên pháp vô lậu, tức diệt và đạo đế, và có bao nhiêu loại duyên pháp hữu lậu?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Kiến diệt đạo sở đoạn
Tà kiến nghi tưởng ưng
Cập bất cộng vô minh
Lục năng duyên vô lậu
Ư trung duyên diệt giả
Duy duyên tự địa diệt
Duyên đạo lục cứu địa
Do biệt trị tướng nhân
Tham, sân, mạn, nhị thủ
Tịnh phi vô lậu duyên
Ứng ly cảnh phi oán
Tĩnh tịnh thắng tánh cố.*

Dịch nghĩa:

*Thuộc kiến, diệt, đạo đoạn
 Tà kiến, nghi tương ứng
 Và vô minh bất cộng
 Sáu hay duyên vô lậu
 Trong ấy duyên diệt pháp
 Tức diệt của tự địa
 Duyên đạo địa sáu, chín
 Do biệt trị tương nhân
 Tham, sân, mạn hai thủ
 Duyên tịnh, phi vô lậu
 Nên lia cảnh chẳng oán
 Tánh tịnh tĩnh tối thắng.*

(Kiến nghi thuộc kiến diệt đạo đoạn. Vô minh tương ứng với chúng. Vô minh bất cộng là sáu loại tùy miên duyên pháp vô lậu. Trong đó các tùy miên duyên diệt pháp. Chỉ duyên diệt pháp thuộc tự địa. Các tùy miên duyên đạo để ở sáu và chín địa do tính chất đối trị và hỗ tương khác nhau Tham, sân, mạn và hai thủ đều không duyên pháp vô lậu vì phải nên lia bỏ, không phải là cảnh gây oán là cảnh tịch tĩnh, thanh tịnh, thù thắng).

Luận: Có ba loại tùy miên được đoạn trừ do sự thấy được diệt đế (kiến diệt sở đoạn) là tà kiến, nghi và vô minh tương ứng với chúng hoặc vô minh bất cộng, và ba loại tùy miên được đoạn trừ do sự thấy được đạo đế (kiến đạo sở đoạn) giống như trên, tất cả tạo thành sáu loại tùy miên có đối tượng duyên là pháp vô lậu. Ngoài sáu loại này ra, tất cả các tùy miên khác đều duyên pháp hữu lậu.

Ba loại tùy miên (tà kiến, nghi, vô minh) được đoạn trừ do kiến diệt đế và có đối tượng duyên là diệt pháp nhưng không phải chung duyên pháp trạch diệt: khi chúng thuộc về Dục giới thì chúng chỉ duyên diệt pháp của Dục giới và lần lượt ở các địa khác cũng như vậy, cho đến khi chúng thuộc về Hữu đẳng thì chúng cũng chỉ duyên nơi pháp diệt của Hữu đẳng.

Ba loại tùy miên có đối tượng duyên là đạo đế khi chúng thuộc về Dục giới thì chúng sẽ duyên toàn bộ đạo đế, một phần các pháp trí, cùng với sáu địa của chúng, tức vị chí, tĩnh lự trung gian, bốn tĩnh lự. Khi chúng thuộc về Sắc giới hoặc Vô sắc giới, tức bốn tĩnh lự và bốn tầng Vô sắc giới, thì chúng sẽ duyên toàn bộ đạo đế, một phần các loại trí, cùng với chín địa của chúng, tức sáu địa ở trên cộng thêm ba tầng Vô sắc đầu tiên. Các đạo đều hỗ tương tùy thuộc vào nhau.

Cho dù pháp trí và loại trí có hỗ tương tùy thuộc vào nhau đi nữa thì vì loại trí không đối nghịch với (bất trí) Dục giới cho nên cả ba loại tùy miên hệ thuộc Dục giới và lấy đạo đế làm đối tượng duyên đều không duyên đạo đế và một phần các loại trí.

Tuy nhiên đối với pháp trí vì có khả năng đối nghịch với (năng trí) Dục giới cho nên cũng có khả năng đối nghịch với Sắc giới và Vô sắc giới, và vì thế Pháp trí cũng sẽ là đối tượng duyên của ba loại tùy miên lấy đạo đế làm đối tượng duyên của hai giới này.

Không phải toàn bộ Pháp trí đều đối nghịch với Sắc giới và Vô sắc giới vì các Pháp trí thuộc khổ đế (khổ pháp trí) và tập đế đều không đối nghịch với hai giới này. (Vì thế chúng không phải là đối tượng duyên của ba tùy miên thuộc hai giới này).

Pháp trí cũng không đối nghịch với toàn bộ Sắc giới và Vô sắc giới (vì nó không đối nghịch với các pháp thuộc kiến đoạn). Do đó nó không phải là đối tượng duyên (của ba loại tùy miên thuộc hai giới này) vì hai loại pháp trí đầu tiên không đối nghịch với các giới này, và vì nhóm tùy miên đầu tiên của hai giới này, tức các tùy miên thuộc kiến đoạn, không bị bất cứ loại pháp trí nào ngăn ngại.

Hỏi: Tại sao tham, sân, mạn, kiến thủ, giới cấm thủ không duyên các pháp vô lậu, không duyên diệt đạo?

Đáp: Vì tham tùy miên phải được đoạn trừ: nếu duyên pháp vô lậu tức sẽ không được lìa bỏ, cũng giống như trường hợp của sự tham muốn các pháp thiện (tuy mang hình thức của dục nhưng lại là chánh kiến). Sân sinh khởi trước một sự việc gây ra oán hận, trong khi một pháp vô lậu như diệt pháp hoặc đạo đế thì lại không phải là sự việc gây oán hận (phi sân cảnh). Người ta cũng không thể khởi mạn đối với diệt đạo vì các pháp này vốn tịch tĩnh. Giới cấm thủ là đối với các pháp không phải là nhân của sự thanh tịnh nhưng lại mê chấp là nhân của sự thanh tịnh, trong khi vô lậu thật sự là pháp thanh tịnh vì thế không thể là cảnh nơi đối tượng duyên của giới cấm thủ. Kiến thủ là đối với các pháp không phải thù thắng lại mê chấp là thù thắng, trong khi vô lậu thật sự là pháp thù thắng vì thế không thể là cảnh nơi đối tượng duyên của kiến thủ.

Hỏi: Trong chín mươi tám tùy miên, bao nhiêu tùy miên có thể tùy tăng nhờ vào đối tượng duyên, bao nhiêu tùy miên có thể tùy tăng nhờ sự tương ứng (tức nhờ vào các pháp tương ứng với tâm, thọ v.v...)?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Vi đoạn biến tùy miên

Ư tự địa nhất thiết

*Phi biến ư tự bộ
Sở duyên cố tùy tăng
Phi vô lậu thượng duyên
Vô nhiếp hữu vi cố
Tùy ư tương ứng pháp
Tương ứng cố tùy tăng.*

Dịch nghĩa:

*Chưa đoạn biến, tùy duyên
Tất cả trong địa mình
Phi biến ở bộ mình
Nhờ duyên nên tùy tăng
Chẳng phải duyên vô lậu
Không nhiếp pháp hữu vi
Tùy nơi pháp tương ứng
Tương ứng nên tùy tăng.*

(Các tùy miên biến hành chưa đoạn tùy tăng ở tất cả các địa của chúng. Loại phi biến hành chỉ tùy tăng ở tự bộ. Nhờ đối tượng duyên nên có thể tùy tăng. Không tùy tăng nếu duyên vô lậu và thượng địa. Vì chúng không thuộc về pháp hữu vi và tương vi với tùy miên. Tương ứng với pháp nào có thể tùy tăng nhờ tương ứng với pháp đó).

Luận: Về mặt đối tượng duyên, các tùy miên biến hành có thể tùy tăng ở năm nhóm (ngũ bộ) thuộc tự địa. Các tùy miên khác chỉ tùy tăng ở nhóm riêng của chúng: loại tùy miên thuộc kiến khổ đoạn tùy tăng ở các pháp thuộc kiến khổ đoạn v.v... cho đến loại tùy miên thuộc tu đoạn chỉ tùy tăng ở các pháp thuộc tu đoạn. Nguyên tắc phổ quát này mang tính chất nhất định.

Sáu tùy miên duyên pháp vô lậu, tức Niết-bàn hoặc Thánh đạo, và chín tùy miên duyên thượng địa không tùy tăng ở đối tượng duyên vì người ta không thể khiến cho loại đối tượng duyên này trở thành cái của mình bằng ngã kiến hoặc ái.

Đối với sự vật được xem như là ngã (do có hữu thân kiến) hoặc được xem như thuộc về mình do có ái thì các tùy miên khác sẽ tùy tăng ở sự vật này cũng giống như bụi bặm có thể bám vào một chiếc áo ướt. Tuy nhiên các pháp vô lậu và thượng địa không thể được xem như là ngã hay ngã sở, vì thế những tùy miên nào lấy chúng làm đối tượng duyên đều không thể tùy tăng từ các đối tượng duyên này.

Trước đây có nói loại ham muốn hưởng đến pháp vô lậu hoặc một địa cao hơn đều không phải là loại tùy miên được gọi là ái mà đó chỉ là

một loại dục hướng đến các pháp thiện.

Hơn nữa các pháp vô lậu như Niết-bàn hoặc Thánh đạo vốn đối nghịch với những phiền não nào lấy chúng làm đối tượng duyên, các pháp thuộc thượng địa đều đối nghịch với những phiền não thuộc các địa thấp hơn, do đó những phiền não này không thể nương vào đó để tùy tăng, có nghĩa là không thể nào an trú ở đó được, cũng giống như bàn chân không thể đứng được trên một hòn đá đỏ lửa.

Đến đây chúng ta đã có thể hiểu được chữ “tùy tăng” với ý nghĩa là “an trú”. Có luận sư cho tùy tăng chính là tùy thuận. Niết-bàn v.v... không thuận hợp với sự sinh trưởng của tà kiến v.v..., cũng giống như khi người ta nói không có sự tùy tăng của loại thức ăn đáng đối với người bị phong thấp.

Tất cả các tùy miên tương ứng với một pháp nào đó đều có thể tùy tăng nhờ sự tương ứng với pháp này.

Ở đây khi nói “với một pháp nào đó” là hàm ý tương ứng với thọ v.v...

Chữ eva nhằm chỉ cho sự giới hạn (về nghĩa), có nghĩa là “khi mà các tùy miên chưa được đoạn trừ”.

Hỏi: Có loại tùy miên không duyên pháp vô lậu, không duyên thượng địa và chỉ tùy tăng nhờ sự tương ứng chứ không nhờ vào đối tượng duyên không?

Đáp: Có. Đó là loại tùy miên biến hành duyên vào thượng địa. (Tức là các tùy miên biến hành thuộc tầng thiền thứ nhất có đối tượng duyên là ba tầng thiền cao hơn).

Hỏi: Trong chín mươi tám tùy miên, loại nào bất thiện, loại nào vô ký, có nghĩa là không phải dị thực?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thượng nhị giới tùy miên
Cập dục thân biên kiến
Bỉ câu si vô ký
Thử dư giai bất thiện.*

Dịch nghĩa:

*Tùy miên hai cõi trên
Và thân, biên Cõi dục
Kìa thuộc si, vô ký
Ngoài ra đều bất thiện.*

(Tùy miên của hai cõi trên. Thân kiến, biên kiến và si đều có ở cõi Dục, đều thuộc tánh vô ký. Ngoài ra tất cả đều bất thiện).

Luận: Tất cả các tùy miên thuộc Sắc giới và Vô sắc giới đều có tánh vô ký vì dị thực của tất cả các pháp nhiệm đều là khổ. Như vậy, khổ sẽ không tồn tại ở hai giới này vì tất cả các nhân của việc làm hại người khác đều không có ở đó.

Ở Dục giới, hữu thân kiến, biên chấp kiến và vô minh tương ứng với chúng đều thuộc tánh vô ký.

Thật vậy, những tùy miên này không tương vi (trái nghịch) với bố thí và các nghiệp thiện khác. Vì nghĩ: “Ta sẽ được sung sướng ở vị lai!” cho nên người ta bố thí và trì giới.

Loại đoạn kiến lại thuận hợp với giải thoát. Chính vì thế Đức Thế Tôn nói: “Trong số các kiến giải của ngoại đạo, kiến giải thù thắng nhất là khi họ nói ‘Ta không hiện hữu, những gì của ta không hiện hữu, ta sẽ không hiện hữu, những gì của ta sẽ không hiện hữu’”.

Hữu thân kiến và biên chấp kiến chỉ là những mê lầm đối với những sự vật làm nên một cá thể hư giả chứ không làm hại người khác vì thế cũng thuộc về vô ký.

Hỏi: Nếu như vậy thì những lý do như không tương vi với bố thí v.v... cũng có thể áp dụng cho các trường hợp tham vướng cõi thiên và ngã mạn, và chúng cũng sẽ là vô ký. Tuy nhiên bản tông lại không thể thừa nhận điều này.

Đáp: Các luận sư đời trước có nói: “Loại hữu thân kiến bảm sinh (câu sinh) có ở loài cầm thú đều thuộc vô ký, nhưng loại hữu thân kiến sinh khởi do sự phân biệt thì lại thuộc tánh bất thiện” (Đối với trường hợp của biên chấp kiến bảm sinh và phân biệt sinh cũng thế).

Tất cả các tùy miên khác ở Dục giới đều có tánh bất thiện.

Hỏi: Trong chín mươi tám tùy miên, bao nhiêu loại có gốc bất thiện (căn bất thiện)?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Bất thiện căn Dục giới

Tham sân bất thiện si.

Dịch nghĩa:

Căn bất thiện cõi Dục

Tham, sân, si bất thiện.

(Các căn bất thiện cõi Dục là tham, sân và si bất thiện).

Luận: Tất cả tham, sân, và ở Dục giới, ngoại trừ loại si thuộc hữu thân kiến và biên chấp kiến, theo thứ này là các căn bất thiện.

Hữu thân kiến và biên chấp kiến không phải là căn bất thiện vì chỉ có các phiền não thuộc tánh bất thiện và vốn là căn bất thiện mới

được lập thành căn bất thiện. Các tùy miên khác không phải là căn bất thiện.

Hỏi: Có bao nhiêu tùy miên là căn vô ký?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vô ký căn hữu tam
Vô ký ái si tuệ
Phi dự như cao cử
Ngoại phương lập tứ chủng
Trung ái kiến mạn si
Tam định giai si cố.*

Dịch nghĩa:

*Căn vô ký có ba
Ái, si, tuệ vô ký
Chẳng phải hai cử khác
Sư khác lập bốn loại
Tức ái, kiến, mạn, si
Ba định đều do si.*

(Có ba căn vô ký là ái, si và tuệ vô ký chứ không phải các tùy miên khác vì có hai loại và cao cử. Luận sư nước ngoài lập thành bốn loại. Trong số ái, kiến, mạn và si có ba loại thuộc định vì đều do si).

Luận: Các luận sư Tỳ-ba-sa ở ca-thấp-di-la nói các loại ái, vô minh và tuệ vốn thuộc tánh vô ký, không kể thuộc bất kỳ loại vô ký nào trước đó và trong đó có cả loại tuệ do dị thực sinh đều là các căn vô ký.

Nghi không thể được xem như là một căn vì có tánh di động và có đến hai loại. Mạn vốn là sự cao ngạo của tâm cũng không phải là căn vì mạn bao hàm sự nâng cao, không phù hợp với căn. Mọi người đều biết các căn phải chắc cứng và hướng xuống phía dưới.

Các luận sư nước ngoài nói bốn loại ái, kiến, mạn và si đều là vô ký: Thật vậy, vì có vô minh nên có ba loại thuộc định. Người ta phân thành ba loại “định của ái”, “định của kiến”, và “định của mạn”. Các loại này được gọi như thế là do si hoặc vô minh.

Hỏi: Kế kinh có nói đến mười bốn điểm thuộc về vô ký. Như vậy có phải chúng cũng thuộc loại vô ký được nói đến ở trên?

Đáp: Không phải. Mười bốn điểm vô ký được nói đến trong kinh nhằm để chỉ cho loại câu hỏi cần phải từ chối: có nghĩa là loại câu hỏi này được gọi là “không được trả lời” (vô ký), nó không được giải thích vì nó phải bị khước từ. Đối tượng của một câu hỏi như thế được gọi là

vô ký sự.

Có bốn loại câu hỏi:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Ứng nhất hướng phân biệt
Phản cật xả trí ký
Như tử sinh thù thắng
Ngã uẩn nhất dị đẳng.*

Dịch nghĩa:

*Đáp bằng cách phân biệt
Hỏi lại và từ chối
Hỏi tử sinh thù thắng
Ngã, uẩn một hay khác v.v...*

(Nên trả lời dứt khoát, bằng cách phân biệt, bằng cách hỏi lại, bằng cách từ chối. Như được hỏi về chết, sống, thù thắng ngã và uẩn là một hay khác v.v...).

Luận: 1. Nếu có người hỏi “Có phải tất cả chúng sinh đều sẽ chết?” thì cần trả lời một cách dứt khoát là “Tất cả sẽ chết”.

2. Nếu có người hỏi “Có phải tất cả chúng sinh đều sẽ sinh ra?” thì cần trả lời bằng cách phân biệt: “Những chúng sinh có phiền não sẽ sinh ra, những chúng sinh không có phiền não sẽ không sinh ra”.

3. Nếu có người hỏi “Con người cao cả hay thấp kém, “ thì cần phải trả lời bằng một câu hỏi: “Khi so sánh với ai?”. Nếu nói là so sánh với trời thì cần trả lời là “con người thấp kém hơn”. Nếu nói là so sánh với chúng sinh ở các cõi ác thì cần trả lời là “con người cao cả hơn”.

4. Nếu có người hỏi “Các uẩn đồng nhất hay khác biệt với chúng sinh?” thì đây là câu hỏi cần phải từ chối vì cái được gọi là “chúng sinh” không thật hữu, cũng giống như khi từ chối trả lời câu hỏi: “Con của người đàn bà không sinh sản là đen hay trắng?”

Hỏi: Làm sao có thể nói là “đã trả lời” câu hỏi thứ tư này khi không đưa ra được câu trả lời là các uẩn đồng nhất hay khác biệt với chúng sinh?

Đáp: Khi nói “câu hỏi này phải được từ chối” tức đã đưa ra câu trả lời.

Có luận sư nói loại câu hỏi thứ hai cũng dẫn đến một câu trả lời dứt khoát giống như câu hỏi thứ nhất là “tất cả chúng sinh sẽ không sinh ra”. Tuy nhiên theo Luận chủ, để chứng minh cho tỷ dụ của Tỳ-bà-sa về loại câu hỏi thứ hai, tức đối với những ai có thể hỏi: “Những người bị chết có sẽ sinh ra không?”, thì cần phải trả lời bằng cách phân biệt:

(Không phải tất cả những người bị chết đều sẽ sinh ra, những người có phiền não mới sinh ra, chứ những người không có phiền não thì không).

Lại còn câu hỏi thứ ba cũng dẫn đến một câu rả lời không thể dứt khoát vì con người cùng lúc có thể cao hoặc thấp tùy theo trường hợp so sánh. Cũng giống như khi có người hỏi: “Thức là quả hay nhân?”, (thì cần phải trả lời: “Là nhân nếu so với quả, và là quả nếu so với nhân”). Nhưng Luận chủ nói đối với người đưa ra câu hỏi theo cách dứt khoát như: “Con người cao cả hay thấp kém?”, thì sẽ không thích hợp để trả lời một cách dứt khoát là “con người cao cả” hay “con người thấp kém” mà cần phải trả lời bằng cách phân biệt: có nghĩa là trước tiên phải hỏi lại ý định của người hỏi.

Các luận sư Đối pháp nói về bốn loại câu hỏi:

1. Loại trả lời dứt khoát là khi có người hỏi: “Đức Thế Tôn có phải là Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác? Giáo pháp được Đức Thế Tôn nói ra có phải là thiện thuyết không? Chúng Tăng Thanh văn có được khéo léo dẫn dắt không? Có phải sắc là vô thường?... “Có phải thức là vô thường? Khổ có được trình bày rõ ràng không?... Đạo có được trình bày rõ ràng không?”, những câu hỏi như thế cần được trả lời một cách dứt khoát vì có lợi ích chân thực.

2. Loại trả lời bằng phân biệt là khi có người thành tâm hỏi: “Con muốn Tôn giả thuyết pháp cho con” thì cần phải phân biệt là pháp có nhiều loại như pháp quá khứ, pháp hiện tại, pháp vị lai và người hỏi muốn nghe loại pháp gì. Nếu người hỏi trả lời muốn nghe pháp quá khứ thì cần phải phân biệt là pháp quá khứ cũng có nhiều loại như sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Nếu người hỏi muốn nghe giảng về sắc pháp thì cũng cần phải phân biệt là sắc pháp có ba loại là thiện, bất thiện và vô ký. Nếu người hỏi muốn nghe loại sắc pháp thiện thì cũng phải phân biệt là sắc pháp thiện có đến bảy loại là giới sát v.v... cho đến vọng ngữ. Nếu người hỏi muốn nghe giảng về giới sát thì cần phải phân biệt có ba loại giới sát xuất phát từ ba thiện căn là vô tham, vô sân và vô si. Nếu người hỏi muốn biết về loại giới sát sinh khởi từ vô tham thì phải phân biệt hai loại là giới sát hữu biểu và giới sát vô biểu, và hỏi xem người hỏi muốn nghe về loại nào.

3. Trả lời bằng câu hỏi: Cùng một câu hỏi nhưng nếu do một người không thành tâm nêu ra thì phải trả lời bằng cách đưa ra một câu hỏi. Nếu người này hỏi: “Tôi muốn Tôn giả thuyết pháp cho tôi” thì phải hỏi lại là pháp thì có nhiều nhưng người hỏi nghe pháp nào. Trong

trường hợp này không cần phải phân biệt các pháp quá khứ, vị lai, hiện tại mà chỉ tiếp tục hỏi lại cho đến khi người này phải chịu im hoặc tự giải thích lấy.

Lại hỏi: Nếu người không thành tâm và người thành tâm đều không hỏi mà chỉ cầu xin hãy thuyết pháp cho họ, và nếu không trả lời họ, không giải thích cho họ mà chỉ hỏi lại họ là muốn mình thuyết loại pháp nào thì làm sao có thể nói đó là hỏi và trả lời?

Luận chủ: Nếu có người nói: “Xin chỉ đường cho tôi” tức đã đưa ra câu hỏi về đường đi, cũng giống như nói: “Đâu là đường đi?”. Mặt khác khi hỏi lại tức đã giải thích cho người hỏi những gì người này muốn hỏi: như vậy chẳng phải đường đi đã không được giải thích sao?

Lại hỏi: Nếu vậy trong trường hợp của loại câu hỏi thứ hai và thứ ba vẫn có câu trả lời bằng cách hỏi lại?

Luận chủ: Không thể như vậy. Trong trường hợp trên, câu trả lời sẽ khác vì có khi trả lời bằng sự phân biệt và có khi trả lời mà không phân biệt.

4. Loại câu hỏi phải từ chối. Nếu có người hỏi: “Thế gian hữu hạn hay vô hạn v.v...?” Thì phải từ chối trả lời.

Luận chủ cho cần phải dựa vào Khế kinh để tìm ra định nghĩa của bốn loại câu hỏi và trả lời này: Các bậc tôn túc của Đại chúng bộ trích kinh nói: Nay các Bí-sô, có bốn cách trả lời các câu hỏi. Bốn cách đó là gì? Có những câu hỏi cần phải trả lời thật dứt khoát..., có loại câu hỏi cần phải từ chối không trả lời. Loại câu hỏi gì cần phải trả lời dứt khoát? Đó là câu hỏi có phải tất cả các uẩn đều vô thường. Loại câu hỏi gì cần phải trả lời bằng cách phân biệt? Đó là câu hỏi loại nghiệp cố ý chiêu cảm loại quả gì. Loại câu hỏi gì cần phải trả lời bằng một câu hỏi? Đó là câu hỏi có phải tưởng là ngã của con người, lúc đó phải hỏi ngược lại là người này nghĩ gì về ngã. Nếu họ trả lời ngã thì thô hiển tức phải trả lời tưởng khác với ngã. Loại câu hỏi gì cần phải từ chối không trả lời? Đó là câu hỏi có phải thế giới là thường, là vô thường, vừa thường vừa vô thường, không phải thường cũng không phải vô thường, có phải thế giới là hữu hạn, là vô hạn, vừa hữu hạn vừa vô hạn, không phải hữu hạn cũng không phải vô hạn, có phải Như Lai vẫn tồn tại sau khi chết..., có phải mạng khác với thân. Nay các Bí-sô, những câu hỏi như thế cần phải từ chối”.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 20

Phẩm 5: PHÂN BIỆT TÙY MIÊN (PHẦN 2)

Ở thân chúng sinh, tùy miên luôn luôn đeo bám vào một sự việc và khi đó chúng sinh sẽ bị ràng buộc với sự việc do chính tùy miên này. Chúng ta hãy xét xem chúng sinh bị ràng buộc với sự việc gì và do loại tùy miên nào, quá khứ, hiện tại hay vị lai. Tụng nói : Nếu trong sự việc này

(Âm Hán) :

*Nhược ư thử sự trung
Vi đoạn tham sân mạn
Quá hiện nhược dĩ khởi
Vị lai ý biến hành
Ngũ khả sinh tự thể
Bất sinh diệc biến hành
Dư quá vị biến hành
Hiện chánh duyên năng hệ.*

Dịch nghĩa :

*Bị trói ở sự vật
Chưa đoạn tham, sân, mạn
Quá, hiện hoặc đã khởi
Ý biến hành vị lai
Tự thể năm thức sinh
Không sinh cũng biến hành
Quá, vị, biến hành khác
Hiện tại duyên năng hệ.*

(Bị ràng buộc với sự việc vì tham, sân, mạn chưa đoạn. Quá khứ hoặc hiện tại, và đã sinh khởi. Ý thuộc vị lai ràng buộc tất cả các sự vật thuộc ngũ thức, khả sinh sẽ ràng buộc sự việc cùng thời thuộc bất sinh

sẽ ràng buộc tất cả. Các phiền não khác thuộc quá khứ vị lai ràng buộc tất cả khi duyên hiện tại tức ràng buộc với sự việc hiện tại).

Luận: Tùy miên hay phiền não có hai loại: 1. Phiền não tự tướng là tham, sân, mạn; 2. Phiền não cộng tướng là kiến, nghi và vô minh.

Khi các phiền não tự tướng đã khởi đối với một sự việc nào đó thuộc quá khứ, hiện tại, vị lai, hoặc thuộc kiến đoạn v.v... và vì thế các phiền não này phải thuộc về quá khứ hoặc hiện tại, và khi chúng chưa được đoạn trừ thì chúng sinh có các phiền não này sinh khởi sẽ bị ràng buộc với sự vật này do chính các phiền não tự tướng này. Vì nếu đã thuộc loại tự tướng thì các phiền não này không nhất thiết phải khởi ở tất cả mọi người đối với tất cả mọi sự vật mà trái lại chúng chỉ sinh khởi ở một người nào đó đối với một sự vật nào đó.

Chúng sinh bị ràng buộc với tất cả các sự vật quá khứ, hiện tại, vị lai, (thuộc cả ngũ bộ và được đoạn trừ do kiến đạo v.v... tùy từng trường hợp), do chính các phiền não tự tướng vị lai khi các phiền não này thuộc về ý thức, vì ý giới bao hàm cả ba thời (ba đời).

Chúng sinh bị ràng buộc với các sự việc vị lai vì tham và sân thuộc vị lai và khác với các loại trên có nghĩa là các tham và sân này không thuộc về ý, tức chỉ liên quan đến năm thức thân, vì năm thức thân chỉ nhận biết các sự vật cùng thời với chúng.

Tuy nhiên nguyên tắc này chỉ liên quan đến các tham sân vị lai thuộc loại “nhất định sinh”, nếu không thuộc loại “nhất định sinh” thì lại khác.

Chúng sinh bị ràng buộc với tất cả các sự việc thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai vì chính các tham sân không thuộc loại “nhất định sinh” này.

Đối với các phiền não khác, tức các phiền não cộng tướng, loại phiền não này có đối tượng duyên là ngũ thủ uẩn, có khả năng sinh khởi ở tất cả chúng sinh, đối với tất cả các sự việc thì chúng sinh sẽ bị ràng buộc với tất cả các sự việc thuộc ba thời, thuộc cả năm bộ tùy theo trường hợp và ở cùng thời điểm của các phiền não được nói đến này.

Kinh bộ: Các phiền não và các sự việc quá khứ và vị lai có thật hữu hay không? Nếu nói chúng thật hữu tức phải thừa nhận pháp hữu vi luôn luôn hiện hữu và như vậy pháp hữu vi sẽ là thường, nếu không thật hữu thì làm thế nào có thể nói chúng sinh bị ràng buộc hay không bị ràng buộc với sự vật do các phiền não này?

Tỳ-bà-sa cho các pháp quá khứ và vị lai đều thật hữu, tuy nhiên các pháp hữu vi không thường hằng vì chúng có các tính chất của hữu vi

(hữu vi tướng). Để làm sáng tỏ ý kiến của Tỳ-bà-sa, cần trình bày tóm tắt tông chỉ của họ:

Tụng nói : (Âm Hán)

*Tam thế hữu do thuyết
Nhị hữu cảnh, quả cố
Thuyết tam thế hữu cố
Hứa thuyết nhất thiết hữu.*

Dịch nghĩa :

*Ba đời do Phật thuyết
Quả, cảnh hai điều kiện
Nói ở trong ba đời
Nên nói nhất thiết hữu.*

(Ba đời thực có do Phật thuyết. Vì có hai điều kiện, có cảnh, có quả, vì chủ trương ba đời thực có nên được nhận là Thuyết nhất thiết hữu bộ).

Luận: Đức Thế Tôn đã dạy về sự hiện hữu của quá khứ và của vị lai bằng những lời lẽ rất rõ ràng: “Này các Bì-sô, nếu sắc pháp quá khứ không hiện hữu thì Thánh giả Thanh văn sẽ không được dạy “phải siêng tu chán bỏ” sắc pháp quá khứ... Nếu sắc pháp vị lai không hiện hữu thì Thánh giả Thanh văn sẽ không được dạy “đừng vui thích mong cầu” trong sắc pháp vị lai. Chính vì sắc pháp vị lai có hiện hữu mà Thánh giả Thanh văn được dạy rằng...”.

Đức Thế Tôn cũng đã ngâm dạy về điều này khi nói: “Thức khởi là do hai (điều kiện). Hai điều kiện gì? Đó là nhân căn và sắc... ý và pháp”. Vì thế nếu pháp quá khứ và vị lai không hiện hữu thì ý thức sẽ không sinh khởi do hai điều kiện.

Trên đây là phần giáo chứng, tiếp theo là phần lý chứng.

Vì có cảnh duyên nên thức có thể sinh, thức không thể sinh nếu cảnh duyên không có. Nếu các sự vật quá khứ và vị lai không hiện hữu thì sẽ có loại thức không có cảnh duyên, và nếu thiếu cảnh duyên thì sẽ không có thức.

Nếu quá khứ không hiện hữu, làm thế nào các nghiệp thiện ác có thể cho quả ở vị lai? Thật vậy, vào lúc quả được sinh ra thì nhân dị thực đã là quá khứ.

Dựa vào các giáo chứng và lý chứng trên, Tỳ-bà-sa khẳng định sự hiện hữu của quá khứ và vị lai.

Các luận sư tự xưng là Thuyết nhất thiết hữu cho quá khứ và vị lai hiện hữu như các thật pháp.

Luận sư nào khẳng định sự hiện hữu của tất cả ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai được xem như thuộc về bộ phái Thuyết nhất thiết hữu. Luận sư nào khẳng định sự hiện hữu của hiện tại và một phần quá khứ, tức là loại chưa cho quả, và khẳng định sự không hiện hữu của vị lai và một phần quá khứ, tức là loại nghiệp đã cho quả, thì được xem như thuộc về bộ phái Phân biệt thuyết chứ không phải Thuyết nhất thiết hữu.

Hỏi: Trong bộ phái này có bao nhiêu chủ trương? Có bao nhiêu cách giải thích về sự hiện hữu của tất cả các pháp? Và cách giải thích nào tốt nhất?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thử trung hữu tứ chủng
Loại tướng vị đãi dị
Đệ tam ước tác dụng
Lập thể tối vi thiện.*

Dịch nghĩa:

*Trong đây có bốn thứ
Loại, tướng, vị, đãi khác
Thứ ba nương tác dụng
Lập thời là tốt nhất.*

(Trong đó có bốn chủ trương về loại, tướng, vị, đãi khác nhau. Chủ trương thứ ba dựa vào tác dụng để lập thành các thời là đúng nhất).

Luận: Tôn giả Pháp Cứu bảo vệ chủ trương về Loại, có nghĩa là Tôn giả khẳng định ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai khác nhau là do sự không đồng nhất về loại.

Khi một pháp vận hành từ thời điểm này sang thời điểm khác thì thể của nó không thay đổi nhưng loại lại thay đổi. Tỷ dụ sau đây cho thấy sự khác biệt về hình: một chiếc bình bằng vàng bị đập vỡ và làm cho biến dạng thì hình dáng có thay đổi nhưng màu sắc thì không thay đổi. Tỷ dụ sau đây cho thấy sự khác biệt về phẩm chất: khi sữa được đun sôi thì vị, năng lượng, tính chất tiêu hóa của nó không còn nữa nhưng màu sắc vẫn còn. Cũng giống như vậy, khi một pháp vị lai chuyển từ vị lai vào hiện tại thì “loại” vị lai của nó bị xả bỏ và được “loại” hiện tại nhưng thể của nó thì vẫn như cũ, khi chuyển từ hiện tại vào quá khứ thì “loại” hiện tại bị xả bỏ và được “loại” quá khứ nhưng thể của nó vẫn đồng nhất.

Tôn giả Diêu Âm bảo vệ chủ trương về tướng:

Pháp vận hành qua các thời kỳ. Khi ở quá khứ, mặc dù nó mang

tính chất của quá khứ nhưng không phải không có các tính chất của hiện tại và vị lai, khi ở vị lai nó lại mang tính chất của vị lai nhưng không phải không có các tính chất của hiện tại và quá khứ, khi ở hiện tại nó mang tính chất của hiện tại nhưng không phải không có các tính chất của quá khứ và vị lai. Cũng giống như khi một người đàn ông đang say đắm (nhiễm) một người đàn bà thì không có nghĩa là “không say đắm” đối với những người đàn bà khác.

Tôn giả Thế Hữu bảo vệ chủ trương về vị: các thời kỳ khác nhau là do sự khác nhau về vị thế. Một pháp khi vận hành qua các thời kỳ đều ở vào một vị thế nào đó vì thế sở dĩ có khác nhau là do sự khác nhau về vị thế chứ không phải về thể, cũng giống như một chiếc thẻ ghi tiền: nếu được đặt ở hàng đơn vị thì được gọi là một, đặt ở hàng chục thì gọi là mười, đặt ở hàng trăm thì gọi là trăm.

Tôn giả Giác Thiên chủ trương về sự đối đãi, tức các thời kỳ được thiết lập qua sự tương quan. Một pháp khi vận hành qua các thời kỳ đều mang những tên gọi khác nhau do có quan hệ với nhau, có nghĩa là pháp này được gọi là quá khứ, vị lai hay hiện tại là do sự tương quan của nó với những gì trước đó hay sau đó, tỷ dụ như một phụ nữ vừa là con những cũng vừa là mẹ.

Vì những lý lẽ trên, bốn luận sư này đã chủ trương tất cả đều hiện hữu. Trong đó chủ trương thứ nhất về sự chuyển biến cần được bác bỏ như đã bác bỏ Số luận. Nếu theo chủ trương thứ hai thì các thời quá khứ, hiện tại và vị lai sẽ bị tạp loạn vì cả ba tính chất này đều được tìm thấy khắp nơi. Hơn nữa tỷ dụ được dẫn trưng thiếu tính chất tương đồng vì trong trường hợp của con người thì mặc dù có tham hiện hành đối với một phụ nữ, nhưng đối với những phụ nữ khác thì chỉ có sự thành tựu tham. Nếu theo chủ trương thứ tư thì cả ba thời đều hiện hữu cùng lúc, chẳng hạn như một pháp quá khứ sẽ là quá khứ trong tương quan với cái trước đó, sẽ là vị lai nếu tương quan với cái sau đó, và là hiện tại nếu tương quan với cái trước đó và sau đó.

Như vậy chủ trương đúng đắn nhất là của Tôn giả Thế Hữu, theo đó, các thời kỳ và các vị thế được lập thành là nhờ vào tác dụng hay sự hoạt động: khi một pháp chưa có tác dụng thì nó là vị lai, khi có tác dụng thì nó là hiện tại, và khi tác dụng đã chấm dứt thì nó là quá khứ.

Kinh bộ: Nếu quá khứ hoặc vị lai đều hiện hữu như các thật pháp thì chúng là hiện tại, tại sao lại gọi là quá khứ hay vị lai?

Đáp: Trên đây có nói chính tác dụng chưa được thể hiện, đang được thể hiện hoặc đã được thể hiện của một pháp quyết định thời kỳ

của pháp này.

Hỏi: Nếu vậy, trong trường hợp của loại nhãn bỉ đồng phần sẽ có những tác dụng gì? Tác dụng của nhãn là nhìn thấy mà nhãn bỉ đồng phần thì không nhìn thấy. Và có phải các ông sẽ nói tác dụng của nó là phát khởi và cho ra một quả? Nếu sự cho quả chính là “tác dụng” thì các nhân đồng loại cũng cho quả khi ở quá khứ và người ta sẽ kết luận rằng chúng là quá khứ, chúng cũng sẽ thể hiện tác dụng của chúng và như vậy chúng sẽ là hiện tại. Hoặc là nếu tác dụng này, vì muốn cho hoàn tất mà đòi hỏi phải có sự phát khởi và cho quả thì các nhân quá khứ này ít ra cũng là một-nửa-hiện-tại. Như vậy các thời kỳ sẽ trở nên tạp loạn.

Chúng ta hãy tiếp tục bàn về vấn đề này:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Hà ngại dụng vân hà
Vô dị thể tiện hoại
Hữu thù vị sanh diệt
Thử pháp tánh thậm thâm.*

Dịch nghĩa:

*Điều gì ngăn tác dụng
Không khác không lập đời?
Thật hữu gì sinh, diệt
Tánh pháp ấy sâu xa.*

(Điều gì ngăn ngại tác dụng nếu không khác nhau không thể lập thành đời, nếu thật hữu thì cái gì chưa sinh, diệt. Pháp tánh này rất sâu xa).

Luận: Nếu đã hằng hữu, tại sao pháp không thể khởi dụng vào tất cả mọi thời? Chương ngại nào khiến cho pháp khi thì khởi dụng khi thì không? Không thể nói sự không khởi dụng của một pháp là do sự không hòa hợp của các duyên vì như thế thì chính các duyên này cũng luôn luôn hiện hữu.

Làm thế nào tự thân tác dụng có thể là quá khứ v.v...? Các ông có tưởng tượng ra một tác dụng phụ của tác dụng này không? Điều này sẽ quá phi lý. Nếu chính tự thân tác dụng là quá khứ v.v... thì tại sao không thừa nhận đối với các pháp cũng như vậy? Và nói thời gian tùy thuộc vào tác dụng quá khứ v.v... để mà làm gì?

Có phải các ông có ý nói tác dụng không phải là quá khứ, không phải là vị lai, cũng không phải là hiện tại, và nếu như vậy thì nó là cái gì? Nếu tác dụng là vô vi thì chúng phải thường hằng, hơn nữa, làm sao

có thể nói pháp là vị lai khi chưa khởi dụng, pháp là quá khứ khi không còn khởi dụng?

Hữu bộ: Nếu chủ trương tác dụng khác biệt với pháp thì mới phạm phải các sai lầm nói trên, nhưng thật ra tác dụng không khác với pháp.

Luận chủ: Nếu tác dụng cùng thể với pháp thì pháp vốn luôn luôn hiện hữu tức tác dụng cũng sẽ phải luôn luôn hiện hữu. Như vậy, tại sao và làm thế nào có thể nói tác dụng khi thì thời quá khứ khi thì thời vị lai? Vì thế, sự khác biệt giữa các thời vẫn chưa được chứng minh.

Hữu bộ: Tác dụng chưa được chứng minh ở điểm nào? Thật ra một pháp hữu vi nếu chưa sinh thì được gọi là vị lai, nếu đã sinh nhưng chưa diệt thì gọi là hiện tại, nếu đã diệt tức gọi là quá khứ.

Kinh bộ: Nếu có pháp quá khứ và vị lai thì phải hiện hữu cùng một thể tánh giống như khi hiện hữu ở hiện tại. Và nếu tự tánh của pháp đã liên tục hiện hữu thì làm thế nào pháp này có thể là chưa sinh hay đã diệt? Trước đó vì thiếu cái gì và vì không có sự hiện hữu của cái gì mà nói pháp này chưa sinh? Và sau đó vì còn thiếu cái gì và vì không có sự hiện hữu của cái gì mà nói pháp này đã diệt? Vì thế, nếu không thừa nhận “một pháp chỉ hiện hữu sau khi đã không hiện hữu và không còn hiện hữu sau khi đã hiện hữu” thì sẽ không thành lập được ba thời khác nhau.

Ở đây cần xem xét lập luận của Hữu bộ:

1. Theo bộ phái này vì có thành tựu các tính chất của hữu vi (sinh, trụ v.v...) nên pháp hữu vi không thể thường hằng mặc dù chúng hiện hữu trong quá khứ và vị lai. Đây chỉ là lời nói hư dối vì nếu đã luôn luôn hiện hữu thì pháp không thể sinh và cũng không thể diệt. Khi nói “pháp là thường, và pháp không phải là thường” tức đã tự mâu thuẫn về mặt ngôn từ. Đó là điều mà bài tụng sau đây giải thích: “Tự thể thì luôn luôn hiện hữu nhưng lại không mong muốn pháp hiện hữu là thường, cũng không mong muốn pháp khác biệt với tự thể: rõ ràng đây là việc làm của ông hoàng”.

2. Một lập luận khác của Hữu bộ cho Đức Thế Tôn đã từng dạy về sự hiện hữu của quá khứ và vị lai: Đức Thế Tôn nói: “Có nghiệp quá khứ, có nghiệp vị lai” cho nên Hữu bộ cũng nói có quá khứ, có vị lai. Thật ra có quá khứ là vì đã từng hiện hữu, có vị lai là vì sẽ hiện hữu khi có nhân: chính vì ý nghĩa này nên Đức Thế Tôn mới nói có quá khứ, có vị lai, tuy nhiên chúng không hiện hữu thực sự như hiện tại.

Hữu bộ: Ai nói chúng hiện hữu như hiện tại?

Kinh bộ: Nếu không hiện hữu như hiện tại thì chúng phải hiện hữu

như thế nào?

Hữu bộ: Chúng hiện hữu với tự tánh của quá khứ và vị lai.

Kinh bộ: Nhưng nếu chúng không hiện hữu, làm sao có thể gán ghép cho chúng tự tánh của quá khứ và vị lai? Thực ra, trong đoạn kinh Hữu bộ trích dẫn ở trên, Đức Thế Tôn chỉ nhằm ngăn chặn loại kiến chấp bác bỏ nhân quả. Đức Thế Tôn nói “có quá khứ” là hàm ý “đã có quá khứ”, và “có vị lai” là hàm ý “sẽ có vị lai”. Chữ “có” là một cách dùng đặc biệt như thường thấy trong các cách nói: “Có sự không hiện hữu trước đó của cây đèn” (hữu đẳng tiền vô), “có sự không hiện hữu sau đó của cây đèn” (hữu đẳng hậu vô), và cũng như người ta thường nói: “Ngọn đèn có tắt, nhưng không phải tôi tắt nó”. Những cách nói này cũng giống như kinh nói: “có quá khứ”, “có vị lai”. Nếu không hiểu theo cách này thì quá khứ, nếu “hiện hữu”, sẽ không còn là quá khứ.

Hữu bộ: Chúng tôi thấy Đức Thế Tôn có nói với các tu sỹ thuộc ngoại đạo Trưởng kế như thế này: “Nghiệp quá khứ bị hủy hoại đã diệt, đã chấm dứt, nghiệp này có”. Giải thích này hàm ý: “Đã có nghiệp này”. Như vậy chúng tôi có thể giả thiết ngoại đạo trên vốn không thừa nhận đã có nghiệp quá khứ?

Kinh bộ: Khi Đức Thế Tôn nói có nghiệp quá khứ là Ngài có ý chỉ cho công năng cho quả, công năng của loại nghiệp trước đó ở trong chuỗi tương tục của tác nhân. Nếu không hiểu như vậy, nghiệp quá khứ nếu có tự tánh thật hữu thì làm sao có thể xem nó là quá khứ?

Vả lại, trong kinh Thắng Nghĩa Không Đức Thế Tôn đã nói: “Này các Bì-sô, nhãn căn khi sinh không từ đâu đến, khi diệt cũng không tụ tập về đâu. Vì vậy, này các Bì-sô, nhãn căn hiện hữu sau khi đã không hiện hữu và sau khi đã hiện hữu thì nhãn căn biến mất”. Nếu có nhãn căn vị lai thì Đức Thế Tôn đã không nói: nhãn căn hiện hữu sau khi đã không hiện hữu ... Ở đây có lẽ Hữu bộ sẽ nói câu nói “hiện hữu sau khi đã không hiện hữu” có nghĩa là “sau khi đã không hiện hữu ở hiện tại”, tức muốn nói “sau khi đã không hiện hữu về mặt hiện tại”. Tuy nhiên lập luận này không thể chấp nhận được vì thời gian (hiện thế tánh) không khác biệt với nhãn căn.

Hỏi: Có phải Hữu bộ có ý nên hiểu câu nói trên với nghĩa “sau khi đã không hiện hữu về mặt tự tánh”?

Đáp: Nếu nói như vậy tức đã tự nhận nhãn căn vị lai không hiện hữu.

3. Về lập luận: “quá khứ và vị lai hiện hữu vì thức sinh khởi là do hai điều kiện”. Có phải lập luận này hàm nghĩa ý thức sinh khởi là nhờ

vào ý căn và các pháp quá khứ, vị lai và hiện tại, và như vậy thì các pháp này là điều kiện của ý thức cũng giống như nhãn căn, tức có khả năng làm duyên cho chủ thể sinh? Hay chúng chỉ là cảnh nơi đối tượng duyên? Rõ ràng là các pháp vị lai sẽ sinh khởi sau hàng trăm ngàn kiếp hoặc sẽ không bao giờ sinh khởi thì không thể làm duyên cho chủ thể sinh cho ý thức, và rõ ràng Niết-bàn vốn trái ngược với tất cả các trường hợp sinh khởi, cũng không thể làm duyên cho chủ thể sinh. Nếu pháp chỉ có thể làm cảnh nơi đối tượng duyên thì chúng tôi nói các pháp vị lai và quá khứ cũng chỉ là đối tượng duyên.

Hữu bộ: Nếu các pháp quá khứ và vị lai không hiện hữu, làm sao chúng có thể làm đối tượng duyên của thức?

Kinh bộ: Chúng hiện hữu theo cách được xem như là đối tượng duyên. Và chúng được xem như là đối tượng duyên theo cách nào? Chúng được xem như là đối tượng duyên nhờ có sự ghi nhớ rằng chúng đã hiện hữu, chúng sẽ phải hiện hữu. Thật vậy, một người khi nhớ về một sắc pháp hoặc một cảm thọ quá khứ thì họ không nhìn thấy sắc pháp hoặc cảm thọ này “đang có” mà chỉ nhớ là chúng “đã có”, một người nhìn thấy trước vị lai thì không nhìn thấy vị lai như đang hiện hữu mà chỉ thấy trước vị lai như sẽ phải hiện hữu. Mặt khác, sự nhớ lại (vốn chỉ là một phần trăm của ý thức) chỉ nắm bắt được sắc pháp giống như sắc pháp đã từng được nhìn thấy, nắm bắt được cảm thọ giống như cảm thọ đã từng được cảm nhận, có nghĩa là chỉ nắm bắt các sắc pháp và cảm thọ này ở tình trạng hiện tại. Nếu một pháp được người ta nhớ lại mà có thật giống như cái mà người nắm bắt được nhờ vào trí nhớ thì chắc chắn sự nhận biết của ký ức đã có một cảnh nơi đối tượng duyên không hiện hữu (duyên vô cảnh thức).

Nếu nói vẫn có sự hiện hữu của sắc pháp quá khứ hoặc vị lai nhưng không nhất thiết phải ở hiện tại vì sắc pháp này không là gì khác hơn các cực vi đang ở vào tình trạng phân tán thì cũng không có lý. Vì 1. Khi nhờ vào sự nhớ lại hoặc sự nhìn thấy trước mà thức có thể nắm bắt một cảnh là sắc pháp quá khứ hoặc vị lai thì thức không thể nắm bắt loại cảnh này ở tình trạng phân tán mà phải ở tình trạng hội tụ; 2. Nếu sắc pháp quá khứ hoặc vị lai cũng chính là sắc pháp hiện tại và chỉ khác một điều là các cực vi này đang bị phân tán thì như vậy các cực vi này sẽ thường hằng, có nghĩa là chúng không bao giờ sinh khởi, cũng không bao giờ biến diệt mà chỉ có hội tụ hoặc phân tán. Nếu chủ trương như vậy tức đã đi theo học thuyết của phái Tà mạng mà bác bỏ Khế kinh của bậc Thiện Thệ, vì kinh nói: “Này các Bì-sô, nhãn căn khi sinh đã

không từ đâu đến...”, 3. Lập luận này không đúng đối với trường hợp của cảm thọ và các pháp thuộc loại “không thô” khác: nếu không có tập hợp các cực vi, làm thế nào có thể có sự phân tán của cực vi trong quá khứ và vị lai. Thật ra, người ta nhớ lại loại cảm thọ giống như đã được cảm nhận vào lúc nó hiện hữu, và người ta nhìn thấy trước loại cảm thọ giống như cảm thọ sẽ được cảm nhận vào lúc nó hiện hữu. Nếu cảm thọ quá khứ và vị lai là loại người ta nắm bắt được nhờ vào sự nhớ lại hoặc nhìn thấy trước thì nó sẽ trở thành thường hằng. Vì thế loại ý thức có tên là “nhớ lại” này chỉ có một cảnh nơi đối tượng duyên không hiện hữu, đó là loại cảm thọ không có thật.

Tỳ-bà-sa: Nếu cái không thật hữu vẫn có thể làm đối tượng duyên cho thức thì một xứ thứ mười ba cũng có thể làm đối tượng duyên của thức.

Luận chủ: Nếu vậy, theo các ông cái gì là đối tượng duyên của loại thức nghĩ “không có xứ thứ mười ba”? Nếu các ông nói chính tên gọi của nó, tức “xứ thứ mười ba”, là cảnh nơi đối tượng duyên thì nó cũng chỉ là một tên gọi và cảnh nơi đối tượng duyên vẫn không thật hữu. Hơn nữa, cái gì sẽ là cảnh nơi đối tượng duyên thật hữu của sự nhận biết (chủ thể duyên thức) về sự không hiện hữu trước đó của thanh (duyên thanh tiên phi hữu)?

Tỳ-bà-sa: Cảnh nơi đối tượng duyên của thức này chính là thanh chứ không phải sự không hiện hữu của thanh.

Luận chủ: Nếu vậy thì người tìm kiếm sự không hiện hữu của thanh (câu thanh vô giả) sẽ phải tạo ra tiếng động (phát thanh)!

Tỳ-bà-sa: Không phải như vậy vì loại âm thanh không hiện hữu trước đó (thanh vô) vẫn hiện hữu ở tình trạng vị lai, và chính âm thanh ở tình trạng vị lai này là cảnh nơi đối tượng duyên của cái biết về sự không hiện hữu trước đó.

Luận chủ: Nếu âm thanh vị lai không hiện hữu trước đó vẫn thật hữu thì làm sao có thể quan niệm nó không hiện hữu?

Tỳ-bà-sa: Nó không hiện hữu là so với hiện tại, vì thế mới quan niệm “nó không hiện hữu”.

Luận chủ: Không thể nói như vậy vì chỉ có một pháp nhưng lại vừa là quá khứ, vừa là hiện tại, vừa là vị lai. Hoặc nếu có sự khác biệt giữa thanh vị lai và thanh hiện tại, và quan niệm “nó không (đang) hiện hữu” là dựa vào sự khác biệt này thì hãy thừa nhận đặc tính của hiện tại là hiện hữu sau khi không hiện hữu (bổn vô kim hữu), và vì thế vẫn phải chấp nhận cái hiện hữu và cái không hiện hữu đều có thể làm cảnh

nơi đối tượng duyên của thức.

Tỳ-bà-sa: Nếu cái không hiện hữu cũng có thể làm đối tượng duyên cho thức, làm sao Bồ-tát vào kiếp sống cuối cùng của mình lại có thể nói: “Ta không thể biết, ta không thể thấy cái không hiện hữu trên thế gian này”?

Luận chủ: Theo chúng tôi, ý nghĩa của đoạn kinh trên đã rất rõ ràng: “Ta không giống như những kẻ tăng thượng mạn khác tự cho có sự “sáng suốt” không thật: đối với ta, ta chỉ thấy là thực những gì có thật”. Ngoài ra nếu thừa nhận chủ trương của các ông thì cảnh nơi đối tượng duyên của tất cả mọi ý tưởng (giác) sẽ đều là thực, nếu tất cả những gì được nghĩ đến đều thực thì sẽ không còn chỗ cho sự nghi ngờ hoặc xem xét, sẽ không có sự khác nhau giữa Bồ-tát và những người khác.

Thật ra mọi ý tưởng đều có cảnh nơi đối tượng duyên hiện hữu và không hiện hữu vì Đức Thế Tôn đã nói rõ về điều này ở các nơi khác: “Bắt đầu từ khi ta nói với họ “Hãy đến đây, Bí-sô!” thì các đệ tử của ta đều được ta dẫn dắt từ sáng đến tối, từ tối đến sáng: họ biết được cái gì thật hữu là thật hữu, cái không thật hữu là không thật hữu, cái gì không thù thắng nhất là không thù thắng nhất, cái gì thù thắng nhất là thù thắng nhất”.

Vì thế lý do “vì cảnh nơi đối tượng duyên của thức phải là pháp có hiện hữu” mà Hữu bộ đã dẫn trưng để chứng minh sự hiện hữu của quá khứ và vị lai là không đúng.

4. Hữu bộ còn rút ra một lập luận khác dựa vào quả của nghiệp nhưng Kinh bộ lại không thừa nhận quả sinh khởi trực tiếp từ nghiệp quá khứ mà chỉ sinh khởi từ một tình trạng đặc biệt của chuỗi tương tục, một tình trạng xuất phát từ nghiệp, điều này chúng ta sẽ tìm thấy ở phần cuối (Phá ngã phẩm) của cuốn luận này.

Tuy nhiên những luận sư khẳng định tính chất thật hữu của quá khứ và vị lai phải thừa nhận tính chất thường hằng của quả, và như vậy thì họ sẽ có thể gán ghép thêm loại công năng gì cho nghiệp? loại công năng cho sự phát khởi? loại công năng gì cho sự “trở thành hiện tại”?

Như vậy nên thừa nhận sự sinh khởi này chỉ hiện hữu sau khi đã không hiện hữu. Nếu cho tự thân sự sinh khởi đã hiện hữu từ trước thì các ông còn có thể thêm vào loại công năng gì cho những pháp gì nữa? Các ông đã không làm gì khác hơn là chỉ đi theo ngoại đạo vì họ vốn cho “Cái gì có tất có, cái gì không tất không, cái gì không có thì không sinh, cái gì có thì không diệt”.

Ngoài ra khi nói “trở thành hiện tại” là hàm ý gì? Có phải đó là

sự dẫn dắt đến một nơi khác? Nếu chủ trương như vậy tức sẽ gặp phải ba vấn đề nan giải: 1. Loại quả được dẫn khởi theo cách như thế sẽ trở thành thường hằng; 2. Trong trường hợp của các quả không phải là sắc pháp thì chúng sẽ được dẫn khởi như thế nào? 3. Đối với những gì được dẫn khởi thì chúng chỉ hiện hữu sau khi đã không hiện hữu.

Có phải “trở thành hiện tại” là làm thay đổi tự thể của loại quả đã hiện hữu trước đó? Nếu hàm nghĩa như vậy thì chẳng phải đã có sự xuất hiện của một sự thay đổi không thật hữu trước đó sao?

Như vậy chủ trương “tất cả đều thật hữu” của Hữu bộ nhằm khẳng định sự thật hữu của quá khứ và vị lai không phải là chủ trương đúng trong Phật giáo. Nhóm từ “tất cả đều thật hữu” không nên được hiểu theo nghĩa trên. Nhóm từ này theo đúng nghĩa của nó nhằm khẳng định sự hiện hữu của tất cả, và chữ tất cả phải được hiểu theo nghĩa đã được trình bày trong Khế kinh. Khế kinh đã khẳng định “tất cả đều hiện hữu” như thế nào? “Này Phạm chí, khi người ta nói “tất cả đều hiện hữu” là để chỉ cho mười hai xứ: đó là nhóm từ mang nghĩa tương tự”. Hoặc tất cả đều hiện hữu chính là ba đời. Và cách thức ba đời hiện hữu đã được trình bày như thế này: “Cái đã hiện hữu trước đó chính là quá khứ v.v...”.

Hữu bộ: Nếu quá khứ và vị lai không thật hữu, làm sao có thể bị ràng buộc với một sự việc quá khứ hoặc vị lai vì một phiền não quá khứ hoặc vị lai?

Kinh bộ: Người ta bị ràng buộc do phiền não quá khứ là do sự hiện hữu của một tùy miên ở trong chuỗi tương tục, tùy miên này sinh từ phiền não quá khứ, người ta bị ràng buộc do phiền não vị lai là do sự hiện hữu của một tùy miên làm nhân cho phiền não vị lai. Người ta bị ràng buộc với một sự vật quá khứ hoặc vị lai là do tùy miên của một phiền não đã có hoặc sẽ có sự vật này làm cảnh nơi đối tượng duyên.

Tỳ-bà-sa: “Quá khứ và vị lai thực sự hiện hữu. Về những gì không thể giải thích thì nên biết thể tánh của các pháp (pháp tánh) rất sâu xa: pháp tánh này không thể được lập thành nhờ vào lý luận (phi tầm tư cảnh)”.

Có thể nói chính cái sinh ra là cái biến diệt: tỷ dụ như sắc có sinh thì sắc có diệt (nhưng thật thể thì vẫn như cũ). Người ta cũng có thể nói cái được sinh ra khác với cái bị diệt vì cái được sinh ra chính là vị lai và cái bị diệt chính là hiện tại. Thời gian cũng có sinh ra vì những gì sinh khởi đều được bao hàm trong thời gian, có thể tánh là thời gian, và pháp sinh khởi từ thời gian là nhờ có nhiều sát-na của đời vị lai.

Đến đây chúng ta chấm dứt vấn đề mà luận thuyết về các pháp tùy miên đã đặt ra.

Hỏi: Khi một người đoạn trừ một sự việc nhờ xả bỏ sự hoạch đắc đã có đối với sự việc này thì ở người này có thể có sự xa lìa (ly hệ) đối với sự vật này nhờ đã chặt đứt sự hoạch đắc loại phiền não có sự việc này làm đối tượng duyên không? Và ngược lại, nếu đã xa lìa thì có phải là đã đoạn trừ không?

Đáp: Sự xa lìa ràng buộc của một sự việc luôn luôn kèm theo sự đoạn trừ sự việc này, nhưng vẫn có thể có trường hợp đoạn trừ mà không xa lìa.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Ư kiến khổ dĩ đoạn
Dư biến hành tùy miên
Cập tiền phẩm dĩ đoạn
Dư duyên thử do hệ.*

Dịch nghĩa:

*Nương kiến khổ đã đoạn
Còn biến hành tùy miên
Và phẩm trước đã đoạn
Vẫn còn phiền não khác.*

(Đã đoạn các sự thuộc kiến khổ đoạn nhưng vẫn còn ràng buộc với tùy miên biến hành. Phẩm đầu tiên đã đoạn nhưng phiền não khác còn duyên nên vẫn trói buộc).

Luận: Trong trường hợp một người đang ở vào giai đoạn của kiến đạo, và đã có kiến khổ sinh khởi nhưng kiến tập thì chưa, như vậy người này đã đoạn trừ các sự việc thuộc kiến khổ đoạn nhưng vẫn chưa xa lìa vì người này vẫn tiếp tục bị ràng buộc với những sự việc đầu tiên này (tiền phẩm) qua các phiền não biến hành, những phiền não mà sự đoạn trừ chúng phải tùy thuộc vào kiến tập và vẫn còn liên hệ với những sự việc đầu tiên này.

Ở giai đoạn của tu đạo vốn phải xả bỏ liên tục chín phẩm phiền não, khi phẩm đầu tiên được đoạn trừ mà chưa phải là các phẩm khác thì các phẩm này vốn lấy phẩm đầu tiên làm cảnh nơi đối tượng duyên vẫn tiếp tục ràng buộc.

Hỏi: Có bao nhiêu tùy miên đeo bám (tùy tăng) mỗi sự vật?

Đáp: Không thể bàn hết mọi chi tiết của vấn đề này. Các luận sư Tỳ-bà-sa đã trình bày một cách vắn tắt như sau: Nhìn chung có thể nói có mười sáu loại pháp, tức mười sáu loại sự việc mà các tùy miên đeo

bám: ở mỗi giới có năm nhóm (nhóm thuộc kiến khổ đoạn v.v...), cộng thêm các pháp vô lậu. Số lượng các thức là chủ thể duyên cũng giống như vậy. Khi nắm được có bao nhiêu pháp khác nhau làm cảnh nơi đối tượng duyên cho một loại thức nào đó thì có thể tính được có bao nhiêu loại tùy miên đeo bám các pháp này.

Hỏi: Những pháp nào làm đối tượng duyên cho những thức nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Kiến khổ tập tu đoạn
 Nhược Dục giới sở hệ
 Tự giới tam sắc nhất
 Vô lậu thức sở hành
 Sắc tự hạ các tam
 Thượng nhất tịnh thức cảnh
 Vô sắc thông tam giới
 Các tam tịnh thức duyên
 Kiến diệt đạo sở đoạn
 Giai tăng tự thức hành
 Vô lậu tam giới trung
 Hậu tam tịnh thức cảnh.*

Dịch nghĩa:

*Kiến khổ, tập, tu đoạn
 Nếu hệ thuộc Dục giới
 Ba tự giới, một sắc
 Chỗ hành thức vô lậu.
 Sắc, dưới, tự có ba
 Ở trên cảnh thức tịnh
 Vô sắc thông ba cõi
 Ba duyên thanh tịnh thức.
 Chỗ kiến diệt, đạo đoạn
 Điều tăng thức tự loại
 Vô lậu trong ba cõi
 Sau ba cảnh, tịnh thức.*

(Các pháp thuộc kiến khổ tập tu đoạn nếu hệ thuộc Dục giới là cảnh của ba thức tự giới, một thức Sắc giới và thức vô lậu. Nếu hệ thuộc Sắc giới là cảnh của ba thức tự giới, ba thức hạ giới một thức thượng giới và tịnh thức. Nếu hệ thuộc Vô sắc giới là cảnh của ba thức của mỗi giới và tịnh thức. Nếu thuộc kiến diệt đạo đoạn đều tăng thêm thức thuộc tự loại. Pháp vô lậu là cảnh của ba thức cuối của ba giới và tịnh thức).

Luận: 1. Các pháp thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn của Dục giới là đối tượng duyên của ba thức thuộc giới này, của một thức ở Sắc giới và của thức vô lậu.

Tất cả các pháp này là đối tượng duyên của năm thức, gồm ba thức của Dục giới thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn, một thức của Sắc giới thuộc tu đoạn, và thức vô lậu.

2. Các pháp thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn của Sắc giới là đối tượng duyên của ba thức Sắc giới, của ba thức Dục giới, của một thức Vô sắc giới và của thức vô lậu.

Ba thức của Dục giới và của Sắc giới cũng giống như trên, tức đều thuộc về kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn. Thức Vô sắc giới là thức thuộc về tu đoạn và thức vô lậu. Tất cả các pháp này là đối tượng duyên của tám thức.

3. Các pháp thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn của Vô sắc giới là đối tượng duyên của ba thức thuộc giới này và của thức vô lậu. Tất cả các pháp này là đối tượng duyên của mười thức.

4. Tất cả các pháp thuộc kiến diệt đoạn và kiến đạo đoạn đều là đối tượng duyên của cùng các thức này cộng thêm các thức thuộc về loại riêng của chúng.

a. Các pháp Dục giới thuộc kiến diệt đoạn là đối tượng duyên của năm thức nói trên, cộng thêm loại thức thuộc kiến diệt đoạn, như vậy tất cả là sáu thức.

b. Các pháp Dục giới thuộc kiến đạo đoạn là đối tượng duyên của năm thức nói trên, cộng thêm loại thức thuộc kiến đạo đoạn, như vậy tất cả là sáu thức.

c. Các pháp Sắc giới và Vô sắc giới thuộc kiến diệt đoạn và kiến đạo đoạn làm đối tượng duyên của chín thức (nếu thuộc kiến diệt đoạn) và của mười một thức (nếu thuộc kiến đạo đoạn).

5. Các pháp vô lậu là đối tượng duyên của ba thức cuối cùng của ba giới và của thức vô lậu.

Chúng là đối tượng duyên của mười thức, tức là của các thức ở ba giới thuộc kiến diệt đoạn, kiến đạo đoạn, thuộc tu đoạn, và của thức vô lậu.

Đây là hai bài tụng tóm tắt: “Các pháp trong ba giới thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn, theo thứ tự của ba giới trên, là đối tượng duyên của năm thức, của tám thức, của mười thức”. “Về kiến diệt đoạn và kiến đạo đoạn, hãy thêm vào một thức thuộc loại riêng của chúng. Các pháp vô lậu là đối tượng duyên của mười thức”.

Trên đây là mười sáu loại pháp làm đối tượng duyên của mười sáu loại thức. Đến đây phải xét xem những loại tùy miên nào đeo bám các loại pháp (sự) nào.

Nếu phân tích tất cả các trường hợp thì quá chi li vì thế ở đây chỉ đưa ra một trường hợp đặc trưng:

1. Trong số các cảnh được chấp trước (sở hệ sự), lạc căn có bao nhiêu tùy miên đeo bám?

Lạc căn có tất cả bảy loại: một ở Dục giới, thuộc tu đoạn, năm ở Sắc giới, thuộc cả năm nhóm (ngũ bộ), một thuộc vô lậu.

Lạc căn vô lậu không bị các tùy miên đeo bám.

Lạc căn ở Dục giới bị các tùy miên thuộc tu đoạn và tất cả tùy miên biến hành đeo bám.

Lạc căn ở Sắc giới bị tất cả tùy miên biến hành đeo bám.

2. Có bao nhiêu tùy miên đeo bám loại thức lấy lạc căn làm đối tượng duyên?

Có tất cả mười hai loại thức lấy lạc căn làm đối tượng duyên:

a. Bốn thức ở Dục giới thuộc cả bốn nhóm (tức loại trừ loại thức thuộc nhóm kiến diệt đoạn).

b. Năm thức ở Sắc giới thuộc cả năm nhóm.

c. Hai thức ở Vô sắc giới, gồm một thức thuộc kiến đạo đoạn và một thức thuộc tu đoạn.

d. Một thức vô lậu.

Khi bị đeo bám, các thức theo thứ tự xếp loại ở trên sẽ có:

a. Bốn nhóm tùy miên ở Dục giới.

b. Các tùy miên ở Sắc giới lấy pháp hữu vi làm đối tượng duyên,

c. Hai nhóm tùy miên ở Vô sắc giới.

d. Các tùy miên biến hành.

3. Có bao nhiêu tùy miên đeo bám loại thức có cảnh nơi đối tượng duyên là một thức duyên lạc căn?

Chính mười hai loại thức duyên lạc căn vừa kể trên làm cảnh nơi đối tượng duyên của một trong số mười bốn loại thức, gồm mười hai loại giống như trên cộng thêm hai loại thức Vô sắc giới thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn.

Khi bị đeo bám, các thức theo thứ tự (của mười bốn loại) này sẽ có:

a. Các tùy miên vừa được trình bày ở trên nếu là trường hợp của hai giới đầu tiên.

b. Nếu là trường hợp của Vô sắc giới thì cộng thêm bốn nhóm tùy

miên (tức loại trừ nhóm tùy miên thuộc kiến diệt đoạn).

Các pháp còn lại (hai mươi hai căn) sẽ được loại suy từ tỷ dụ này.

Hỏi: Nếu vì có tùy miên mà tâm được gọi là “cùng với tùy miên” (hữu tùy miên) thì trong trường hợp này có phải các tùy miên đều tăng trưởng, “nằm ngủ” (tùy miên) trong loại tâm “hữu tùy miên” này?

Đáp: Điều này không nhất định. Trường hợp “nằm ngủ” ở đó là các tùy miên chưa đoạn, cảnh của chúng chưa đoạn và chúng tương ứng với loại tâm này. Trường hợp không “nằm ngủ” là các tùy miên đã đoạn tương ứng với loại tâm này.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Hữu tùy miên tâm nhị
Vi hữu nhiễm vô nhiễm
Hữu nhiễm tâm thông nhị
Vô nhiễm cục tùy tăng.*

Dịch nghĩa:

*Tâm tùy miên hai loại
Là nhiễm và vô nhiễm
Tâm nhiễm thông hai thứ
Vô nhiễm chỉ tùy tăng.*

(Tâm “hữu tùy miên” có hai loại là nhiễm và vô nhiễm. Tâm nhiễm có cả hai trường hợp. Tâm vô nhiễm chỉ tùy tăng).

Luận: Tâm nhiễm được gọi là “hữu tùy miên” là do: 1. Có các tùy miên “nằm ngủ” trong đó, chúng có tâm này tương ứng và có cảnh nơi đối tượng duyên chưa được đoạn trừ; 2. Có các tùy miên không “nằm ngủ” trong đó, chúng đã được đoạn trừ không thể tùy tăng, nhưng vẫn có tâm này tương ứng vì loại tâm này vẫn tiếp tục có các tùy miên này làm pháp câu hành.

Tâm vô nhiễm được gọi là tùy miên là do các tùy miên “nằm ngủ” trong đó tùy tăng, chúng tương ứng với tâm và chưa được đoạn trừ.

Hỏi: Mười tùy miên này sinh khởi theo thứ tự nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vô minh, nghi, tà thân
Biên kiến giới kiến thủ
Tham mạn sân như thứ
Do tiền dẫn hậu sinh.*

Dịch nghĩa:

Vô minh, nghi, tà, thân,

*Biên kiến, giới kiến thủ
Tham, mạn, sân thứ lớp
Do trước dẫn sau sinh.*

(Vô minh, nghi, tà kiến, thân kiến, biên kiến, giới cấm thủ, kiến thủ, tham, mạn, sân. Theo thứ tự này cái trước dẫn sinh cái sau).

Luận: Trước tiên vì vô minh nên mê mờ đối với các đế, không muốn quán sát khổ đế, không thừa nhận khổ đế v.v... Từ mê mờ nên khởi nghi, khi nghe nói về hai thuyết thì không biết khổ là thật hay phi khổ là thật. Từ nghi nên khởi tà kiến, tức do sự giảng giải và suy nghĩ sai lạc mà dẫn đến sự quán xét đây không phải là khổ. Từ tà kiến sinh khởi thân kiến vì khi không nhận chân được các uẩn là khổ thì sẽ xem chúng là những thành phần tạo thành ngã. Từ đó phát sinh biên chấp kiến, vì khi đã tin vào ngã thì sẽ chấp ngã là thường hoặc đoạn. Từ đó có sự coi trọng giới luật và các cách tu tập (giới cấm thủ) là phương tiện của sự thanh tịnh hóa, từ sự coi trọng này phát sinh sự coi thường các pháp thấp kém hơn (kiến thủ). Từ đó khởi tham đối với kiến giải riêng của mình, khởi kiêu mạn đối với kiến giải này, và rồi khởi sân vì khi chỉ biết đến kiến giải riêng của mình thì sẽ ghét bỏ các kiến giải đối nghịch lại của người khác. Có luận sư cho ở đây sân (tăng hiem) sinh khởi là do khi thay đổi (thủ xả) kiến giải riêng của mình, vì tham và các tùy miên khác thuộc kiến đoạn đều lấy thân tương tục và kiến giải riêng của mình làm cảnh nơi đối tượng duyên.

Hỏi: Phiền não sinh khởi do bao nhiêu nhân?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do vị đoạn tùy miên
Cập tùy ưng cảnh hiện
Phi lý tác ý khởi
Thuyết hoặc cụ nhân duyên.*

Dịch nghĩa:

*Do tùy miên chưa đoạn
Và cảnh tùy xuất hiện
Tác ý phi lý khởi
Nói hoặc đủ nhân duyên.*

(Do tùy miên chưa đoạn, sự xuất hiện của cảnh và tác ý phi lý mà sinh khởi. Nên nói phải đủ nhân duyên).

Luận: Tỷ dụ như trường hợp dục tham sinh khởi là: 1. Khi tùy miên tham chưa đoạn: tức sự thủ đắc loại tùy miên này chưa được chặt đứt và chưa được nhận biết hoàn toàn (vị biến tri): tức sự ngăn ngại chưa

sinh; 2. Khi các cảnh thuận giúp dục tham sinh khởi như sắc v.v... hiện tiền; 3. Và khi có sự phán đoán sai lạc (tác ý phi lý).

Tùy miên là nhân, các pháp là cảnh, tác ý phi lý là gia hạnh trực tiếp: đây là ba lực khác biệt nhau.

Sự sinh khởi của các phiền não khác cũng như vậy.

Trên đây là trường hợp các phiền não sinh khởi do có đủ các nhân duyên, ngoài ra, phiền não cũng có thể sinh khởi chỉ do lực của cảnh, như trong trường hợp của các A-la-hán bị thoái thất.

Theo Khế kinh, chín mươi tám tùy miên cùng với mười triển tạo thành ba lậu là dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu, bốn bực lưu là dục bực lưu, hữu bực lưu, kiến bực lưu, vô minh bực lưu, bốn ách là dục ách, hữu ách, kiến ách, vô minh ách, bốn thủ là dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, và ngã ngữ thủ.

Hỏi: Thể của lậu là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Dục phiền não tinh triền
Trừ si danh dục lậu
Hữu lậu thượng nhị giới
Duy phiền não trừ si
Đồng vô ký nội môn
Định địa cố hợp nhất
Vô minh chư hữu bản
Cố biệt vi nhất lậu
Bực lưu, ách diệc nhiên
Biệt lập, kiến lợi cố
Kiến bất thuận trụ cố
Phi ư lậu độc lập
Dục hữu ách tính si
Kiến phân nhị danh thủ
Vô minh bất biệt lập
Dĩ phi năng thủ cố.*

Dịch nghĩa:

*Phiền não, triền Dục giới
Trừ si gọi dục lậu
Hữu lậu hai giới trên
Chỉ phiền não trừ si
Đồng cửa trong, vô ký
Định địa nên hợp nhất*

Vô minh gốc các hữu
 Lập riêng thành một lậu
 Bộc lưu, ách cũng vậy
 Biệt lập kiến vì nhay
 Kiến thường không thuận trụ
 Nên không lập thành lậu
 Dục, hữu và với si
 Kiến phân hai gọi thủ
 Vô minh không biệt lập
 Vì không phải năng thủ.

(Phiền não và triền của Dục giới loại trừ si, được gọi là dục lậu. Ở hai giới trên, hữu lậu chỉ là phiền não, nhưng loại trừ si. Cùng có tánh vô ký, nội môn chuyển và thuộc về định nên hợp làm một. Vô minh là gốc của các hữu nên lập riêng thành một lậu. Bộc lưu và ách cũng vậy. Kiến được lập riêng vì mạnh mẽ ngay bén vì không thuận trụ nên không lập riêng thành lậu. Dục ách, hữu ách cộng với si và hai kiến là các thủ. Vô minh không được lập riêng vì không phải là năng thủ).

Luận: Bốn mươi một sự vật, tức các phiền não của Dục giới ngoại trừ năm loại si cùng với mười triền chính là dục lậu.

Năm mươi hai sự vật của Sắc giới và Vô sắc giới, tức hai mươi sáu tùy miên của mỗi giới ngoại trừ các loại si chính là hữu lậu.

Tuy nhiên ở hai giới trên lại có hai loại triền là hôn trầm và trạo cử. Luận Phẩm Loại Túc viết: “Hữu lậu là gì? Trừ vô minh ra, các kết sử, các trói buộc, tùy miên, tùy phiền não và các triền của Sắc giới và Vô sắc giới đều được gọi là hữu lậu”. Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la cho các triền không được kể đến như là một phần của hữu lậu vì ở hai giới này chúng không có tính chất tự tại.

Hỏi: Tại sao các tùy miên ở hai giới trên được hợp chung thành một hữu lậu?

Đáp: Chúng có ba tính chất chung là vô ký, hướng về bên trong (tức không phụ thuộc vào cảnh nơi đối tượng duyên), và đều thuộc về các cảnh giới của định cho nên chúng được hợp thành một loại lậu. Và chúng còn được gọi là hữu lậu vì những lý do giống như trong trường hợp của hữu tham.

Từ những gì được nói đến ở trên, có thể biết chính mười lăm loại vô minh ở ba giới đã tạo thành vô minh lậu.

Hỏi: Tại sao các vô minh được lập riêng thành một loại lậu?

Đáp: Vì vô minh là gốc của tất cả tùy miên.

Bộc lưu và ách cũng được giải thích giống như cách giải thích về lậu. Nhưng kiến thì lại tạo thành một loại bộc lưu và ách riêng vì tính chất mạnh mẽ nhạy bén của chúng.

Dục lậu, ngoại trừ kiến, cũng chính là dục bộc lưu và dục ách, đối với hữu lậu cũng thế, tức trừ kiến ra thì hữu lậu cũng chính là hữu bộc lưu và hữu ách. Theo Luận chủ, chính vì tính chất mạnh mẽ nhạy bén của chúng mà các kiến được lập thành một loại bộc lưu và ách riêng.

Hỏi: Tại sao các kiến không được lập riêng thành một lậu?

Đáp: Về ý nghĩa của lậu sẽ được giải thích dưới đây: sở dĩ có tên như vậy là vì các lậu giúp cho sự đình trụ. Nếu chỉ có một mình các kiến thì sẽ không thuận hợp với sự đình trụ vì chúng vốn mạnh mẽ nhạy bén. Vì thế kiến không thể được lập thành một loại lậu riêng biệt, chúng có tên trong nhóm các lậu nhưng được hợp chung với các tùy miên khác.

Như vậy có tất cả: 1. Hai mươi chín sự vật thuộc dục bộc lưu là năm tham, năm sân, năm mạn, bốn nghi và mười triền; 2. Hai mươi tám sự vật thuộc hữu bộc lưu là mười tham, mười mạn và tám nghi; 3. Ba mươi sáu sự vật thuộc kiến bộc lưu là mười hai kiến của mỗi giới trong ba giới; 4. Mười lăm sự vật thuộc vô minh bộc lưu là năm vô minh của mỗi giới trong ba giới. Đối với các ách cũng như vậy.

Thủ có bốn loại: 1. Dục thủ gồm dục ách cộng thêm các vô minh của Dục giới, tức có tất cả ba mươi bốn sự vật là năm tham, năm sân, năm mạn, năm vô minh, bốn nghi và mười triền; 2. Ngã ngữ thủ gồm hữu ách cộng thêm các vô minh của hai giới trên, tức có tất cả ba mươi tám sự vật là mười tham, mười sân, mười vô minh và tám nghi; 3. Kiến thủ gồm các kiến ách nhưng trừ đi giới cấm thủ, tức có tất cả ba mươi sự vật; 4. Giới cấm thủ gồm sáu sự vật còn lại của kiến ách.

Hỏi: Tại sao lại tách rời giới cấm ra khỏi các kiến và lập thành một loại thủ riêng?

Đáp: Vì giới cấm đối nghịch với Thánh đạo và làm mê mờ hai hạng: không phải là Thánh đạo nhưng lại chấp là Thánh đạo nên hàng tại gia cho có thể sinh lên cõi trời bằng cách nhịn ăn v.v... và hàng xuất gia thì cho có thể đạt được thanh tịnh bằng cách từ bỏ các vật khả ái.

Hỏi: Nhưng tại sao vô minh không được lập thành một thủ riêng?

Đáp: Vì vô minh không có khả năng chấp thủ. Nó có tính chất “bất liễu tri” lại không mãnh lợi vì thế không có khả năng chấp thủ. Nếu là thủ thì phải phối hợp với các phiền não khác.

Hỏi: Nhưng Đức Thế Tôn có nói trong Khế kinh: “Dục ách là gì? Đối trước dục cảnh, những người không biết được nguồn gốc của chúng

sẽ có dục tham, dục dục, dục thân, dục ái, dục lạc, dục muộn, dục đăm, dục thị, dục hỷ, dục tàng, dục tùy, dục trước triển áp tâm: đó chính là dục ách”. Đối với các loại ách khác, Đức Thế Tôn cũng định nghĩa như vậy. Trong một kinh khác, Đức Thế Tôn nói dục tham được gọi là thủ. Vì thế dục tham đối với các dục cảnh, các kiến v.v... được gọi là dục thủ v.v...

Hỏi: Tùy miên, lậu, bộc lưu, ách, thủ có nghĩa là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vi tế nhị tùy tăng
Tùy trực dữ tùy phược
Trụ, lưu phiên hợp chấp
Thị tùy miên đẳng nghĩa.*

Dịch nghĩa:

*Hai cách vi tế tăng
Tùy trực và tùy phược
Trụ, chảy trôi đeo bám
Là nghĩa của tùy miên.*

(Vi tế, tùy tăng theo hai cách là tùy trực, tùy phược, làm đình trụ, tuôn chảy, cuốn trôi, đeo bám, nắm bắt là ý nghĩa của tùy miên v.v...).

Luận: Khi các phiền não hiện tiền, chúng có hành tướng rất khó nhận biết nên gọi là vi tế. Chúng đeo bám nhờ có sự đeo bám của sự đạt được chúng: chúng tùy tăng theo hai cách, vừa nương vào cảnh nơi đối tượng duyên vừa nương vào các pháp tương ứng. Chúng ràng buộc liên tục (tùy phược) vì cho dù trong trường hợp không cố gắng phát khởi hoặc ngay cả khi cố gắng ngăn chặn thì các phiền não vẫn tiếp tục sinh khởi. Tùy miên định đặt, khiến cho chúng sinh đình trụ trong vòng sinh tử, chúng lưu chuyển từ cõi trời cao nhất (hữu đảnh) cho đến địa ngục Vô gián, chúng chảy rỉ qua sáu căn như các vết thương nên có tên là lậu. Chúng cuốn trôi nên gọi là bộc lưu. Chúng làm cho hữu tình đeo bám nên gọi là ách. Chúng nắm bắt nên gọi là thủ.

Cách giải thích hay nhất là như thế này: 1. Do các tùy miên mà chuỗi tâm tương tục trôi chảy qua các cảnh nơi đối tượng duyên (cảnh giới), vì thế mà tùy miên chính là lậu. Điều này phù hợp với một tỷ dụ của kinh: “Giống như khi phải nỗ lực lớn để kéo một con thuyền đi ngược nước và cũng giống như khi các nỗ lực này bị yếu dần đi thì con thuyền lại bị cuốn theo dòng nước, (cũng vậy, chính nhờ sự chịu khó mà chuỗi tâm tương tục được kéo ra khỏi các cảnh nơi đối tượng duyên do các pháp thiện)”; 2. Khi các tùy miên trở nên quá mãnh liệt (thế tăng

thượng) thì được gọi là bộc lưu, vì chúng cuốn trôi những gì có ràng buộc với chúng và những gì chịu sự tác động của chúng; 3. Khi không hiện hành quá mãnh liệt thì các tùy miên được gọi là ách vì chúng nối kết với đủ loại đau khổ của dòng sinh tử hoặc vì chúng đeo bám rất dai dẳng; 4. Các tùy miên còn được gọi là thủ vì nhờ có chúng mới có sự chấp dục v.v...



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 21

Phẩm 5: PHÂN BIỆT TÙY MIÊN (PHẦN 3)

Trước đây trong phần nói về tùy miên và triền, Đức Thế Tôn chỉ nói đến các loại lậu, bộc lưu v.v... mà thôi hay còn có các loại khác?

Tụng nêu: (Âm Hán)

Do kết đẳng sai biệt

Phục thuyết hữu ngũ chủng.

Dịch nghĩa :

Do sai biệt của kết v.v...

Nên nói có năm loại.

(Do sự khác nhau của kết v.v...

Nên lại nói có năm loại).

Luận: Vì các phiền não kết sử, trói buộc, tùy miên, tùy phiền não, và triền khác biệt nhau nên lại nói có đến năm loại.

Hỏi: Kết sử là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Kết cửu vật thủ đẳng

Lập kiến thủ nhi kết

Do nhị duy bất thiện

Cập tự tại khởi cố

Triền trung duy tật xan

Kiến lập vi nhị kết

Hoặc nhị số hành cố

Vi tiện bản nhân cố

Biến hiển tùy hoặc cố

Não loạn nhị bộ cố.

Dịch nghĩa:

Chín kết có vật, thủ v.v...

*Lập nên kiến, thủ kết
Hai loại này bất thiện
Và tự tại khởi lên
Trong triền có tật, xan
Thiết lập thành hai kết
Hoặc hai loại số hành
Làm nhân sự nghèo hèn
Biến hiện tùy phiền não
Gây ão loạn hai bộ.*

(Chín kết có vật, thủ như nhau nên lập thành hai loại là kiến kết và thủ kết. Do tính chất bất thiện và tự tại sinh khởi nên trong số các triền, chỉ tật và xan được lập thành hai loại kết. Hoặc vì hai loại này thường hiện hành, vì là nhân của sự nghèo hèn, vì hoàn toàn hiển lộ ở tùy phiền não, và vì ão loạn hai bộ).

Luận: Có chín loại kết sử là ái, khuể, mạn, vô minh, kiến, thủ, nghi, tật, xan.

Ái kết là tham của cả ba cõi. Tính chất của các loại còn lại được giải thích tùy theo từng trường hợp riêng của chúng, (tỷ dụ như các loại kết sử thứ hai, thứ tám và thứ chín chỉ có riêng ở Dục giới).

Kiến kết bao gồm ba loại kiến đầu tiên là thân kiến, biên chấp kiến và tà kiến.

Thủ kết bao gồm hai loại kiến cuối cùng là kiến thủ và giới cấm thủ.

Có một vấn đề được đặt ra ở đây: Có trường hợp một người bị trói buộc với các pháp tương ứng với kiến (tức các thọ v.v... tương ứng với thủ) là chỉ do ái kết chứ không phải kiến kết, và trong lúc đó loại kiến tùy miên lại không thể tùy tăng ở nơi có các pháp này không? Vẫn có trường hợp này. Chúng ta hãy xét đến trường hợp một người đã khởi cái biết về “tập” (tập trí) nhưng chưa khởi cái biết về “diệt” (diệt trí). Lúc đó người này có khởi ái kết đối với các pháp tương ứng với các kiến về kiến thủ và giới cấm thủ, tức là các pháp được đoạn trừ vì diệt đế và đạo đế. Người này lúc đó sẽ bị ràng buộc với các pháp này do vì ái kết chứ không phải kiến kết, vì người này đã đoạn trừ loại kiến kết biến hành thuộc kiến khổ tập đoạn, và lúc đó không có loại kiến kết phi biến hành duyên các pháp này hoặc tương ứng với chúng. Tuy nhiên kiến tùy miên vẫn tùy tăng đối với các pháp này vì hai loại kiến về thủ (thủ kết) nếu chưa được đoạn thì vẫn tùy tăng.

Hỏi: Tại sao lập ba loại kiến đầu làm thành một loại kết sử (kiến

kết) và hai loại cuối cùng làm một loại kết sử khác (thủ kết)?

Đáp: Vì có số lượng các sự vật bằng nhau, vì đều có chung tính chất “thủ” nên hai loại kiến cuối cùng được lập riêng thành một kết.

Ba loại kiến đầu tiên tạo thành mười tám sự vật riêng biệt: tà kiến thuộc Dục giới được đoạn trừ vì mỗi một trong bốn đế, và hai loại kiến cuối cùng gồm mười hai kiến thủ và sáu giới cấm thủ cũng như vậy.

Khác với ba loại kiến đầu tiên, hai loại cuối cùng đều có thể tánh thuộc về thủ. Chúng lấy ba loại kiến đầu tiên làm cảnh nhưng ba loại đầu tiên lại không thể làm như vậy.

Hỏi: Tại sao tật và xan được lập thành hai loại kết khác nhau trong khi các loại triền khác lại không thể làm như vậy?

Đáp: Tật và xan được lập thành kết vì trong số các triền thì chúng là loại vừa có tánh bất thiện lại vừa sinh khởi tự tại, ở đây khi nói “tự tại” là hàm ý chúng chỉ bị ràng buộc với vô minh, trong khi các loại triền khác lại không có đủ cả hai tính chất này trong cùng một lúc.

Có ý kiến cho lý do trên chỉ hợp lý đối với các luận sư chỉ thừa nhận tám loại triền, đối với các luận sư thừa nhận có đến mười loại triền thì lý do trên không giải quyết được khó khăn này vì phần và phú đều có cùng lúc hai tính chất bất thiện và tự tại sinh khởi, và như vậy lẽ ra chúng cũng được xếp vào loại kết sử. Lại nữa tật và xan còn là nhân của sự nghèo hèn, thường biểu hiện khắp với sự buồn vui kèm theo phiền não, làm não loạn hai bộ chúng tại gia và xuất gia, trời và A-tu-la, người và trời v.v...

Ở các nơi khác, Đức Thế Tôn nói trong số các kết sử có năm kết sử thuộc “phần dưới” (thuận hạ phần).

Tụng nói: (Âm Hán)

*Hựu ngũ thuận hạ phần
Do nhị bất điều dục
Do tam phục hoàn hạ
Nhiếp môn căn cố tam
Hoặc bất dục phát thú
Mê đạo cập nghị đạo
Năng chướng thú giải thoát
Cố duy thuyết đoạn tam.*

Dịch nghĩa:

*Năm kết thuộc hạ phần
Do hai không thoát Dục
Do ba hoàn Dục giới*

*Thâu môn, căn nên ba
Hoặc do không muốn đến
Mê mờ và nghi ngờ
Hay chướng ngại giải thoát
Nên chỉ nói đoạn ba.*

(Lại có năm kết thuộc loại thuận hạ phần vì hai kết không vượt được Dục giới vì ba kết phải trở lại Dục giới, vì bao hàm môn, căn nên chỉ có ba, hoặc vì sự không muốn đi. Sự mê mờ và nghi ngờ chánh đạo thường chướng ngại sự đi đến giải thoát nên chỉ nói đoạn ba).

Luận: Năm loại này là hữu thân kiến, giới cấm thủ, nghi, dục tham và sân hận. Chúng được gọi là thuận hạ phần vì chúng có liên hệ và thuận hợp với “phần ở phía dưới”, tức chỉ cho Dục giới.

Như vậy trong số này có hai kết sử khiến cho người ta không thể vượt qua được Dục giới và ba kết sử khiến cho người ta phải trở lại Dục giới.

Dục tham và sân khuể ngăn chặn sự xuất lia dục giới, thân kiến và hai loại kết sử còn lại làm cho những người đã xuất lia dục giới phải trở lại đó, chúng giống như viên cai ngục và các ngục tốt.

Có ý kiến khác cho vì ba kết sử trên mà người ta không thể thoát khỏi tình trạng tồn tại một cách thấp hèn, tức chỉ cho tính chất của dị sinh, và vì hai loại kết sử trên mà người ta không thể thoát ra khỏi cảnh giới ở bên dưới, tức chỉ cho Dục giới, đây là lý do tại sao năm loại này có tên là “hạ phần”.

Hỏi: Đức Thế Tôn có nói được quả Dự lưu là nhờ đoạn trừ toàn bộ ba kết sử được nói đến ở trên, nhưng nếu là Dự lưu thì cũng phải đoạn trừ thêm ba loại kiến là biên chấp kiến, tà kiến, và kiến thủ. Như vậy đối với trường hợp của dị sinh, lẽ ra Đức Thế Tôn phải gọi các kiến này là kết sử?

Đáp: Lẽ ra phải như vậy nhưng vì ba loại đều có bao hàm cả “cửa” và căn (nhiếp môn căn). Có ba nhóm phiền não: 1. Nhóm đơn (duy nhất thông), được đoạn trừ do kiến khổ đế, tức thân kiến và biên chấp kiến; 2. Nhóm đôi (nhị thông) được đoạn trừ do kiến khổ đế và kiến đạo đế, tức giới cấm thủ; 3. Nhóm bộ tứ (tứ bộ) được đoạn trừ do kiến bốn đế, tức nghi, tà kiến và kiến thủ. Vì thế khi nói đến ba loại kết sử đầu tiên, Đức Thế Tôn có ý chỉ cho “cánh cửa” của các phiền não khác, tức là nơi bắt đầu của mỗi một nhóm phiền não. Đức Thế Tôn cũng có ý chỉ cho căn vì biên chấp kiến vận hành được là nhờ thân kiến, kiến thủ vận hành được là nhờ giới cấm thủ, và tà kiến vận hành được là nhờ nghi.

Có thuyết cho sở dĩ ba kết này được nói đến là vì có ba sự việc ngăn ngại giải thoát là sự không muốn đi (bất dục phát), sự mê mờ chánh đạo, và sự nghi ngờ chánh đạo. Cũng giống như trên thế gian ba sự việc này có thể ngăn cản sự đi đến một nơi khác thì đối với Thánh đạo chúng cũng có thể có sự ngăn ngại như vậy: 1. Thân kiến gây ra sự sợ hãi đối với giải thoát và khiến người ta không muốn đạt đến đó; 2. Giới cấm thủ thì vì nương vào một con đường tu tập khác nên làm cho người ta bị mê mờ chánh đạo; 3. Và nghi chính là sự nghi ngờ đối với chánh đạo. Đức Thế Tôn vì muốn dạy hàng Dự lưu đã đoạn trừ được ba loại chướng ngại này cho nên mới nói là họ đã đoạn trừ ba kết sử.

Giống như trường hợp của năm kết sử “thuận hạ phần”, Đức Thế Tôn cũng đã dạy về năm loại kết sử “thuận thượng phần”.

Tụng: (Âm Hán)

*Thuận thượng phần diệc ngũ
Sắc, Vô sắc nhị tham
Trạo cử mạn, vô minh
Linh bất siêu thượng cố.*

Dịch nghĩa:

*Năm kết thuận thượng phần
Hai tham Sắc, Vô sắc
Trạo cử, mạn, vô minh
Khiến không vượt thượng giới.*

(Thuận thượng phần cũng có năm kết là hai loại tham thuộc Sắc và Vô sắc giới. Trạo cử, mạn, và vô minh vì cản trở sự vượt qua thượng giới).

Luận: Năm kết sử này được gọi là “thượng phần”. Điều này hàm ý người ta không thể vượt qua các giới ở trên (thượng giới) nếu chưa đoạn được các kết sử này. Đến đây đã kết thúc phần nói về các kết sử.

Hỏi: Có bao nhiêu loại phước?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Phước tam do tam thọ.

Dịch nghĩa:

Ba phước do ba thọ.

(Có ba loại phước vì có ba thọ).

Luận: Phước có ba loại là tất cả các tham, tất cả các sân, và tất cả các si.

Hỏi: Tại sao chỉ có ba loại này được gọi là phước?

Đáp: Là vì có ba thọ. Tham tùy tăng theo lạc thọ, lấy lạc thọ làm

đối tượng duyên và tương ứng với nó, đối với khổ thọ thì có sân, đối với xả thọ thì có si, và cũng có cả tham lẫn sân nhưng không bằng si. Hoặc khi nói “có ba phược vì có ba thọ” là nhằm chỉ cho loại cảm thọ cá nhân (tự tương tục).

Hỏi: Đã giải thích về phược, vậy tùy miên là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Tùy miên tiền dĩ thuyết.

Dịch nghĩa:

Tùy miên trước đã nói.

(Tùy miên đã được nói ở trên).

Luận: (Tùy miên có sáu loại, bảy loại, mười loại, hoặc chín mười tám loại như đã nói ở trên).

Hỏi: Tùy phiền não là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Tùy phiền não thử dư

Nhiễm tâm sở hành uẩn.

Dịch nghĩa:

Ngoài ra tùy phiền não

Tâm nhiễm sở, hành uẩn.

(Ngoài số này ra, tùy phiền não còn là các tâm nhiễm sở thuộc hành uẩn).

Luận: Các phiền não còn được gọi là tùy phiền não vì chúng làm cho tâm nhiễm ô.

Ngoài phiền não ra, các tâm sở nhiễm ô thuộc về hành uẩn cũng được gọi là tùy phiền não, có nghĩa là các tâm sở này được tìm thấy ở cạnh phiền não, hoặc các phiền não được tìm thấy ở cạnh chúng. Chúng không phải là phiền não vì chúng không phải là căn, và đã được nói đến ở kinh Tạng Sự.

Tiếp theo đây sẽ là phần trình bày sự liên hệ giữa phiền não với các triền và phiền não cấu.

Tụng: (Âm Hán)

Triền bát vô tâm quý

Tật xan tinh hối miên

Cập trạo cử, hôn trầm

Hoặc thập gia phần phú

Vô tâm xan trạo cử

Giai tông tham sở sinh

Vô tâm miên, hôn trầm

*Tòng vô minh sở khởi
Tật, phần tòng sân khởi
Hối tòng nghi, phú, tránh.*

Dịch nghĩa:

*Tám triền không hổ, then
Tật, xan và hối miên
Và trạo cử, hôn trầm
Thêm phần, phú là mười
Không hổ, xan, trạo cử
Đều theo tham mà sinh
Không then, miên, hôn trầm
Theo vô minh sinh khởi
Tật, phần nương sân khởi
Hối theo nghi, phú, tránh.*

(Tám triền là không hổ, không then tật, xan, hối, miên, trạo cử và hôn trầm. Hoặc mười triền nếu kể thêm phần và phú. Không hổ, xan, trạo cử đều sinh khởi từ tham. Không then, miên, hôn trầm do vô minh sinh khởi. Tật và phần khởi từ sân. Hối từ nghi, phú từ tránh).

Luận: Phiền não còn được gọi là triền như trong Khế kinh có nói: “Người ta trải qua một nỗi khổ xuất phát từ triền, triền này chính là tham”.

Luận Phẩm Loại Túc dạy có tám loại triền. Tỳ-bà-sa lại nói đến mười loại, tức thêm vào phần và phú: 1-2. Không hổ và không then, giống như đã được giải thích trước đây; 3. Tật là tâm đổ kỵ trước sự hưng thịnh của người khác; 4. Xan là tâm keo kiệt, đi ngược lại sự bố thí về pháp và tài vật; 5. Trạo cử giống như đã trình bày ở trước; 6. Hối có hai loại thiện và bất thiện nhưng chỉ có loại nhiễm ô mới gọi là triền; 7. Hôn trầm, giống như đã được trình bày ở trước; 8. Miên là sự bạc nhược, sự dằn nén của tâm khiến cho tâm không còn khả năng điều khiển thân, miên có ba loại là thiện, nhiễm và vô ký nhưng chỉ có loại nhiễm ô được gọi là triền; 9. Phần là tâm giận dữ đối với chúng sinh (tinh) cũng như với các sự vật (phi tình), nhưng không giống như sân và hại; 10. Phú là sự che giấu lỗi lầm của mình.

Hỏi: Nguồn gốc của các triền là gì?

Đáp: Không hổ, trạo cử, và xan xuất phát từ tham, hôn trầm, miên, và không then xuất phát từ vô minh, hối xuất phát từ nghi, tật và phần xuất phát từ sân. Ở đây khi nói “xuất phát” là hàm ý “tuôn chảy” (đẳng lưu). Về phú đã có nhiều ý kiến trái ngược nhau. Có người cho phú xuất

phát từ ái, có người cho xuất phát từ vô minh, có người cho có thể xuất phát từ ái hoặc vô minh tùy theo trường hợp liễu tri hay không liễu tri.

Như vậy mười tùy phiền não trên đây chính là đẳng lưu của các phiền não.

(Các phiền não cấu tiết ra từ các phiền não, cũng giống như các chất cấu bần tiết ra từ thân thể). Như vậy các phiền não cấu là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Phiền não cấu lục não,
Hại hận, siểm, cuống, kiêu
Cuống kiêu tông tham sinh
Hai hận tông sân khởi.
Não tông kiến thủ khởi
Siểm tông chư kiến sinh.*

Dịch nghĩa:

*Sáu phiền não là não,
hại, hận, siểm, cuống, kiêu
Cuống, kiêu theo tham sinh.
Hại, hận theo sân khởi.
Não theo kiến thủ khởi.
Siểm theo các kiến sinh.
(Sáu phiền não cấu là não
Hại, hận, siểm, cuống, kiêu
Cuống, kiêu khởi từ tham
Hại, hận khởi từ sân
Não khởi từ kiến thủ
Siểm khởi từ các kiến).*

Luận: Cuống là lừa phỉnh người khác, siểm là sự không thẳng thắn của tâm, khiến cho người ta không nói đúng sự thật: hoặc là không chịu bác bỏ những lúc cần phải bác bỏ, hoặc là giải thích theo một cách hồ đồ, kiêu là giống như đã được trình bày ở trước, não là sự cố chấp việc ác (chấp chư hữu tội sự) khiến cho người ta không chịu nghe theo các lời khuyên can, hận là sự thù hận, hại là sự oán ghét được biểu hiện qua các việc làm và lời nói có hại cho người khác.

Cuống và kiêu xuất phát từ tham, hận và hại xuất phát từ sân, não xuất phát từ kiến thủ, siểm xuất phát từ kiến.

Siểm là đẳng lưu của kiến vì có bài tụng đã nói: “Sự khuất khúc là gì? Đó là ác kiến”.

Triền và cấu sinh khởi từ phiền não, vì thế chúng được gọi là tùy

phiền não.

Hỏi: Tùy phiền não được đoạn trừ như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Triền vô tâm, quý miên
Hôn trạo kiến tu đoạn
Dư cập phiền não câu
Tự tại cố duy tu.*

Dịch nghĩa:

*Triền vô tâm, quý, miên
Hôn, trạo kiến tu đoạn
Triền khác và phiền não
Tự tại nên tu đoạn.*

(Các triền không hổ, không thẹn, miên hôn trầm, trạo cử thuộc kiến tu đoạn. Các triền còn lại và phiền não cấu vốn tự tại nên chỉ thuộc tu đoạn).

Luận: Trong số mười triền nói trên thì năm loại đầu tiên, bắt đầu từ không hổ vì tương ứng với hai phiền não nên được đoạn trừ do kiến đạo và tu đạo. Chúng được đoạn trừ do kiến đạo khi loại phiền não mà chúng tương ứng cũng thuộc về kiến đoạn. Số còn lại (tật v.v...) chỉ được đoạn trừ do tu đạo vì chúng thuộc loại “tự tại” và vì chỉ tương ứng với vô minh. Các phiền não cấu cũng được đoạn trừ giống như vậy.

Hỏi: Có phải tất cả tùy phiền não đều thuộc tánh bất thiện?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Dục tam nhị dư ác
Thượng giới giai vô ký.*

Dịch nghĩa :

*Ba Dục hai ác khác
Cõi trên đều vô ký.*

(Ba tùy phiền não ở Dục giới thuộc hai tánh, số còn lại là ác. Tùy phiền não ở thượng giới đều thuộc tánh vô ký).

Luận: Hôn trầm, trạo cử và miên thuộc tánh bất thiện và vô ký. Bên trên Dục giới, ở nơi nào có các tùy phiền não thì ở nơi đó chỉ có loại vô ký.

Hỏi: Có bao nhiêu tùy phiền não ở các giới khác nhau?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Siểm, cống Dục sơ định
Tam ta giới dư dục.*

Dịch nghĩa :

Siểm, cuống : Dục, sơ định.

Ba cõi ba, Dục khác.

(Siểm, cuống ở Dục giới và sơ định

Ba loại ở cả ba giới, số còn lại thuộc Dục giới).

Luận: Siểm và cuống chỉ có ở hai giới là Dục giới và Sắc giới. Không thể nghi ngờ về điều này vì Đại Phạm vương đã cố ý lừa phỉnh Bí-sô Mã Thắng khi tự đưa ra một định nghĩa không chính xác. Điều này đã được nói đến trước đây nhưng vì có liên quan đến tùy phiền não nên được nhắc lại ở đây. Ba loại hôn trầm, trạo cử, và kiêu có ở cả ba giới. Trong số mười sáu tùy phiền não, mười triển và sáu cấu, thì mười một loại chỉ tồn tại ở Dục giới, tức loại trừ siểm, cuống, hôn, trầm, trạo cử và kiêu.

Hỏi: Trong số các phiền não và tùy phiền não, có bao nhiêu loại chỉ có ở giới địa của ý căn, và bao nhiêu loại ở giới địa của sáu thức?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Kiến sở đoạn mạn miên

Tự tại tùy phiền não

Giai duy ý địa khởi

Dư thông y lục thức.

Dịch nghĩa :

Kiến đoạn trừ mạn, miên

Tùy phiền não tự tại

Đều ở địa ý khởi

Số khác nương sáu thức.

(Loại thuộc kiến đoạn, mạn, miên và các tùy phiền não tự tại đều khởi từ ý địa. Số còn lại nương vào sáu thức).

Luận: Các phiền não và tùy phiền não thuộc kiến đoạn chỉ nương vào ý thức, mạn và miên, vốn thuộc tu đoạn, cũng có chỗ dựa là ý thức vì cả hai loại này đều là giới địa của ý ở cả ba giới. Các tùy phiền não “tự tại” thuộc tu đoạn cũng thế.

Các phiền não và tùy phiền não khác đều nương vào sáu thức. Đó là tham thuộc tu đoạn, sân, vô minh, các tùy phiền não tương ứng với chúng là không hổ, không thẹn, hôn trầm, trạo cử, và các phiền não thuộc nhóm đại phiền não địa pháp.

Hỏi: Phiền não và tùy phiền não tương ứng với những loại căn nào của thọ?

Đáp: Trước hết hãy kể đến các phiền não thuộc Dục giới:

Tụng giới: (Âm Hán)

*Dục giới chư phiền não
Tham hỷ lạc tương ứng
Sân ưu khổ si biến
Tà kiến ưu cập hỷ
Nghĩ ưu dư ngũ hỷ
Nhất thiết xả tương ứng
Biến tự thức chư thọ.*

Dịch nghĩa :

*Các phiền não Dục giới
Tham, hỷ tương ứng hỷ lạc
Sân ưu, khổ. Si khắp
Tà kiến, ưu và hỷ
Nghĩ ưu năm với hỷ
Tất cả tương ứng xả
Địa trên đều tùy ứng
Khắp các thọ tự thức.*

(Các phiền não Dục giới có tham tương ứng với hỷ và lạc. Sân tương ứng với ưu và khổ, si tương ứng với tất cả. Tà kiến tương ứng với ưu và hỷ. Nghĩ tương ứng với ưu, năm phiền não còn lại tương ứng với hỷ. Tất cả đều tương ứng với xả. Ở thượng địa thì tương ứng với các thọ phù hợp với loại thức riêng của chúng).

Luận: Tham tương ứng với lạc căn và hỷ căn, sân tương ứng với khổ căn và ưu căn, vì tham và sân có hành tướng là sự hoan hỷ hoặc sự âu lo, và vì cả hai đều thuộc về sáu thức.

Vô minh tương ứng với tất cả năm thọ vì tương ứng với tất cả các phiền não.

Tà kiến tương ứng với ưu trong trường hợp của người có tạo tác nghiệp thiện nhưng đã âu lo vì các nghiệp này không sinh quả, trong trường hợp của người tạo nghiệp ác thì tương ứng với hỷ.

Nghĩ tương ứng với ưu vì khi đã nghĩ ngờ tức mong muốn biết được thật chính xác.

Các phiền não khác, tức các kiến ngoại trừ tà kiến và mạn, đều tương ứng với hỷ vì chúng có hành tướng là sự hoan hỷ.

Hỏi: Những tùy miên nào đã được bàn đến từ trước đến nay?

Đáp: Đó là các tùy miên thuộc Dục giới. Sau khi trình bày sự khác nhau của các tùy miên này, Luận chủ đã đưa ra một tính chất chung là tất cả các tùy miên này đều tương ứng với xả căn vì vào lúc chuỗi tương tục các phiền não bị suy kiệt thì nhất định phải có xả.

Hỏi: Đối với các phiền não ở thượng địa thì như thế nào?

Đáp: Chúng sẽ tương ứng với loại thọ phù hợp với chúng bất cứ khi nào có loại thọ này hiện hữu.

Ở tầng thiên thứ nhất, nơi có bốn loại thức nhãn, nhĩ, thân và ý, các tùy miên sinh khởi cùng với mỗi một trong số các thức này sẽ tương ứng với loại thọ phù hợp với loại thức này: như vậy sẽ có: 1. Lạc thọ tương ứng với nhãn thức, nhĩ thức và thân thức; 2. Hỷ thọ tương ứng với ý thức; 3. Xả thọ tương ứng với cả bốn thức.

Ở tầng thiên thứ hai v.v... nơi chỉ có ý thức thì các tùy miên sinh khởi cùng với loại thức này đều tương ứng với các thọ phù hợp với thức này ở tầng thiên riêng của mình: như vậy ở tầng thiên thứ hai sẽ có hỷ và xả, ở tầng thiên thứ ba có lạc và xả, tầng thiên thứ tư và các tầng thuộc Vô sắc giới chỉ có xả.

Đã nói các thọ tương ứng với phiền não, còn tùy phiền não thế nào ?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Chư tùy phiền não trung
Tật hối phần cập não
Hại hận ưu câu khởi
Xan hỷ thọ tương ứng
Siểm cuống cập miên phú
Thông ưu hỷ câu khởi
Kiêu hỷ lạc giai xả
Dư tứ biến tương ứng.*

Dịch nghĩa :

*Trong các tùy phiền não
Tật, hối, não và phần
Hại, hận, ưu đều khởi
Xan, hỷ, thọ tương ứng
Siểm, cuống và miên phú
Cùng ưu, hỷ đều khởi
Kiêu, hỷ lạc đều xả
Bốn thứ tương ứng thọ.*

(Trong các tùy phiền não là tật, hối, phần, não, hại, hận đều cùng khởi với ưu. Xan tương ứng với hỷ thọ. Siểm, cuống, miên, phú cùng khởi với ưu và hỷ. Kiêu tương ứng với hỷ lạc, tất cả đều tương ứng với xả. Bốn loại còn lại tương ứng với tất cả các thọ).

Luận: Sáu tùy phiền não tật, hối, phần, não, hại và hận đều tương

ứng với ưu vì chúng đều có hành tướng là sự lo âu và đều thuộc về giới địa của ý.

Xan tương ứng với hỷ và có hành tướng là sự hoan hỷ vì xan xuất phát từ sự tham muốn.

Siểm, cuống, miên, phú, ưu tương ứng với hỷ trong trường hợp lừa phỉnh người khác với tâm hoan hỷ nhưng nếu lừa phỉnh với tâm âu lo thì lại tương ứng với ưu.

Kiều tương ứng với hỷ và lạc. Ở tầng thiên thứ ba, kiêu tương ứng với lạc thọ, ở các địa phía dưới thì tương ứng với hỷ, ở các địa trên thì tương ứng với xả.

Như vậy tất cả đều tương ứng với xả, cũng giống như trường hợp tất cả các phiền não và tùy phiền não đều tương ứng với vô minh và không có trường hợp ngoại lệ.

Bốn triền là không hổ, vô ký, hôn trầm và trạo cử đều tương ứng với năm thọ vì hai loại triền đầu thuộc nhóm đại bất thiện địa pháp, hai loại sau thuộc nhóm đại phiền não địa pháp.

Khi phân tích từ một quan điểm khác thì Khế kinh lại tuyên bố có năm loại chướng ngại (cái) trong số các phiền não và tùy phiền não được nói ở trên:

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Cái ngũ duy tại Dục
Thực, trị dụng đồng cố
Tùy nhị lập nhất cái
Chướng uẩn cố duy ngũ.*

Dịch nghĩa:

*Năm “cái” ở cõi Dục
Thực, trị dụng giống nhau
Tuy hai lập một “cái”
Chướng uẩn thành năm “cái”.*

(Cái chỉ có ở Dục giới vì cùng có thật, trị, và dụng giống nhau. Tuy hai loại lập thành một cái nhưng vì chướng ngại các uẩn nên chỉ có năm cái).

Luận: Năm “cái” là dục tham, sân khuể, hôn miên, trạo hối và nghi.

Hỏi: Ba loại hôn, trạo và nghi được nói đến ở đây chỉ có ở Dục giới hay ở cả ba giới?

Đáp: Khế kinh nói tất cả các “cái” đều thuộc tánh bất thiện vì thế chỉ có ở Dục giới.

Hỏi: Tại sao hôn trầm và miên cũng như trạo cử và hối lại được lập thành hai loại “cái” riêng?

Đáp: Được lập thành một “cái” là vì chúng có cùng thức ăn, sự đối trị, và tác dụng như nhau.

Ở đây khi nói “đối trị” là có ý chỉ cho sự “ngược lại”, tức những gì chống lại sự lãnh sự (thức ăn).

Kinh dạy hôn trầm và miên có cùng một loại thức ăn, một loại chống lại thức ăn.

Hỏi: Thức ăn của hôn trầm và miên là gì?

Đáp: Đó là năm pháp đặng mông, bất lạc, tần thân, thực bất bình, tâm muội liệt.

Hỏi: Loại chống lại thức ăn của hôn trầm và miên là gì?

Đáp: Đó là quang minh tưởng.

Hôn trầm và miên đều có chung tác dụng là làm cho tâm mê muội.

Giống như hôn trầm và miên, trạo cử và hối cũng có chung một loại thức ăn, loại chống lại thức ăn, và có chung tác dụng. Loại thức ăn là bốn pháp thân lý tầm, quốc độ tầm, bất tử tầm, sự nhớ lại những việc vui thích đã làm trong quá khứ, loại chống lại thức ăn là sự tịch tĩnh, tác dụng là làm cho tâm không được tịch tĩnh.

Hỏi: Tất cả các phiền não đều là cái, tại sao kinh chỉ nói đến năm loại trên?

Đáp: Vì chúng hủy hoại các uẩn và vì nghi. Dục tham và khuể hủy hoại giới uẩn, hôn-miên hủy hoại tuệ uẩn, trạo hối hủy hoại định uẩn. Vì không có tuệ và định nên khởi nghi đối với bốn đế.

Hỏi: Nếu giải thích trên là chính xác thì trong số các cái, trạo hối vốn là loại chướng ngại định lẽ ra phải được nói đến trước loại hôn miên. Và nếu theo thứ tự như vậy thì hai loại cái trên sẽ hủy hoại các uẩn thuộc định và tuệ vì tác hại đối với những người tu định chính là hôn miên, và tác hại đối với những người tu tuệ chính là trạo hối.

Có luận sư lại đưa ra một giải thích khác.

Hỏi: Họ giải thích như thế nào?

Đáp: Một người tu vào lúc đi (hành vị) thì nhận biết một sự vật khả ái hoặc không khả ái và biết đó là khả ái hoặc không khả ái, nhưng khi người này đình trụ thì dục tham và sân hận vốn sinh khởi từ ấn tượng khả ái hoặc không khả ái này trước tiên sẽ gây chướng ngại cho sự nhập định của người này. Sau đó khi đã nhập định, thì vì không thể tu tập chỉ quán nên lại khởi hôn miên, trạo hối lần lượt ngăn ngại định và tuệ (Tỳ-

bát-xá-na). Cuối cùng vào lúc xuất định, khi tư trạch các pháp thì nghi lại gây ra chướng ngại. Vì thế chỉ lập thành năm loại cái.

Ở đây có một vấn đề cần suy nghĩ là chúng ta hãy xét đến các phiền não biến hành thuộc về một giới địa khác - tức là các phiền não tạo thành nhóm tà kiến v.v... thuộc kiến khổ tập đoạn, và có đối tượng duyên là hai giới ở trên. Đối tượng duyên này được nhận biết hoàn toàn (biến tri) nhờ vào khổ loại trí và tập loại trí có đối tượng duyên là các giới địa ở trên. Tuy nhiên không phải các phiền não nói trên được đoạn trừ vào lúc sinh khởi hai loại trí này vì các phiền não này vốn cũng có đối tượng duyên là Dục giới cho nên đã được đoạn trừ trước đó vì khổ pháp trí và tập pháp trí vốn sinh khởi trước loại trí.

Ngược lại đối với các phiền não có đối tượng duyên hữu lậu và thuộc kiến diệt đạo đoạn tức là các phiền não thuộc nhóm kiến thủ thì không phải chúng được đoạn trừ vào lúc đối tượng duyên của chúng (tức là nhóm tà kiến thuộc kiến diệt đạo đoạn) được biến tri (nhờ có khổ tập loại trí hoặc khổ tập pháp trí) mà chúng chỉ được đoạn trừ về sau nhờ vào kiến diệt và kiến đạo.

Hỏi: Như vậy làm sao có thể nói hai nhóm phiền não này được đoạn trừ do cái biết về đối tượng duyên?

Đáp: Không phải tất cả phiền não chỉ được đoạn trừ do đối tượng duyên trí mà chúng còn có thể được đoạn trừ theo bốn cách:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Biến tri sở duyên cố
Đoạn bỉ năng duyên cố
Đoạn bỉ sở duyên cố
Đối trị khởi cố đoạn.*

Dịch nghĩa:

*Do biến tri sở duyên
Đoạn trừ năng duyên kia
Đoạn trừ sở duyên kia
Đối trị khởi nên đoạn.*

(Do biến tri đối tượng duyên đoạn trừ chủ thể duyên. Đoạn trừ đối tượng duyên và đối trị khởi nên đoạn).

Luận: Các phiền não thuộc kiến đoạn được đoạn trừ do:

1. Biến tri đối tượng duyên: Đây là trường hợp của (a) các phiền não duyên vào giới địa mà chúng hệ thuộc, được đoạn trừ do kiến khổ tập, và (b) các phiền não có đối tượng duyên vô lậu, được đoạn trừ do kiến diệt đạo.

2. Sự đoạn trừ loại phiền não có các phiền não thuộc kiến đoạn được nói đến ở trên làm đối tượng duyên, loại phiền não này chính là các phiền não biến hành ở một giới địa khác thuộc kiến khổ tập đoạn. Các “kiến đạo đoạn hoặc” là đối tượng duyên của loại phiền não biến hành ở giới địa riêng của chúng (tự giới): có nghĩa là nhờ loại phiền não này được đoạn trừ nên các phiền não trên mới được đoạn trừ.

3. Sự đoạn trừ đối tượng duyên của các “kiến đạo đoạn hoặc”, tức là các phiền não có một đối tượng duyên hữu lậu và thuộc loại kiến diệt đạo đoạn. Các phiền não này duyên loại phiền não có đối tượng duyên vô lậu, và khi loại phiền não (có đối tượng duyên vô lậu) này được đoạn trừ thì các phiền não kia cũng được đoạn trừ.

Các phiền não thuộc tu đoạn được đoạn trừ do sự sinh khởi của pháp đối trị. Khi loại Thánh đạo đối nghịch với một nhóm phiền não nào đó được sinh khởi thì nó sẽ giúp đoạn trừ nhóm phiền não này.

Hỏi: Loại Thánh đạo nào đối trị nhóm phiền não nào?

Đáp: Điều này sẽ được giải thích chi tiết: “Loại Thánh đạo thuộc hạ hạ phẩm đối trị nhóm phiền não thuộc thượng thượng phẩm... Loại Thánh đạo thuộc thượng thượng phẩm đối trị nhóm phiền não thuộc hạ hạ phẩm”.

Hỏi: Có bao nhiêu loại đối trị?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đối trị hữu tứ chủng
Vị đoạn, trì, viễn, yếm.*

Dịch nghĩa:

*Đối, trị có bốn loại
Là đoạn, trì, viễn, yếm.*

(Đối trị có bốn loại là đoạn, trì, viễn, yếm).

Luận: Pháp đối trị có bốn loại: 1. Đoạn đối trị chính là đạo vô gián; 2. Trì đối trị là loại Thánh đạo (đạo giải thoát) đi liền sau Thánh đạo trên và có công năng trì giữ sự đoạn trừ mà Thánh đạo trên đã đạt được; 3. Viễn phần đối trị là loại Thánh đạo đi liền sau đạo giải thoát và có công năng giúp xa lìa sự hoạch đắc các phiền não đã được đoạn trừ trước đây. Có luận sư cho đạo giải thoát cũng thuộc loại viễn phần đối trị vì nó cũng có công năng xa lìa sự hoạch đắc phiền não; 4. Yếm hoạn đối trị là loại Thánh đạo làm cho chán ghét một giới nào đó vì cho giới này có quá nhiều khuyết điểm (như vô thường v.v...). Tuy nhiên sau đây là thứ tự chính xác nhất của các loại đối trị trên: 1. Yếm hoạn đối trị, tức đạo gia hạnh; 2. Đoạn đối trị, tức toàn bộ các đạo vô gián; 3. Trì đối trị,

tức đạo giải thoát; 4. Viễn phân đối trị, tức đạo thắng tiến.

Hỏi: Các phiền não được đoạn trừ là nhờ sự tách rời với cái gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ứng tri tòng sở duyên
Khả linh chư hoặc đoạn.*

Dịch nghĩa:

*Nên biết từ sở duyên
Nên các hoặc được đoạn.*

Nên biết từ đối tượng duyên mà các hoặc được đoạn trừ).

Luận: Không thể tách rời phiền não với các pháp tương ứng (tức là các pháp tương ứng với tâm như thọ v.v...). Mà chỉ có thể tách rời chúng với đối tượng duyên để chúng không thể sinh khởi trở lại khi duyên đối tượng duyên này.

Hỏi: Các phiền não vị lai có thể tách rời khỏi đối tượng duyên của chúng nhưng đối với phiền não quá khứ thì sao? (Vì sự vật mà phiền não này lấy làm đối tượng duyên vẫn còn được chấp làm đối tượng duyên)

Đáp: Có phải các ông cho khi nói “đoạn trừ nhờ tách rời với đối tượng duyên” là hàm ý “đoạn trừ nhờ sự nhận biết toàn bộ đối tượng duyên”? Nếu được hiểu như vậy thì không hợp lý vì không có tính chất phổ quát. Vì thế vấn đề cần phải giải quyết ở đây là: Vì sao các phiền não được gọi là “đoạn”? Loại phiền não của riêng bản thân mình được đoạn trừ là nhờ đoạn trừ được sự hoạch đắc loại phiền não này. Đối với các phiền não của người khác, đối với sắc pháp thuộc nhóm của chúng (như thiện v.v...), và đối với các pháp bất nhiễm thì tất cả đều được đoạn trừ nhờ đoạn trừ được loại phiền não “tự tương tục” vốn lấy các pháp trên làm đối tượng duyên..

Hỏi: Có bao nhiêu loại thuộc tánh “viễn phân”?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Viễn tánh hữu tứ chủng
Vị tương, trị, xứ, thời
Như đại chúng Thi-la
Dị phương nhị thế đẳng.*

Dịch nghĩa:

*Tánh viễn có bốn loại
Là tương, trị, xứ, thời
Như đại chúng, thi-la
Phương khác, thế giới khác.*

(Viễn tánh có bốn loại là tướng, trị, xứ và thời. Giống như đại chủng, Thi-la, phương khác và hai đời.)

Luận: Theo truyền thuyết, có bốn loại viễn tánh:

1. Tướng viễn tánh, tức là sự xa lìa do sự khác nhau của tướng, mặc dù các đại chủng cùng sinh khởi với nhau nhưng chúng vẫn xa rời nhau vì có thể tánh khác nhau.

2. Trị viễn tánh, tức là sự xa lìa do sự đối nghịch nhau, tỷ dụ như sự phạm giới thì xa rời với các giới hạnh.

3. Xứ viễn tánh là sự xa cách về nơi chốn, giống như sự xa cách của biển Đông và biển Tây.

4. Thời viễn tánh là sự xa cách về thời gian, như quá khứ và vị lai.

Hỏi: Quá khứ và vị lai đều xa cách, nhưng chúng xa cách với cái gì?

Đáp: Xa cách với hiện tại.

Hỏi: Quá khứ vừa mới diệt và vị lai thì đang sinh, như vậy làm sao có thể nói chúng xa cách với hiện tại?

Đáp: Theo chúng tôi chính vì sự khác nhau về thời gian nên quá khứ và vị lai được gọi là cách xa chứ không phải vì chúng nằm xa trong quá khứ hoặc trong vị lai.

Hỏi: Nếu vậy hiện tại cũng được gọi là xa cách vì nó cũng tạo thành một thời điểm khác biệt.

Đáp: Chúng tôi cho quá khứ và vị lai cách xa là do tác dụng.

Hỏi: Các pháp vô vi vốn không có tác dụng thì làm sao có thể gọi là gần?

Đáp: Vì hai loại diệt pháp có thể được hoạch đắc ở khắp nơi.

Hỏi: Nếu vậy giải thích này cũng đúng với quá khứ và vị lai (vì người ta vẫn được các pháp thiện v.v... quá khứ và vị lai), và làm thế nào hư không vốn không thể hoạch đắc lại được gọi là gần?

Đáp: Chúng tôi nói quá khứ và vị lai cách xa nhau vì chúng được tách rời do hiện tại, và hiện tại được gọi là gần vì gần với quá khứ và vị lai: pháp vô vi sở dĩ được gọi là gần vì không bị tách rời, không bị ngăn ngại do bất cứ sự vật nào cả.

Luận chủ: Nếu vậy trong cùng một lúc quá khứ và vị lai có thể vừa xa vừa gần: xa là vì cách xa nhau và gần là vì gần với hiện tại. Sau đây là giải thích hợp lý nhất: Vị lai cách xa tự tướng của các pháp vì đã không đạt đến được tự tướng này, quá khứ cách xa tự tướng của các pháp vì đã thoái thất tự tướng này.

Hỏi: Trên đây có nói phiền não được đoạn trừ nhờ có sự sinh khởi của pháp đối trị. Như vậy có phải vẫn có sự “tiếp tục đoạn trừ” các phiền não nhờ vào đạo thắng tiến?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Chư hoặc vô tái đoạn
Ly hệ hữu trùng đắc
Vị tri sinh đắc quả
Luyện căn lục thời trung.*

Dịch nghĩa:

*Các hoặc không lại đoạn
Lìa buộc được nhiều lần
Gọi trị sinh, đắc quả
Luyện căn trong sáu thời.*

(Các hoặc không được đoạn lần thứ hai. Lìa buộc có thể được nhiều lần. Vào sáu thời điểm của trị sinh, đắc quả và luyện căn).

Luận: Mỗi một phiền não chỉ được đoạn trừ một lần do loại Thánh đạo được gọi là “đạo đạo” của chính loại phiền não này. Nhưng việc hoạch đắc sự lìa buộc đối với các phiền não này lại xảy ra nhiều lần.

Hỏi: Sự đạt được lìa buộc xảy ra ở bao nhiêu thời điểm?

Đáp: Ở sáu thời điểm. Đó là lúc trị đạo sinh khởi, lúc đắc quả, và lúc rèn luyện các căn.

Ở đây khi nói “trị đạo” là nhằm chỉ cho đạo giải thoát, nói “quả” là để chỉ cho bốn quả của Thánh giả Dự lưu v.v..., nói “rèn luyện căn” có nghĩa là chuyển căn.

Vào sáu thời điểm này thì đạt được sự lìa buộc các phiền não. Có trường hợp phải đủ cả sáu thời mới được sự lìa buộc các phiền não nhưng cũng có trường hợp chỉ cần đến hai thời. Sự lìa buộc, trong một số trường hợp, còn có tên gọi là biến tri. Người ta phân biệt hai loại biến tri: trí biến tri, tức là vô lậu trí, và đoạn biến tri, tức là sự đoạn trừ vì đây là trường hợp quả được đặt tên theo nhân.

Hỏi: Có phải tất cả các sự đoạn trừ đều lập thành một loại biến tri?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đoạn biến tri hữu cứu
Dục sơ nhị đoạn nhất
Nhị các nhất hợp tam
Thượng giới tam diệc nhĩ
Dư ngũ thuận hạ phần*

Sắc nhất thiết đoạn tam.

Dịch nghĩa:

*Có chín đoạn biến tri
Dục sơ, nhị đoạn một
Hai một hợp thành ba
Ba cõi trên cũng vậy
Năm khác thuận phần dưới
Sắc giới đoạn cả ba.*

(Có chín đoạn biến tri:

Đoạn trừ hai loại (phiền não) đầu tiên của Dục giới là một biến tri

Hai loại còn lại mỗi loại là một biến tri, tất cả là ba. Thượng giới cũng có ba như vậy. Ba biến tri khác là sự đoạn trừ năm kết sử thuận hạ phần,

Sắc giới (kết sử), toàn bộ (kết sử)).

Luận: Có tất cả chín biến tri.

Trước tiên, sự đoạn trừ hai loại đầu tiên của Dục tạo thành một biến tri. Đó là sự đoạn trừ hai loại phiền não đầu tiên của Dục giới, tức các phiền não thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn.

Sự đoạn trừ các phiền não Dục giới thuộc kiến diệt đoạn tạo thành một biến tri, sự đoạn trừ các phiền não Dục giới thuộc kiến đạo đoạn cũng như vậy.

Giống như sự đoạn trừ các phiền não Dục giới thuộc kiến đoạn tạo thành ba biến tri, ở hai giới trên, sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn tạo thành một biến tri, sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến diệt đoạn tạo thành biến tri thứ hai, sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến đạo đoạn tạo thành biến tri thứ ba.

Như vậy sáu biến tri đối với sự đoạn trừ phiền não đều thuộc về ba cõi và đều được đoạn trừ do kiến đế.

Ngoài ra còn ba biến tri khác:

Sự đoạn trừ các kết sử thuận hạ phần, tức là các kết sử Dục giới, tạo thành một biến tri.

Sự đoạn trừ các kết sử Sắc giới còn được gọi là sắc ái tận biến tri tạo thành một biến tri.

Biến tri thứ ba là sự đoạn trừ toàn bộ các kết sử, và còn có tên là “nhất thiết kết vĩnh tận biến tri”.

Ba loại biến tri này đều là sự đoạn trừ các phiền não thuộc tu đạo.

Đối với sự đoạn trừ các phiền não thuộc tu đoạn, người ta đã phân biệt hai trường hợp thuộc Sắc giới và Vô sắc giới, nhưng đối với sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến đoạn thì không có sự phân biệt này vì chúng cùng có đạo đối trị giống nhau.

Hỏi: Trong chín loại biến tri này có bao nhiêu đạo quả?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ư trung nhãn quả lục
Dự tam thị trí quả
Vị chí quả nhất thiết
Căn bản ngũ hoặc bát
Vô sắc biên quả nhất
Tam căn bản diệc nhĩ
Tục quả nhị Thánh cửu
Pháp trí tam, loại nhị
Pháp trí phẩm quả lục
Loại trí phẩm quả ngũ.*

Dịch nghĩa:

*Trong ấy sáu quả nhãn
Ba quả khác, trí quả
Tất cả vị chí quả
Năm hoặc tám căn bản
Vô sắc có một quả
Ba căn bản cũng vậy
Hai thế tục, chín Thánh
Pháp trí ba loại hai
Phẩm pháp trí sáu quả
Phẩm loại trí năm quả.*

(Trong đó có sáu nhãn quả. Ba quả còn lại là trí quả. Tất cả đều là vị chí quả. Năm hoặc tám căn bản quả. Một quả của Vô sắc biên. Ba định căn bản cũng như vậy. Hai quả của thế đạo, chín của Thánh đạo. Ba quả của Pháp trí, hai quả của loại trí. Sáu quả của Pháp trí phẩm. Năm quả của loại trí phẩm).

Luận: Sáu biến tri đầu tiên, tức sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến đế, đều là quả của nhãn.

Ba loại biến tri, mà loại đầu tiên là sự đoạn trừ các kết sử thuộc thuận hạ phần, đều được nhờ vào tu đạo và vì thế chúng đều là quả của trí.

Hỏi: Làm sao biến tri lại có thể là quả của nhãn?

Đáp: Vì các nhân đều là quyến thuộc của trí, cũng giống như quyến thuộc của vua nên tạm mượn tên vua, hoặc vì nhân và trí có chung quả.

Hỏi: Ở tầng định nào thì đạt được biến tri?

Đáp: Tất cả đều là quả của định vị chí, năm hoặc tám biến tri là quả của định căn bản.

Theo Tỳ-bà-sa, có năm biến tri là quả của định căn bản tức là các biến tri bao gồm sự đoạn trừ các phiền não thuộc Sắc giới và Vô sắc giới. Sự đoạn trừ các phiền não thuộc Dục giới chỉ là quả của định vị chí, tức là của loại định chuẩn bị cho tầng định đầu tiên.

Theo Tôn giả Diệu Âm có tám biến tri là quả của định căn bản. Nếu một người đã xả lìa dục giới nhờ vào đạo thế tục hoặc hữu lậu đạo và nhập vào kiến đế hoặc kiến đạo (đạo vô lậu) nhờ nương vào các tầng thiền định thì sự đoạn trừ các phiền não Dục giới thuộc kiến đạo của người này, tức là sự hoạch đắc lìa buộc đối với các phiền não của người này, phải được xem như là quả của kiến đạo vì sự hoạch đắc này vốn thuộc vô lậu. Chỉ có loại biến tri đối với các kết sử thuận hạ phần là quả của định vị chí.

Trung gian định cũng giống như định căn bản.

Sắc ái tận biến tri là quả của địa cận phần nơi không biên xứ. (Để nhập vào tầng Vô sắc đầu tiên, người ta phải lìa bỏ các phiền não thuộc Sắc giới, và đây chính là việc được làm ở địa cận phần này).

Nhất thiết kết vĩnh tận biến tri là quả của ba tầng Vô sắc căn bản.

Tất cả chín loại biến tri đều đạt được nhờ Thánh đạo vô lậu, tuy nhiên hai loại biến tri thứ bảy và tám cũng có thể đạt được nhờ đạo hữu lậu.

Hai loại biến tri cuối cùng là quả của Loại trí (tức là loại trí duyên khổ v.v... của hai giới ở trên) được bao hàm trong tu đạo.

Ba loại biến tri cuối cùng là quả của Pháp trí (tức là loại trí duyên khổ v.v... của Dục giới) được bao hàm trong tu đạo vì loại trí này đối trị các phiền não thuộc tu đoạn ở cả ba giới.

Có sáu biến tri là quả của nhóm “Pháp trí”, tức là các biến tri làm quả của các Pháp nhân và của các Pháp trí.

Có năm biến tri là quả của nhóm “Loại trí”, tức là các biến tri làm quả của các Loại nhân và các Loại trí. Ở đây khi nói “nhóm” (phẩm) là nhằm chỉ cho các loại nhân và trí.

Hỏi: Tại sao không phải tất cả các sự đoạn trừ đều được xem là

biến tri?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đắc vô lậu đoạn đắc
Cập khuyết Đệ nhất hữu
Diệt song nhân việt giới
Cố lập cửu biến tri.*

Dịch nghĩa:

*Được vô lậu đoạn đắc
Và khiếm khuyết Hữu Đảnh
Diệt hai nhân, vượt giới
Nên lập chín biến tri.*

(Vì có sự hoạch đắc lia buộc vô lậu, khiếm khuyết Hữu Đảnh diệt hai nhân, và siêu việt giới nên lập thành chín loại biến tri).

Luận: Biến tri có ba tính chất là: 1. Hoạch đắc lia buộc thuộc tánh vô lậu, 2. Đoạn trừ một phần Hữu Đảnh; 3. Diệt trừ hai nhân. Chỉ có sự đoạn trừ nào có ba tính chất này mới được gọi là biến tri.

Sự đoạn trừ của Di sinh có thể bao hàm sự diệt trừ hai nhân, nhưng Di sinh không bao giờ hoạch đắc lia buộc vô lậu, không bao giờ “làm khuyết” một phần của Hữu Đảnh.

Đối với Thánh giả, kể từ khi nhập vào kiến đạo cho đến sát-na thứ ba (khổ loại trí nhãn) thì sự đoạn trừ của họ có được sự hoạch đắc lia buộc vô lậu, nhưng chưa “làm khuyết” Hữu Đảnh, chưa diệt trừ được hai nhân biến hành thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn. Vào sát-na thứ tư (khổ loại trí) thì Hữu Đảnh mới bị “làm khuyết”, và vào sát-na thứ năm cũng như vậy (tập pháp trí nhãn), tuy nhiên hai nhân vẫn chưa được diệt trừ. Phải ở vào các sát-na thứ sáu, thứ mười và mười bốn (pháp trí) và các sát-na thứ tám, thứ mười hai và thứ mười sáu (loại trí) thì sự đoạn trừ mới có đủ cả ba tính chất để được gọi là biến tri.

Đối với ba loại biến tri bao hàm sự đoạn trừ là các quả của trí, thì chúng được nêu tên như vậy là do có ba tính chất trên cộng thêm tính chất thứ tư là “vượt qua một cõi, có nghĩa là hành giả đã hoàn toàn tách khỏi một giới nào đó, (tỷ dụ như tách rời Dục giới ở loại biến tri thứ bảy v.v...).

Có luận sự cho vẫn còn một nhân thứ năm là sự lia bỏ hai trói buộc. Nếu chỉ mới đoạn trừ được một loại phiền não (thuộc kiến đạo) thì chưa đủ mà cần phải đoạn trừ thêm các phiền não (thuộc kiến và tu đạo) vốn có loại phiền não trên làm cảnh nơi đối tượng duyên.

Tuy nhiên loại nhân này đã được bao hàm trong tính chất “diệt trừ

hai nhân” và tính chất “vượt cõi”, vì thế không cần phải lập thành một loại nhân riêng.

Hỏi: Có thể thành tựu bao nhiêu loại biến tri?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Trụ kiến đế vị vô
Hoặc thành nhất chí ngũ
Tu hành lục, nhất, nhị
Vô học duy thành nhất.*

Dịch nghĩa:

*Kiến đế chưa thành tựu
Hoặc thành một đến năm
Tu thành sáu, một, hai
Vô học chỉ thành một.*

(Ở giai đoạn kiến đế, chưa thành tựu, hoặc thành tựu một đến năm. Ở tu đạo, thành tựu sáu, một, hai. Ở đạo Vô học chỉ thành tựu một).

Luận: Không có biến tri đối với dị sinh.

Ở kiến đạo, Thánh giả vẫn chưa thành tựu được biến tri cho đến giai đoạn của tập pháp trí nhãn, Thánh giả bắt đầu thành tựu được một biến tri ở giai đoạn của tập pháp trí và tập loại trí nhãn, thành tựu hai biến tri ở giai đoạn của tập loại trí và diệt pháp trí nhãn, thành tựu ba biến tri ở giai đoạn của diệt pháp trí và diệt loại trí nhãn, thành tựu bốn biến tri ở giai đoạn của diệt loại trí và đạo pháp trí nhãn, thành tựu năm biến tri ở giai đoạn của đạo pháp trí và đạo loại trí nhãn.

Ở tu đạo, Thánh giả thành tựu sáu biến tri kể từ giai đoạn của Đạo loại trí cho đến khi chưa đạt được sự xả lìa dục giới hoặc cho đến khi bị thoái thất sau khi đã đắc (lìa dục thoát). Khi đạt được sự lìa bỏ này hoặc trước hoặc sau khi kiến đế (kiến đạo) thì Thánh giả chỉ đạt được loại biến tri thuận hạ phần.

Thánh giả đắc quả A-la-hán chỉ thành tựu loại biến tri nhất thiết kết vĩnh tận.

Thánh giả bị thoái thất quả vị A-la-hán do một phiền não thuộc Sắc giới vẫn còn thuộc hàng các Thánh giả đã xả lìa Dục giới, và vì thế chỉ thành tựu loại biến tri thuận hạ phần tận. Nếu bị thoái thất do một phiền não của Dục giới thì thuộc hàng các Thánh giả chưa xả lìa Dục giới, và thành tựu sáu biến tri. Nếu thoái thất do một phiền não của Vô sắc giới thì lại thuộc hàng các Thánh giả đã lìa bỏ Sắc giới, và thành tựu hai loại biến tri thuận hạ phần tận và sắc ái tận.

Hỏi: Tại sao đối với hàng Bất hoàn và A-la-hán chỉ lập một loại biến tri?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Việt giới đắc quả cố
Nhị xứ tập biến tri.*

Dịch nghĩa:

*Siêu vượt cõi được quả
Hai xứ tập, biến tri.*

(Vì việt giới và đắc quả

Nên hai xứ đều tổng tập biến tri).

Luận: Tất cả biến tri được tổng hợp (tổng tập) thành chỉ một loại khi Thánh giả lìa bỏ một giới (vượt cõi) và đạt được một quả. Chỉ có Bất hoàn và A-la-hán có đủ hai điều kiện này nên các biến tri của họ được tổng tập thành chỉ một loại.

Hỏi: Bao nhiêu biến tri được xả và đắc?

Tụng đáp:

*Xả nhất nhị ngũ lục
Đắc diệt nhiên trừ ngũ.
Xả một, hai, năm, sáu
Trừ năm đắc cũng vậy.*

(Xả một, hai, năm, sáu

Đắc cũng như vậy, chỉ trừ trường hợp đắc năm).

Luận: Thánh giả bị thoái thất quả A-la-hán hoặc thoái thất sự xả lìa dục giới bị mất một loại biến tri.

Bất hoàn đã lìa bỏ Sắc giới nếu bị thoái thất sự xả lìa dục giới bị mất hai loại biến tri.

Đối với trường hợp các Thánh giả đã xả lìa dục giới trước khi nhập vào kiến đạo thì khi đến được sát-na thứ mười sáu (đạo loại trí) sẽ xả bỏ năm loại biến tri vì lúc đó họ sẽ đạt được loại biến tri thuận hạ phần tận.

Trong trường hợp chưa xả lìa Dục giới trước khi nhập kiến đạo thì họ được loại biến tri thứ sáu mà họ sẽ xả bỏ cùng với năm biến tri khác khi lìa bỏ được Dục giới.

Trong cả hai Thánh đạo, nếu người nào được một loại biến tri chưa được trước đó thì gọi là đắc một biến tri.

Những người bị thoái thất sự lìa bỏ Vô sắc giới thì thành tựu được hai loại biến tri (thứ sáu và thứ bảy).

Những người thoái thất quả Bất hoàn thì thành tựu sáu biến tri.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 22

Phẩm 6: PHÂN BIỆT HIỀN THÁNH (PHẦN 1)

Trước đây đã bàn về vấn đề tại sao sự đoạn trừ các phiền não lại có tên là biến tri. Tiếp theo sẽ nói về các tính chất của đạo lực trong sự đoạn trừ này:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Dĩ thuyết phiền não đoạn
Do kiến đế, tu cố
Kiến đạo duy vô lậu
Tu đạo thông nhị chủng.*

Dịch nghĩa :

*Đã nói đoạn phiền não
Do kiến đế tu đạo
Kiến đạo chỉ vô lậu
Tu đạo thông hai loại.*

(Đã nói đến sự đoạn trừ phiền não là do kiến đế và tu đạo. Kiến đạo chỉ có vô lậu. Tu đạo có cả hai loại).

Luận: Trước đây đã giải thích chi tiết sự đoạn trừ phiền não là do kiến đế đạo (kiến đạo) và tu đạo.

Hỏi: Kiến đạo và tu đạo là vô lậu hay hữu lậu?

Đáp: Tu đạo có loại là đạo thế tục hoặc hữu lậu và đạo xuất thế hoặc vô lậu.

Kiến đạo đối trị phiền não ở cả ba giới, kiến đạo đốn đoạn toàn bộ chín nhóm (cửu phẩm) phiền não thuộc kiến đế đoạn, vì thế kiến đạo chỉ có một loại xuất thế. Khả năng đoạn trừ này không thuộc về đạo thế tục.

Hỏi: Ở trên có nói “do kiến đế”, như vậy “đế” có nghĩa là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đế tử tiên dĩ thuyết
Vị khổ tập diệt đạo
Bỉ tự thể diệt nhiên.*

Dịch nghĩa :

*Bốn đế trước đã nói
Là khổ, tập, diệt, đạo
Tự thể chúng cũng vậy
Thứ tự tùy hiện quán.*

(Bốn đế đã được nói trước đây là khổ, tập, diệt, đạo. Tự thể của chúng cũng như vậy. Thứ tự tùy theo hiện quán)

Luận: Đế có bốn loại và đã được nói đến từ trước.

Hỏi: Được nói đến ở đâu?

Đáp: Ở phẩm đầu tiên có nói: “Các pháp vô lậu là đạo đế...” và đặt tên cho sự thật về Thánh đạo này là đạo đế, “trạch diệt là ly hệ” và đặt tên cho sự thật về diệt pháp này là diệt đế, cho đến “khổ, tập, thế gian...” và đặt tên cho các sự thật này là khổ đế, tập đế.

Hỏi: Có phải đó là thứ tự của các đế?

Đáp: Không phải. Thứ tự của các đế là khổ, tập, diệt và đạo. Khi nói “cũng vậy” (vị) là để chỉ cho thể tánh của các đế cũng giống như thể tánh đã được nói đến ở chương đầu tiên.

Thứ tự của chúng chính là thứ tự mà theo đó chúng được “quán sát” (hiện quán), loại đế nào được quán sát trước thì được nói đến trước. Nếu không phải như vậy thì phải nói đến nhân trước (tập đế, đạo đế) rồi sau đó mới nói đến quả (khổ, diệt).

Có khi các pháp này được sắp xếp theo thứ tự sinh khởi, như trong trường hợp các niệm trụ, các loại thiền định.

Có khi lại được sắp xếp theo thứ tự thuận tiện cho sự giảng dạy, đây là trường hợp của các loại chánh thắng, tức các pháp đã sinh khởi và các pháp đen thì dễ quán sát hơn các pháp bất sinh và các pháp trắng vì không có nguyên tắc nhất định nào bắt buộc người tu nỗ lực đoạn trừ các pháp đã sinh trước khi nỗ lực ngăn chặn các pháp chưa sinh.

Đối với các đế thì chúng được kể tên tùy theo thứ tự chúng được quán xét.

Hỏi: Tại sao chúng được quán xét theo thứ tự này?

Đáp: Vì trong giai đoạn chuẩn bị cho Thánh đạo căn bản, tức là giai đoạn của sự khảo sát (gia hạnh vị), thì hành giả trước tiên phải khởi tưởng đối với pháp mình đang chấp trước, đối với pháp đang làm cho mình phiền não, đối với pháp mà mình đang tìm cách xả bỏ, tức là đối

với khổ. Tiếp đó hành giả tự hỏi nguyên nhân của khổ là gì và lại khởi tưởng về nguyên nhân này (tập đế). Rồi hành giả lại tự hỏi sự diệt trừ pháp này là gì và lại khởi tưởng về sự diệt trừ (diệt đế). Rồi hành giả lại tự hỏi con đường diệt trừ (diệt đạo) là gì và lại khởi tưởng về con đường này (đạo đế).

Cũng giống như trường hợp sau khi đã phát hiện ra bệnh thì tìm hiểu nguyên nhân gây bệnh, sự chữa bệnh, và thuốc chữa bệnh. Tỷ dụ này về các đế cũng đã được kinh nói đến.

Hỏi: Đó là kinh nào?

Đáp: Kinh Lương y: “Người thầy thuốc có đủ bốn đức hạnh thì có khả năng nhổ mũi tên độc ra. Bốn đức hạnh là: 1. Biết rõ bệnh trạng; 2. biết rõ nguyên nhân gây bệnh; 3. Biết rõ cách chữa lành bệnh, 4. Biết rõ thuốc chữa lành bệnh”.

Ở giai đoạn gia hạnh, hành giả khởi tưởng về các đế theo thứ tự này, và ở giai đoạn hiện quán, hành giả cũng quán sát các đế theo thứ tự như vậy, vì sự quán sát-này do lực của gia hạnh dẫn khởi, cũng giống như một con ngựa có thể chạy nhanh không chút dè dặt là nhờ quá quen thuộc một vùng nào đó.

Hỏi: Ý nghĩa của từ “hiện quán” là gì?

Đáp: Từ này có nghĩa là hiện đẳng giác.

Hỏi: Tại sao hiện quán chỉ thuộc về vô lậu?

Đáp: Vì đó chính là sự hiểu biết (giác) hướng đến Niết-bàn và đúng đắn (chánh). Nói “chánh” là vì sự hiểu biết này chân thật, thanh tịnh.

Khi làm quả thì năm thủ uẩn chính là sự thật về khổ, tức là những gì phải thực sự quán sát là khổ. Khi làm nhân thì năm thủ uẩn chính là sự thật về tập vì khổ phát sinh từ các uẩn này. Như vậy khổ và tập khác nhau về danh nhưng lại không khác nhau về sự vì chúng đều là các thủ uẩn được xem như là quả hoặc nhân. Đối với diệt đế và đạo đế thì cả hai đều khác nhau về danh cũng như sự.

Hỏi: Kinh gọi các sự thật này là Thánh đế, vậy Thánh đế có ý nghĩa gì?

Đáp: Các sự thật này có tên gọi như vậy vì chúng là những sự thật đối với Thánh giả, là những sự thật của Thánh giả.

Hỏi: Nếu nói như vậy có phải chúng là giả đối với những người không phải là Thánh?

Đáp: Chúng là những sự thật đối với tất cả mọi người vì chúng không sai lầm (vô điên đảo). Tuy nhiên chỉ có Thánh giả mới nhìn thấy

chúng đúng như chúng là (thực kiến), có nghĩa là nhìn chúng dưới mười sáu hành tướng. Thánh giả nhìn thấy khổ (tức là các thủ uẩn) là khổ, vô thường v.v..., trong khi những người khác lại không nhìn thấy như vậy. Vì thế những sự thật này được gọi là “sự thật của Thánh giả” chứ không phải là sự thật của người khác vì cái nhìn của những người này không chính xác. Thật vậy, họ thường nhìn khổ đau như là những gì không phải khổ đau. Có tụng viết: “Điều mà Thánh giả gọi là lạc (Niết-bàn) thì những người khác lại gọi là khổ, điều mà những người khác gọi là lạc thì Thánh giả lại gọi là khổ”.

Có luận sư cho có hai đế thuộc riêng về Thánh giả và hai đế vừa thuộc về Thánh giả vừa thuộc về những người khác (phi Thánh).

Hỏi: Chỉ một phần của thọ có tự tánh khổ, như vậy làm thế nào có thể nói tất cả các pháp hữu vi hữu lậu đều là khổ?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Khổ do tam khổ hợp
Như sở ứng nhất thiết
Khả ý phi khả ý
Dư hữu lậu hành pháp.
Khổ do ba khổ hợp
Tất cả tùy tương ứng
Khả ý, không khả ý
Pháp hành hữu lậu khác.*

(Khổ do ba loại khổ hợp thành. Tùy theo điều kiện tương ứng, đó là tất cả các hành pháp hữu lậu khả ý, không khả ý và các hành pháp hữu lậu khác).

Luận: Có ba tính chất về khổ: 1. Khổ vì đó là khổ (khổ khổ); 2. Khổ vì là pháp hữu vi (hành khổ); 3. Khổ vì biến đổi (hoại khổ).

Vì ba tính chất trên mà tất cả các pháp hành hữu lậu đều là khổ: Các pháp vừa ý (khả ý) là khổ vì phải chịu sự biến đổi (hoại khổ), các pháp không vừa ý (phi khả ý) là khổ vì tự thân chúng đã là khổ (khổ khổ), các pháp không phải vừa ý cũng không phải không vừa ý (phi khả ý phi phi khả ý) là khổ vì chúng là hành pháp (hành khổ).

Hỏi: Các pháp khả ý, phi khả ý và phi khả ý phi phi khả ý là gì?

Đáp: Theo thứ tự trên, các pháp này chính là ba thọ, và vì do ba thọ này mà tất cả các pháp hữu vi vốn dẫn khởi lạc thọ v.v... có tên là khả ý v.v...

Lạc thọ là khổ vì bị biến đổi, như kinh nói: “Lạc thọ là lạc khi sinh, là lạc khi trụ, là khổ khi biến đổi (hoại)”.

Khổ thọ có tự thể vốn là khổ, như kinh nói: “Khổ thọ là khổ khi sinh, là khổ khi trụ”.

Bất khổ bất lạc thọ là khổ vì vốn được tạo thành do các duyên như kinh nói: “Cái gì vô thường là khổ”.

Vì thế pháp hữu vi nào dẫn khởi các loại thọ này (thuận thọ chư hành) cũng đều giống như các loại thọ này.

Có luận sư cho sở dĩ gọi là khổ khổ vì khổ chính là tính chất của khổ, gọi là hoại khổ vì sự biến đổi chính là tính chất của khổ, và gọi là hành khổ vì hành chính là tính chất của khổ. Ý nghĩa của giải thích này không khác với giải thích trên.

Các pháp khả ý không can dự vào loại khổ khổ, và các pháp bất khả ý không can dự vào loại hoại khổ: có nghĩa là tính chất thứ hai của khổ (hoại khổ) chỉ thuộc về các pháp bất khả ý, và tính chất khổ thứ nhất (khổ khổ) chỉ thuộc về các pháp bất khả ý. Tuy nhiên tất cả các pháp hữu vi đều là khổ vì đều có tính chất hành khổ, và chỉ có hàng Thánh giả mới quán chiếu được chúng dưới loại hành tướng này. Có bài tụng viết: “Người ta không có cảm giác về một sợi lông mi được đặt trong lòng bàn tay, nhưng sợi lông mi này nếu nằm trên tròng mắt thì sẽ làm khổ và làm tổn thương. Cũng như vậy, những người ngu, giống như bàn tay, đều không có cảm giác về sợi lông mi “hành khổ, nhưng Thánh giả, giống như tròng mắt, lại rất khổ sở vì nó”.

Thánh giả khi nghĩ đến cuộc sống ở nơi cao nhất trong cõi trời (hữu Đảnh) còn cảm thấy khổ tâm hơn cả những người ngu khi nghĩ về cuộc sống ở địa ngục vô gián.

Tuy nhiên, người ta sẽ nói đạo được tạo thành do các duyên (hành), và như vậy đạo cũng là khổ vì có tánh hành khổ.

Thật ra đạo không phải là khổ. Vì khổ vốn được định nghĩa là cái khả ố (vi Thánh tâm), trong khi đạo lại không phải là cái khả ố đối với Thánh giả vì đạo phát khởi sự hủy diệt tất cả các nỗi khổ của sinh: khi Thánh giả quán sát Niết-bàn là tịch tĩnh thì cái mà Thánh giả xem như là tịch tĩnh chính là sự hủy diệt cái mà Thánh giả đã xem như là khổ (tức là các pháp hữu vi hữu lậu chứ không phải là sự hủy diệt của đạo).

Hỏi: Nếu thừa nhận vẫn có lạc, tại sao chỉ có một mình khổ là sự thật của các Thánh giả (Thánh đế)?

Đáp: 1. Có giải thích cho vì sự ít ỏi của lạc. Cũng giống như trong một đồng đậu đen mặc dù có lẫn những hạt đậu xanh nhưng vẫn gọi là đồng “đậu đen”, và cũng không có ai có hiểu biết mà lại xem một cái nhọt bị lở loét là lạc chỉ vì đã cảm nhận được một lạc thọ nhỏ nhoi nào

đó khi người ta rửa ráy cái nhọt này.

2. Lại có tụng giải thích: “Vì là nhân của khổ, vì được sinh khởi do nhiều nỗi khổ, vì là điều được mong muốn khi bị khổ cho nên mới nói lạc cũng chính là khổ”.

3. Thật ra, cho dù có lạc kèm theo thì toàn thể sự hiện hữu vẫn có cùng một vị của hành khổ cho nên Thánh giả vẫn xem nó như là khổ. Đây chính là lý do tại sao khổ là một sự thật của Thánh giả mà không phải lạc.

Hỏi: Làm thế nào Thánh giả có thể quán sát tự tánh của các lạc thọ là khổ?

Đáp: Vì các lạc thọ đi ngược lại Thánh tâm do tính chất vô thường của chúng. Cũng giống như khi Thánh giả quán sát sắc, tướng v.v... là khổ cho dù các sắc, tướng v.v... này không phải là khổ giống như trường hợp của khổ thọ.

Có giải thích cho “lạc là khổ vì lạc là nhân của khổ”. Tuy nhiên giải thích này không đúng vì: 1. Nếu là nhân của khổ thì đó chính là hành tướng của tập, tức là xem các sự vật như là nguyên nhân của khổ chứ không phải xem chúng là khổ; 2. Các Thánh giả sinh vào Sắc giới và Vô sắc giới làm thế nào có thể có được ý tưởng về khổ? Vì các uẩn ở các giới này không phải là nguyên nhân của khổ; 3. Tại sao kinh còn nói đến tính chất hành khổ? Nếu Thánh giả đã xem lạc là khổ vì đó là nhân của khổ thì tính chất hành khổ (có nghĩa là “những gì vô thường đều là khổ”) được nói đến để làm gì!

Hỏi: Nếu vì vô thường mà Thánh giả quán lạc là khổ thì có gì khác nhau giữa hành tướng của khổ và vô thường? Một mặt thì “quán sát sự vật là khổ”, mặt khác lại “quán sát sự vật là vô thường”: như vậy sẽ có sự tạp loạn.

Đáp: Quán sát sự vật là vô thường do thể tánh của chúng là sinh và diệt, quán sát sự vật là khổ vì chúng đi ngược lại Thánh tâm. Khi đã quán sát được sự vật là vô thường thì có thể sinh ra khổ tức nhân của lạc lại trở thành loại đi ngược lại Thánh tâm. Tính chất vô thường bao hàm tính chất khổ nhưng không tạp loạn với tính chất này.

Có luận sư cho thật ra không có lạc thọ mà tất cả đều là khổ, và họ đã đưa ra các giáo chứng cũng như lý chứng để chứng minh điều này.

Giáo chứng: Kinh nói “Hễ có thọ là có khổ”, “Lạc thọ phải được xem là khổ”, “Thật điên đảo khi xem khổ là lạc”.

Lý chứng: 1. Vì các nhân của lạc không phải lúc nào cũng là nhân của lạc. Những sự vật mà chúng ta tưởng là nhân của lạc như đồ ăn, đồ

uống, cái lạnh, cái nóng v.v... nếu được thọ dụng quá độ hoặc không đúng lúc cũng sẽ trở thành nhân của khổ. Vì thế không thể chấp nhận chỉ vì tăng trưởng hoặc vì xuất hiện ở một thời điểm khác (phi thời) dù vẫn giữ nguyên như vậy (bình đẳng) mà một nhân của lạc lại tạo ra khổ. Như vậy những gì lầm tưởng là nhân của lạc, ngay từ nguồn gốc, đã là nhân của khổ chứ không phải lạc: càng về sau khổ càng tăng thịnh và trở thành cái được cảm nhận, cũng giống như trường hợp của bốn oai nghi nằm, ngồi v.v...

2. Vì ý tưởng về lạc có cảnh nơi đối tượng duyên không phải là một loại lạc mà thật có khi chỉ là một loại làm giảm khổ, có khi chỉ là một sự biến đổi của khổ. Chẳng nào con người chưa bị hành hạ vì nỗi khổ do đói, khát, lạnh, nóng, mệt mỏi, ham muốn gây ra thì chừng đó con người sẽ không có bất kỳ một cảm thọ nào để cảm nhận đó là lạc. Vì thế khi những người ngu có một ý tưởng về lạc thì đó không phải là một loại lạc thật mà chỉ là một sự làm giảm bớt khổ. Những người ngu cũng có một ý tưởng về lạc khi làm cho khổ đau thay đổi, giống như trường hợp đưa gánh nặng trên vai cho người khác. Vì thế lạc không thật có.

Các luận sư Đối pháp nói lạc vẫn thật sự hiện hữu và chúng ta có thể thấy rõ được điều này:

1. Chúng ta hãy xem những người bác bỏ lạc thọ (bát vô lạc giả) xem khổ là gì. Nếu họ trả lời: “Đó là những gì gây ra khổ đau”, thì chúng ta sẽ hỏi tiếp: “Gây ra khổ đau như thế nào?” Nếu họ trả lời: “Vì chúng tạo tác điều ác” thì chúng ta sẽ nói “những gì tạo tác điều thiện” chính là lạc. Nếu họ trả lời “Vì chúng không được mong cầu”, thì chúng ta sẽ nói “những gì được mong cầu” chính là lạc.

2. Nhưng người ta sẽ nói chính điều “được mong cầu này” cũng không còn là điều đáng mong cầu đối với Thánh giả đã được sự lìa bỏ, cho nên vẫn không thể lập thành tính chất của “lạc”. Tuy nhiên lập luận này không có giá trị vì khi một Thánh giả không còn mong cầu vì đã được sự lìa bỏ thì đó chỉ vì điều này không còn đáng mong cầu đối với Thánh giả nữa.

Một cảm thọ nếu tự thân của nó là cái được mong cầu (khả ái) thì không bao giờ trở thành cái không được mong cầu (phi khả ái). Do đó khi Thánh giả không còn ham thích lạc thọ nữa thì đó không phải vì tự tánh của lạc thọ này mà chỉ vì một lý do khác: Thánh giả chán ghét lạc thọ vì những khuyết điểm của nó, vì lạc thọ chính là cơ hội làm thoái thất pháp thiện, vì phải mất nhiều công sức để đạt được lạc thọ, vì lạc

thọ sẽ trở thành khổ thọ, và vì lạc thọ vốn vô thường. Nếu như loại thọ này vốn là cái không được mong cầu thì có những ai không ham muốn nó? Chỉ vì muốn lìa bỏ nên Thánh giả mới quán sát lạc thọ qua các khuyết điểm của nó chứ không phải dựa vào tự tánh khả ái của nó, vì thế tự thân lạc thọ vẫn thật sự hiện hữu.

3. Về lời dạy của Đức Phật: “Hễ có thọ là có khổ” thì chính Đức Phật đã xác định ý nghĩa của câu nói này qua đoạn kinh: “Này A-nan, chính vì để chỉ cho sự vô thường, chính vì để chỉ cho sự biến đổi của các pháp hữu vi mà ta đã nói: Hễ có lạc là có khổ”. Vì thế có thể xác định lời dạy trên đây không có ý chỉ cho tính chất khổ khổ.

Nếu tự thể của tất cả các cảm thọ đều là khổ thì Thánh giả A-nan không nên đưa ra câu hỏi: “Đức Thế Tôn đã dạy có ba loại cảm thọ là lạc, khổ và không lạc không khổ. Đức Thế Tôn đã dạy hễ có thọ là có khổ. Như vậy Đức Thế Tôn có chủ ý gì khi dạy hễ có thọ là có khổ?”. Lẽ ra A-nan phải hỏi: “Vì sao Đức Thế Tôn lại dạy có ba loại cảm thọ?”. Và Đức Thế Tôn lẽ ra phải trả lời: “Chính vì có dụng ý riêng mà ta dạy có ba loại cảm thọ”.

Như vậy, nếu Đức Thế Tôn đã nói: “Ta có ẩn ý khi nói hễ có thọ là có khổ”, thì đó chỉ vì tự thể của thọ vốn có ba loại.

4. Về lời dạy: “Phải xem lạc thọ là khổ”, thì lạc thọ vốn vẫn là lạc vì có khả năng mang lại niềm vui, nhưng theo cách nhìn nào đó thì lạc thọ lại là khổ vì vẫn bị biến đổi và không thường hằng. Nếu xem lạc thọ là lạc thì những người chưa lìa dục sẽ bị trói buộc vì họ vẫn còn thọ hưởng hương vị của nó. Nếu xem lạc thọ là khổ thì Thánh giả sẽ được giải thoát vì họ đã lìa bỏ sự tham muốn đối với lạc thọ. Đây là lý do tại sao Đức Thế Tôn dạy hãy quán sát lạc thọ theo cách nào đó thuận lợi cho sự đạt được giải thoát.

Hỏi: Tại sao biết được tự thể của lạc thọ là lạc?

Đáp: Có tụng nói: “Đức Phật, Đấng Chánh Biến Giác, vì biết được sự vô thường và biến đổi của các pháp hữu vi nên nói thọ là khổ”.

5. Về lời dạy: “Thật điên đảo khi chấp khổ là lạc”, thì lời dạy này cũng hàm chứa một ẩn ý nào đó. Thế gian khởi tưởng lạc đối với lạc thọ, đối với các sự vật tạo ra dục lạc, đối với sự hiện hữu. Như vậy, theo một cách nào đó lạc thọ vẫn là khổ và nếu xem nó là hoàn toàn lạc thì đó chính là sự điên đảo. Những sự vật gây dục lạc chứa đựng nhiều đau khổ nhưng lại ít niềm vui, và nếu xem chúng là sự an lạc tuyệt đối thì đó cũng chính là sự điên đảo, quan niệm về sự hiện hữu cũng giống như vậy. Vì thế bản kinh này không có ý nói lạc không hiện hữu.

6. Nếu tự tánh của thọ là khổ thì làm thế nào để giải thích lời dạy của Đức Phật về sự hiện hữu của ba loại thọ? Nếu cho khi dạy như vậy có lẽ Đức Phật đã thuận theo cái nhìn của thế gian thì điều này không thể chấp nhận được vì: 1. Đức Phật có nói: “Nếu ta nói tất cả cảm thọ đều là khổ thì đó là lời nói có ẩn ý (mật thuyết)”; 2. Khi giảng về năm loại thọ, Đức Phật đã sử dụng như thực). Thật vậy, sau khi nói: “Lạc căn và hỷ căn là lạc thọ”, Đức Phật đã nói tiếp: “Người nào, nhờ vào sự phân biệt chính xác (chánh tuệ), mà thấy được năm căn (hoặc thọ) như vậy, phù hợp với thực tại, thì sẽ đoạn trừ được ba trói buộc...”; 3. Hơn nữa, nếu như thọ chỉ là khổ thì làm thế nào thế gian có thể đi đến kết luận thọ có ba loại? Có phải các ông sẽ nói người ta có thể có ý tưởng hoặc cảm giác về lạc thọ đối với loại khổ thọ yếu ớt, có ý tưởng về loại cảm thọ trung hòa đối với loại khổ thọ trung bình, và có ý tưởng về khổ thọ đối với loại khổ thọ mạnh mẽ? Nếu như vậy, lạc cũng có ba mức độ và lẽ ra cũng sẽ có ba trường hợp khởi tưởng lạc lớn đối với loại khổ thọ yếu ớt, khởi tưởng lạc trung bình đối với loại khổ thọ trung bình và khởi tưởng lạc ít ỏi đối với loại khổ thọ mạnh mẽ.

Ngoài ra, trong trường hợp cảm nhận lạc thọ phát sinh từ một hương, vị hoặc vật được xúc chạm đặc biệt nào đó thì lúc đó sẽ có loại khổ yếu ớt gì làm nền tảng cho sự sinh khởi của tưởng lạc?

Và nếu các ông cho tưởng lạc sinh khởi có liên quan đến một loại khổ yếu ớt thì khi loại khổ yếu ớt này chưa sinh hoặc khi nó đã diệt thì lúc đó lẽ ra phải có tưởng lạc mạnh mẽ hơn nữa vì lúc đó khổ đã hoàn toàn biến mất. Đối với trường hợp của hương, vị v.v..., và của dục lạc cũng như vậy.

Hơn nữa theo chủ trương của các ông thì một “cảm giác” yếu ớt, một nỗi khổ nhỏ được biểu hiện vì một cảm thọ rõ ràng và mạnh mẽ (tưởng lạc), và một “cảm giác” có lực trung bình được biểu hiện vì một cảm thọ không rõ ràng (phi khả ý phi bất khả ý), tuy nhiên chủ trương có vẻ không được chặt chẽ cho lắm. Vì kinh có dạy ba tầng thiền đầu tiên đều có lạc đi kèm theo, và như vậy, nếu theo các ông, cũng sẽ có một loại khổ thọ yếu ớt ở đó. Kinh cũng dạy trong tầng thiền thứ tư có loại thọ phi khả ý phi bất khả ý (xả thọ), và như vậy, theo các ông, cũng sẽ có một loại khổ trung bình ở đó. Như vậy chủ trương “lạc thọ v.v...” tương ứng với một khổ thọ yếu ớt v.v...” sẽ không thể chấp nhận được.

Cuối cùng, Đức Thế Tôn có nói: “Này Đại Danh nếu sắc chỉ là khổ mà không phải lạc, không có lạc đi kèm theo... thì sẽ không có lý do nào để người ta phải tham đắm sắc...”. Cho nên biết, có một phần ít

lạc thật có.

Kết quả là các lập luận dựa vào kinh điển được dẫn chứng trên đây không có giá trị.

7. Lập luận đầu tiên về một thứ tự hợp lý mà những người chủ trương trái ngược với chúng tôi đưa ra cũng không có giá trị, vì khi nói “các nhân của lạc không phải lúc nào cũng là nhân của lạc” thì họ đã không giải thích rõ ràng cái gì là nhân của lạc.

Một cảnh nơi đối tượng duyên nào đó làm nhân của lạc hoặc khổ tùy thuộc vào trường hợp của người cảm thọ (chỗ dựa phần vị), nó không phải là nhân của lạc hoặc khổ một cách tuyệt đối. Nếu một cảnh nơi đối tượng duyên nào đó đã là nhân của lạc khi nó có liên hệ với một thân đang ở vào một trạng thái nào đó, thì cảnh nơi đối tượng duyên này cũng sẽ luôn luôn là nhân của lạc khi tiếp tục liên hệ đến thân này trong cùng một trạng thái như vậy. Vì thế nhân của lạc vẫn luôn luôn là nhân của lạc.

Tỷ dụ như cùng một ngọn lửa sẽ cho ra các kết quả nấu chín khác nhau tùy theo tình trạng của loại gạo được nấu chín và sẽ có trường hợp thức ăn có thể ăn được hoặc không ăn được, nhưng tác dụng của lửa thì vẫn không thay đổi cho dù gạo đang ở vào tình trạng nào đi nữa.

Mặt khác, ở các tầng thiên làm sao có thể không thừa nhận các nhân của lạc luôn luôn là nhân của lạc?

8. Về lập luận “tưởng lạc có đối tượng duyên không phải là một loại lạc thật mà chỉ là một sự làm giảm khổ hoặc một sự biến đổi của khổ”, thì chúng tôi xin nói:

(i) Trong trường hợp cảm nhận lạc thọ phát sinh từ hương, vị v.v... thì đối tượng duyên của tưởng lạc sẽ là sự giảm bớt của loại khổ gì? Trước khi loại khổ này sinh khởi hoặc vào khi nó đã diệt, tức khi không còn một sự giảm khổ nào cả thì lẽ ra phải có sự cảm nhận lạc thọ mạnh mẽ hơn. Hơn nữa ở các tầng thiên, lạc thọ chắc chắn không thể bao hàm sự giảm khổ vì ở những nơi này vốn không có khổ.

(ii) Khi một người chuyển một gánh nặng sang vai người khác thì thật sự sẽ có một loại lạc phát sinh từ một trạng thái mới của thân (thân phần vị) và loại lạc này sẽ tiếp tục sinh cho đến khi trạng thái mới này của thân biến mất. Nếu không phải như vậy thì ý tưởng hoặc cảm giác về lạc này lẽ ra phải trở nên càng ngày càng mạnh hơn. Đối với cảm giác về loại lạc phát sinh do sự thay đổi các tư thế (tứ oai nghi) đã một mỗi cũng được giải thích giống như vậy.

9. Nếu các ông hỏi: “Nếu khổ không bắt đầu ngay từ đầu thì về

sau làm sao có thể có cảm giác về khổ?” Chúng tôi xin trả lời: “Vì do sự biến đổi nào đó của thân (tiếp theo sau việc hấp thụ thức ăn v.v... cho nên khổ sẽ không xuất hiện chừng nào mà tình trạng thuận hợp với lạc này của thân còn kéo dài), cũng giống như sự nối tiếp nhau của các loại vị ngọt và chua trong trường hợp của rượu v.v...”

Vì thế vẫn có thể lập thành lạc thọ, và tất cả các pháp hữu vi hữu lậu đều được gọi là khổ là do ba tính chất của khổ.

A-tỳ-đạt-ma khi chủ trương khổ đế chính là tập đế có nghĩa là các thủ uẩn vốn là khổ nhưng đồng thời cũng là nguồn gốc của khổ đã căn cứ vào lời dạy của Khế kinh. Vì theo Khế kinh chỉ có ái mới là nguồn gốc của khổ.

Kinh nói: ái chính là tập do tính chất cường thắng của nó. Tuy nhiên tất cả các pháp hữu lậu khác cũng là nguồn gốc của khổ.

Thật ra các pháp khác cũng được Khế kinh nói đến. Đức Thế Tôn nói: “Nghiệp, ái và vô minh là nhân của các hành ở đời sống kế tiếp” làm cho các hữu tương tục, gọi là Bồ-đặc-già-la”, và “Năm loại hạt giống (chủng tử), tức loại thức tương ứng với thủ, địa giới, tức bốn thức trụ”.

Như vậy định nghĩa “Ái là nguồn gốc của khổ” của kinh được ngầm hiểu theo một mật ý riêng, trong khi định nghĩa của A-tỳ-đạt-ma lại dựa theo các tính chất của một sự vật hiển nhiên (y pháp tướng thuyết) mà nói.

Mặt khác, khi Đức Thế Tôn nói: “Chính ái là tập” là có ý định nghĩa nguyên nhân của sự tái sinh khởi (khởi nhân). Và trong bài tụng, khi Ngài nói đến nghiệp, ái và vô minh là có ý định nghĩa nguyên nhân của các sự sinh khởi khác nhau (sinh nhân) chính là nghiệp, nguyên nhân của sự tái sinh khởi chính là ái, nguyên nhân của sự sinh khởi và của sự tái sinh khởi chính là vô minh. Chúng ta sẽ giải thích ý nghĩa của các cách nói này.

Kinh nói: “Nghiệp là nhân của sinh, ái là nhân của khởi”, và kinh còn nói về thứ tự nối tiếp của nhân duyên: “Nhân có nhân là nghiệp, nghiệp có nhân là ái, ái có nhân là vô minh, và vô minh có nhân là sự phán đoán sai lạc (tác ý phi lý)”.

Vấn đề thức và các uẩn khác được xem như là nguồn gốc của khổ cũng xuất phát từ việc kinh có nói các pháp này cũng giống như hạt giống và ruộng đồng.

Hỏi: Sinh là gì? Khởi là gì?

Đáp: Sinh có nghĩa là sự sinh ra hoặc sự hiện hữu thuộc riêng về

một giới (Dục giới v.v...), một thú (thiên, nhân v.v...), một cách sinh sản (thai, trứng v.v...), một giới tánh nào đó v.v... Khởi là sự tái hiện trở lại và không thuộc riêng về một loại nào cả.

Nhân của sinh là nghiệp, nhân của khởi là ái, cũng giống như hạt giống là nhân của một mầm mống có đặc tính riêng, như mầm mống của thóc, của lúa mạch v.v..., trong khi nước là nhân cho sự nảy mầm (khởi) của tất cả các loại mầm mống và không thuộc riêng một chủng loại khác nhau.

Hỏi: Làm sao có thể chứng minh ái là nhân của khởi?

Đáp: Do sự kiện một người đã lia bỏ ái thì không còn tái sinh (hậu hữu). Khi một người còn ái và một người lia ái chết đi thì chúng ta biết người thứ nhất sẽ tái sinh nhưng người thứ hai thì không. Như vậy, vì không có sự tái sinh ở nơi nào không có ái nên chúng ta biết ái chính là nhân của sự tạo ra một hiện hữu, là nhân của sự tái hiện hữu.

Do một sự kiện khác nữa là chuỗi tương tục được ái dẫn dắt. Chúng ta biết chuỗi tương tục của tâm không ngừng hướng đến sự vật mà nó khao khát. Đối với sự tái sinh cũng như vậy.

Không có phiền não nào đeo dính vào sự hiện hữu bằng tham ái, cũng giống như bột đậu hòa với nước để tắm thân mình khô một khi khô thì dính chặt vào thân. Không có loại nhân nào trói buộc vào sự tái sinh giống như ngã ái. Đây là lý do lập thành ái chính là nhân của khởi.

Hỏi: Đức Thế Tôn đã dạy về bốn đế, đồng thời cũng nói đến hai đế là sự thật tương đối (thế tục đế) và đế tuyệt đối (thắng nghĩa đế). Vậy hai loại sự thật này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Bỉ giác phá tiện vô
Tuệ chiết dư diệc nhĩ
Như bình thủy thế tục
Dị thử danh thắng nghĩa.*

Dịch nghĩa:

*Bị phá không giác biết
Tuệ, điều khác cũng vậy
Như bình nước thế tục
Khác đây gọi thắng nghĩa.*

(Cái biết về nó không còn khi nó bị phá. Cái được tuệ phân tích và những cái khác cũng vậy. Ví như bình và nước, là thế tục đế. Khác với điều này gọi là thắng nghĩa đế).

Luận: Nếu cái biết về một sự vật không còn hiện hữu khi sự vật

này bị vỡ tan thành từng mảnh thì sự vật này chỉ hiện hữu một cách tương đối, tỷ dụ như một chiếc bình: ý tưởng về chiếc bình sẽ không còn hiện hữu khi chiếc bình chỉ còn là các mảnh vụn. Nếu cái biết về một sự vật không còn hiện hữu khi dùng tuệ để phân tích sự vật này thì sự vật này cũng được xem như hiện hữu một cách tương đối, tỷ dụ như trường hợp của nước. Nếu chúng ta rút ra từ nước các pháp như màu sắc v.v... thì ý tưởng về nước cũng sẽ biến mất.

Tùy theo một cách nhìn có tính cách tương đối hoặc một cách dùng có tính cách qui ước mà nhiều tên gọi khác nhau đã được gán cho các sự vật này, như bình, áo, nước, lửa v.v... Vì thế nếu từ cách nhìn tương đối mà nói “có cái bình, có nước” tức đã nói thật chứ không phải giả. Như vậy đó vẫn là một sự thật tương đối (thế tục đế).

Khác với điều trên là sự thật tuyệt đối. Khi một sự vật đã bị vỡ hoặc đã được tuệ phân tích nhưng ý tưởng về nó vẫn còn thì sự vật này hiện hữu một cách tuyệt đối, tỷ dụ như sắc pháp: người ta có thể gián lược sắc pháp thành những cực vi, người ta có thể dùng tuệ để rút ra mùi vị và các pháp khác nhưng vẫn còn cái biết về tự thể của sắc pháp, đối với thọ v.v... cũng thế. Vì sắc pháp hiện hữu một cách tuyệt đối nên đó là sự thật tuyệt đối (thắng nghĩa đế).

Các luận sư đời trước nói các pháp thuộc thắng nghĩa đế là các pháp được nhận biết do trí tuệ xuất thế hoặc do chánh trí tuệ thế gian được tiếp theo sau trí xuất thế. Các pháp này có thật một cách tuyệt đối nhờ vào cách chúng được nhận biết do tất cả các loại thế trí nhiệm hoặc vô nhiệm khác.

Trên đây đã nói về các đế, tiếp theo là phần giải thích làm thế nào để thấy được các đế này:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Tương thú kiến đế đạo
Ứng trụ giới cần tu
Văn tư tu sở thành
Vị danh câu nghĩa cảnh.*

Dịch nghĩa:

*Khi hướng đến kiến đế
Nên trụ giới, chuyên tu
Văn, tư, tu thành tựu
Có danh lẫn nghĩa cảnh.*

(Trước khi hướng đến con đường kiến đế cần phải an trụ vào giới luật, chuyên cần tu tập. Các tuệ do văn tư tu thành tựu có cảnh là danh,

cả danh lẫn nghĩa, cảnh).

Luận: Những người mong muốn nhìn thấy được các đế trước hết phải giữ gìn giới luật. Sau đó đọc tụng các lời dạy nói về kiến đế hoặc lắng nghe ý nghĩa của kiến đế. Sau khi đã hiểu thì phải suy nghĩ cho đúng đắn. Sau khi đã suy nghĩ đúng đắn thì mới bắt đầu tu định. Nhờ nương vào loại tuệ phát sinh từ các lời giáo huấn nên mới có loại tuệ phát sinh từ sự suy nghĩ (tư), và nhờ nương vào loại tuệ phát sinh từ sự suy nghĩ mới có loại tuệ phát sinh từ sự tu tập (tu).

Hỏi: Các tính chất của ba loại tuệ này là gì?

Đáp: Theo Tỳ-bà-sa, văn tuệ có đối tượng duyên là danh, tư tuệ có đối tượng duyên là danh và nghĩa: thật vậy, có khi tư tuệ nắm bắt ý nghĩa nhờ dựa vào lời văn, có khi lại nắm bắt lời văn nhờ dựa vào ý nghĩa. Tu tuệ có đối tượng duyên là nghĩa vì chỉ nắm bắt ý nghĩa chứ không chấp thủ lời văn. Cũng giống như ba người cùng vượt sông: người không biết bơi thì không thể tháo bỏ đồ bơi, người mới biết bơi thì có khi phải đeo bám có khi lại tháo bỏ đồ bơi, người đã biết bơi thì không cần nương vào vật gì cả.

Kinh bộ: Theo giải thích trên, không thể lập thành tư tuệ. Vì khi có đối tượng duyên là danh thì tư tuệ chính là văn tuệ, và khi có đối tượng duyên là nghĩa thì tư tuệ chính là tu tuệ cho nên sẽ không có tư tuệ. Vì thế nên giải thích văn tuệ là sự xác tín phát sinh nhờ nương vào sự hiểu biết được gọi là “lời nói của một người có khả năng”, tư tuệ là một sự xác tín phát sinh từ sự xem xét đúng lý, tu tuệ là một sự xác tín phát sinh từ định. Như vậy các tính chất khác nhau của ba loại tuệ này vẫn được lập thành một cách đúng đắn.

Trong từ ngữ “văn sở thành” v.v... thì “sở thành” nhằm chỉ cho nhân: loại tuệ do văn thành tựu là loại tuệ lấy văn làm nhân, có nghĩa là lấy “lời nói của một người có khả năng” làm nhân. Hoặc để chỉ cho “sự chuyển hóa của...”, tức loại tuệ do văn thành tựu chỉ là một sự chuyển hóa của văn. Tuy nhiên nên hiểu từ ngữ “sự chuyển hóa” này theo ý nghĩa ẩn dụ: đó chỉ là một sự ước chừng, thật vậy, trong thực tế vẫn phải kể thêm các tính chất khác. Cũng giống như khi nói: “Sinh khí được tạo thành từ các chất dinh dưỡng, những con bò được tạo thành từ cỏ”.

Hỏi: Nếu áp dụng sự tu tập này thì làm thế nào để thanh tịnh thân, mau chóng thành tựu?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Cụ thân tâm viễn ly

Vô bất túc, tham dục quá lớn

Vị dĩ đắc vị đắc
 Đa cầu danh sở vô
 Trị tương vi giới tam
 Vô lậu vô tham tánh
 Tứ Thánh chủng diệt nhĩ
 Tiên tam duy vui biết đủ
 Tam sinh cụ hậu nghiệp
 Vi trị tứ ái sinh
 Ngã sở ngã sự dục
 Tam tức vĩnh trừ cố

Dịch nghĩa:

Thân tâm đều xa lìa
 Không bắt tức, tham dục quá lớn
 Gọi đã đắc, chưa đắc
 Cầu nhiều danh vốn không
 Pháp tương vi ba cõi
 Tánh vô tham, vô lậu
 Bốn Thánh chủng cũng vậy
 Ba trước chỉ hỷ, tức
 Hậu nghiệp ba sinh cụ
 Đối trị bốn ái khởi
 Tham muốn ngã, ngã sở
 Vĩnh viễn, tạm thời dứt.

(Thân và tâm xa lìa không phải “bắt tức” và “tham dục quá lớn” có nghĩa là đã có hoặc chưa có. Nhưng muốn có nhiều nên gọi là không phải (vui biết đủ, ít tham muốn). Pháp đối trị là pháp tương vi ở ba cõi và vô lậu vì có tánh vô tham. Bốn Thánh chủng cũng thế. Ba loại đầu chỉ là vui biết đủ, nhằm đối trị sinh cụ, loại cuối đối trị sự nghiệp, để đối trị bốn ái sinh khởi, để tạm thời chấm dứt hoặc vĩnh viễn đoạn trừ sự tham muốn về ngã sở và ngã sự).

Luận: Muốn thân tâm, (thân khí) thanh tịnh, tóm lược do ba nguyên nhân: 1. Thân tâm hành hạnh viễn ly; 2. Hành vui biết đủ ít tham muốn; 3. An trụ ở bốn Thánh chủng. Thân hành hạnh viễn ly là không trụ ở nơi tạp nhập (sống độc cư) Tâm hành hạnh viễn ly là xa rời các ý nghĩa bất thiện.

Hỏi: Ai có thể thực hiện dễ dàng hai điều nói trên?

Đáp: Những người đã lìa bỏ hoặc những người có ít tham muốn và tâm vui biết đủ, chứ không phải những người “không biết đủ” và “tham

dục quá lớn”.

Hỏi: “Không biết đủ” và “tham dục quá lớn” nhằm chỉ cho cái gì?

Đáp: Các luận sư Đối pháp nói: Đối với các đồ vật tốt đẹp đã có như áo quần v.v... mà vẫn muốn có nhiều hơn nữa thì đó chính là “không biết đủ”. Thêm muốn những cái chưa có, chính là “tham dục quá lớn”.

Hỏi: Chẳng phải “không biết đủ” cũng có thể xảy ra đối với những thứ chưa có sao? Và nếu vậy thì có gì khác nhau giữa hai khuyết điểm này?

Đáp: Tâm không vui biết đủ là sự cảm thấy không thỏa mãn đối với cái đã có vì cho chúng quá tầm thường hoặc ít ỏi. Đa dục chính là sự tham muốn cái tốt hơn hoặc nhiều hơn những thứ đang có.

Các pháp trái ngược với không biết đủ và tham dục quá lớn, tức vui biết đủ và ít tham muốn, chính là các pháp có khả năng đối trị hai khuyết điểm này. Chúng thuộc về cả ba giới và có tánh vô lậu. Trái lại không vui biết đủ và tham dục quá lớn chỉ có ở Dục giới.

Hỏi: Thể tánh của vui biết đủ và ít tham muốn là gì?

Đáp: Thể tánh của chúng là thiện căn vô tham. Căn nguyên của Thánh giả chính là vô tham. Sở dĩ có tên như vậy là vì Thánh giả sinh ra từ vô tham, và thể tánh của Thánh chủng cũng chính là vô tham.

Trong bốn loại Thánh chủng thì ba loại đầu, tức vui biết đủ đối với quần áo, vui biết đủ đối với đồ ăn đồ uống, vui biết đủ đối với các thứ dùng để nằm, ngồi, có thể tánh là vui biết đủ.

Thánh chủng thứ tư, tức là sự cảm thấy hoan hỷ đối với diệt pháp và Thánh đạo không phải là vui biết đủ.

Hỏi: Làm sao biết được Thánh chủng thứ tư cũng là vô tham?

Đáp: Vì các đệ tử Phật xả bỏ sự chấp trước tham dục (dục tham) và sự chấp trước hiện hữu (hữu tham).

Hỏi: Qua bốn Thánh chủng trên, Đức Thế Tôn muốn dạy về điều gì?

Đáp: Đức Thế Tôn, vị vua của pháp, đã dạy về cách sử dụng các nhu cầu về ăn ở có chừng mực và cách sinh hoạt cho các đệ tử của Đức Thế Tôn, những người bắt đầu tìm kiếm sự giải thoát sau khi đã từ bỏ các nhu cầu và cách sống cũ. Qua ba Thánh chủng đầu Đức Thế Tôn dạy về các nhu cầu trong cuộc sống, và qua Thánh chủng cuối Đức Thế Tôn dạy về cách sinh hoạt: “Nếu các ông thực hiện những hành động này cùng với cách sống này thì chẳng bao lâu các ông sẽ được giải

thoát”.

Hỏi: Tại sao Đức Thế Tôn lập ra hai sự việc trên?

Đáp: Để ngăn ngại (đối trị) sự sinh khởi của ái. Kinh dạy rằng sự sinh khởi của ái có bốn trường hợp: “Này các Bì-sô, khi sinh khởi thì ái sẽ sinh từ y phục, từ thức ăn, từ chỗ nằm, từ chỗ ngồi, khi trụ thì ái sẽ trụ ở y phục v.v..., khi đeo bám thì sẽ đeo bám ở y phục v.v..., này các Bì-sô, khi sinh thì ái sẽ sinh từ sự hiện hữu và sự không hiện hữu như thế...”. Chính vì để ngăn ngừa ái mà bốn Thánh chủng đã được tuyên thuyết.

Nói cách khác, bốn Thánh chủng được tuyên thuyết là để ngăn chặn tạm thời hoặc vĩnh viễn sự tham muốn đối với các đối tượng của ý thức về ngã sở và ngã (ngã sự). Đối tượng của ý thức về ngã sở chính là y phục. Đối tượng của ý thức về ngã chính là thân là chỗ dựa. Sự tham muốn chính là ái.

Ba Thánh chủng đầu tiên nhằm diệt trừ tạm thời sự tham muốn các sự vật được xem như là “thuộc riêng về mình” đã nói ở trên. Thánh chủng cuối cùng nhằm diệt trừ vĩnh viễn tất cả sự tham muốn này.

Hỏi: Trên đây đã nói về các phẩm tánh cần có cho sự tu tập thành công. Như vậy, hành giả vốn đã như là một cái bình chứa thích hợp thì sẽ bước vào con đường tu tập bằng cảnh cửa nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhập tu yếu nhị môn
Bất tịnh quán tức niệm
Tham tâm tăng thượng giả
Như thứ đệ ứng tri.*

Dịch nghĩa:

*Tu cần có hai cửa
Quán bất tịnh, số tức
Người tham, tâm tăng thượng
Tu theo thứ tự này.*

(Vào đường tu cần có hai cửa là quán bất tịnh và trì tức niệm. Người có tham và tâm tăng thượng nên tu theo thứ tự này).

Luận: Hành giả bước vào con đường tu tập bằng cách quán sát về sự bất tịnh và sự chú ý đến hơi thở?

Hỏi: Ai tu quán bất tịnh và ai tu trì tức niệm? (Niệm hơi thở).

Đáp: Theo thứ tự trên là những người có tham và tâm tăng thượng. Sở dĩ nói “tham tăng thượng” và “tâm tăng thượng” là vì tham và tâm đang tăng trưởng rất mạnh ở ngưỡng người này. Người nào có tham sinh khởi nhanh và mãnh liệt cho dù chỉ do một động lực nhỏ sẽ bước vào tu

đạo bằng quán bất tịnh, người nào có tâm làm cho loạn tâm (tâm hành) sẽ tu bằng trì tức niệm.

Có luận sư nói trì tức niệm vì có cảnh nơi đối tượng duyên không đa dạng, tỷ dụ như chỉ duyên vào “hơi thở” (phong) mà hơi thở thì không có những sự khác nhau về hình và hiển sắc, cho nên có khả năng chặn đứng tiến trình của tâm, trong khi quán bất tịnh, vì có cảnh nơi đối tượng duyên vừa là hình sắc vừa là hiển sắc, cho nên sẽ dẫn khởi tâm.

Có luận sư khác cho trì tức niệm có khả năng chặn đứng tâm vì tức niệm không hướng ra bên ngoài (nội môn chuyển) khi chỉ duyên vào hơi thở. Quán bất tịnh thì hướng ra bên ngoài, giống như trường hợp của nhãn thức, nhưng nó không phải là nhãn thức mà chỉ là sự quán chiếu cảnh nơi đối tượng duyên của nhãn thức.

Hỏi: Quán bất tịnh là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vị thông trị tứ tham
Thả biện quán cốt tảo
Quảng chí hải phục lược
Danh sơ tập nghiệp vị
Trừ tức chí đầu bán
Danh vi dĩ thực tu
Hệ tâm tại mi gian
Danh siêu tác ý vị.*

Dịch nghĩa :

*Đối trị cả bốn tham
Quán sát các đốt xương
Rộng đến biển sau lược
Gọi là mới tập tu
Trừ chân, đến nửa đầu
Gọi đã tu thuần thực
Chú tâm giữa lông mày
Gọi thành tựu tác ý.*

(Là đối trị tất cả bốn tham. Nay nói về sự quán sát các đốt xương. Rộng ra đến hải biên, sau đó lại giản lược gọi là giai đoạn “mới tập tu”. Trừ xương chân ra, quán sát đến một nửa xương đầu gọi là “tu đã thành thực”. Chú tâm giữa (hai hàng) lông mày gọi là giai đoạn “đã thành tựu tác ý”).

Luận: Tham có bốn loại: 1. Hiển sắc tham; 2. Hình sắc tham; 3. Diệu xúc tham; 4. Cung phụng tham. Để đối trị loại tham thứ nhất là

quán bất tịnh có cảnh nơi đối tượng duyên là thi thể đã chuyển qua màu xanh và hư hoại v.v... Để đối trị loại tham thứ hai là quán bất tịnh có cảnh nơi đối tượng duyên là thi thể đã bị ăn và xé nát. Để đối trị loại tham thứ ba là quán bất tịnh có cảnh nơi đối tượng duyên là thi thể đã bị côn trùng đục khoét và chỉ còn xương với gân. Để đối trị loại tham thứ tư là quán bất tịnh có đối tượng duyên là thi thể bất động.

Nhìn chung, bốn đối tượng của tham là hiển sắc, hình sắc, các thứ xúc chạm và cung phụng đều không thể tìm thấy trong một chuỗi các đốt xương cho nên nếu quán sát bộ xương để tu quán bất tịnh thì có thể đối trị tất cả các loại tham.

Tu quán bất tịnh không nhằm đoạn trừ các phiền não mà chỉ là sự chế phục các phiền não vì quán bất tịnh là một hành động chú tâm (tác ý) có đối tượng duyên không phải là thực tại mà là một biểu tượng thuộc về ý chí, không duyên toàn thể các sự vật mà chỉ duyên một phần sắc pháp của Dục giới.

Hành giả (Du-già-sư) tu quán bất tịnh có thể chỉ là một người mới tập tu, một người đã thành thạo hoặc một người đã hoàn toàn làm chủ về tác ý.

Hành giả muốn tu quán bất tịnh trước tiên phải chú tâm vào một phần của thân mình, vào ngón chân, vào trán, hoặc vào một bộ phận tự chọn nào đó, sau đó, hành giả “làm cho thanh tịnh” phần xương, có nghĩa là tách phần thịt ra khỏi phần xương bằng cách tưởng tượng phần thịt đã bị hư rã, hành giả nối rộng sự quán sát của mình cho đến khi chỉ cần quán sát phần xương mà hành giả cũng có thể thấy được toàn bộ thân thể. Để tăng trưởng khả năng quán sát của mình, hành giả cũng tu tập theo cách này, có nghĩa là hành giả cũng khởi tưởng giống như thế đối với một người thứ hai, đối với những người thuộc một tự viện, một khu vườn, một ngôi làng, một nước, cho đến tận cùng ranh giới của vũ trụ, của biển cả, đều phải được nhận biết như đang chứa đầy những bộ xương. Và rồi hành giả lại thu nhỏ cái nhìn của mình lại để cho cái nhìn của mình trở nên mạnh mẽ hơn cho đến khi thấy được toàn bộ thân thể của mình chỉ còn là một bộ xương. Lúc đó sự tu tập quán bất tịnh được hoàn mãn, và kể từ đó hành giả được gọi là “mới bắt đầu tu tập”.

Để tăng thêm khả năng quán sát đã được thu nhỏ này, hành giả lại bỏ qua các đốt xương chân mà cứ lần lượt thu nhỏ cái nhìn của mình lại để xem xét các đốt xương khác cho đến khi chỉ còn xem xét đến nửa phần bộ xương đầu, tức đã chừa lại nửa phần còn lại, lúc đó hành giả được gọi là “đĩ thực tu”, tức đã có được sự thành thực trong loại tác ý

tạo thành sự quán sát-này.

Hành giả lại bỏ qua một nửa phần xương đầu nói trên và chỉ chú tâm vào giữa hai hàng lông mày. Lúc đó hành giả được gọi là người “đã thành tựu tác ý của quán bất tịnh”.

Quán bất tịnh có thể bị nhỏ hẹp vì sự nhỏ hẹp của cảnh nơi đối tượng duyên chứ không phải vì khả năng thành thực của hành giả. Vì thế có bốn trường hợp: 1. Hành giả thành thực về loại tác ý hình thành khả năng quán sát và chỉ quán sát thân thể của chính mình; 2. Hành giả chưa thành thực về tác ý nhưng đã quán sát cả vũ trụ chất đầy các bộ xương; 3. Hành giả chưa thành thực về tác ý và chỉ quán sát thân thể của chính mình; 4. Hành giả đã thành thực tác ý và quán sát toàn bộ vũ trụ chất đầy các bộ xương.

Hỏi: Thể tánh của quán bất tịnh là gì? Quán bất tịnh thuộc về bao nhiêu địa? Cảnh nơi đối tượng duyên của nó là gì? Ai khởi loại quán này? Hành tướng thế nào? duyên đời nào? là hữu lậu hay vô lậu, là ly nhiễm đặc hay gia hạnh đặc?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vô tham tánh thập địa
Duyên Dục sắc nhân sinh
Bất tịnh tư thế duyên
Hữu lậu thông nhị đặc.*

Dịch nghĩa :

*Mười địa tánh vô tham
Duyên sắc Dục nên khởi
Duyên bất tịnh cùng thời
Hữu lậu đặc hai loại.*

(Tánh vô tham, ở mười địa. Duyên sắc pháp Dục giới, do người sinh khởi. Hành tướng bất tịnh, duyên cảnh cùng thời. Hữu lậu, được do hai loại).

Luận: Như phần trước hỏi, nay theo thứ tự giải đáp. Thể tánh của quán bất tịnh là vô tham.

Mười địa trong đó hành giả có thể phát khởi sự quán sát-này là bốn tầng thiên, bốn cận phần tĩnh lự, trung gian tĩnh lự và Dục giới.

Cảnh nơi đối tượng duyên là những cái được nhìn thấy (sắc) thuộc Dục giới. Ở đây chữ “sắc” được dùng để chỉ cho cả hiển sắc và hình sắc. có nghĩa là quán bất tịnh có cảnh nơi đối tượng duyên là “sự vật” (nghĩa) chứ không phải “tên gọi” (danh).

Chỉ có loài người sinh khởi loại quán này, chứ không phải chúng

sinh ở các nẻo khác, cho dù đó là chúng sinh thuộc về các giới trên (thượng giới). Những người ở Bắc châu cũng không khởi loại quán này.

Vì có tên là quán bất tịnh nên loại quán này chỉ có loại hành tướng bất tịnh. Nó không có các hành tướng khác như vô thường v.v... nó quán sát các cảnh sắc và xem đó là bất tịnh chứ không phải là vô thường v.v...

Nếu là quá khứ thì nó có cảnh nơi đối tượng duyên quá khứ, nếu là hiện tại thì có cảnh nơi đối tượng duyên hiện tại, nếu là vị lai thì có cảnh nơi đối tượng duyên vị lai: nói cách khác, cảnh nơi đối tượng duyên của quán bất tịnh cùng thời với quán bất tịnh. Khi quán bất tịnh thuộc loại “không nhất định sẽ sinh khởi” thì cảnh nơi đối tượng duyên thuộc về cả ba đời.

Vì quán bất tịnh là loại tác ý về một cảnh được tưởng tượng cho nên nó có tánh hữu lậu.

Quán bất tịnh có thể đã được tu tập hoặc chưa được tu tập trong một đời sống trước đó cho nên nó có thể được hoạch đắc nhờ vào sự lìa nhiễm hoặc sự luyện tập (gia hạnh).

Trên đây là tất cả các tính chất của quán bất tịnh, tiếp theo là phần nói về trì tức niệm (quán số tức).

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tức niệm tuệ ngũ địa
Duyên phong y lục thân
Hai đắc thật ngoại vô
Hữu lục vị vô đẳng.*

Dịch nghĩa :

*Tức niệm tuệ năm địa
Duyên gió, nương thân Dục
Hai đắc, ngoại đạo không
Có sáu là đếm thở v.v...*

(Tức niệm là tuệ, thuộc năm địa
Duyên vào gió, nương thân Dục giới
Đạt được bằng hai cách, là tác ý chân thực, ngoại đạo không tu được

Có sáu giai đoạn là đếm v.v...).

Luận: Trì tức niệm là a-na-a-ba-na-niệm.

A-na có nghĩa là sự thở vào, tức là sự đi vào của gió, a-ba-na có nghĩa là sự thở ra, tức là sự đi ra của gió. Sự ghi nhớ (niệm) duyên theo

sự thở ra hoặc vào được gọi là trì tức niệm.

Trì tức niệm có thể tánh là tuệ, tức là cái biết về sự thở vào và sự thở ra. Loại tuệ này được gọi tên là niệm, cũng giống như trường hợp của các niệm trụ, (tức là các ứng dụng của tuệ (tuệ trụ), nhưng lại có tên là “các ứng dụng của niệm” (niệm trụ) vì loại tuệ này, tức trì tức tuệ, được dẫn khởi vì lực của niệm.

Trì tức niệm được tu tập ở năm địa là ba cận phần tĩnh lự đầu tiên, trung gian tĩnh lự và Dục giới vì chỉ tương ứng với xả. Truyền thuyết nói lạc thọ và khổ thọ (của Dục giới) thì thuận hợp với tâm trong khi trì tức niệm lại trái nghịch với tâm cho nên không thể tương ứng với lạc và khổ. Ngoài ra hỷ thọ và lạc thọ (của các tầng thiên) thường gây chướng ngại cho sự chuyên chú của tâm đối với cảnh, trong khi trì tức niệm không thể tu tập được nếu không có sự chuyên chú này.

Tuy nhiên theo các luận sư vốn tin tưởng vẫn có xả thọ (xả căn) ở các tĩnh lự căn bản thì trì tức niệm có thể được tu tập ở tám địa, tức thêm vào ba tầng thiên đầu tiên: ở các địa phía trên thì chúng sinh không còn cần đến hơi thở.

Cảnh nơi đối tượng duyên của trì tức niệm chính là gió và thân là chỗ dựa của nó là Dục giới, có nghĩa là trì tức niệm được tu tập vì con người và chư thiên thuộc Dục giới ngoại trừ châu Bắc-câu-lô. Trì tức niệm có thể được hoạch đắc do sự lìa bỏ hoặc sự luyện tập. Nó là một loại tác ý chân thực, tức là một sự xem xét có đối tượng là một sự vật có thật. Nó chỉ dành riêng cho Phật tử chứ không phải cho ngoại đạo, vì ngoại đạo không có được sự giảng dạy về trì tức niệm đồng thời họ cũng không có khả năng tự mình tìm ra các pháp vi tế.

Trì tức niệm được tu tập hoàn mãn khi có đủ sáu loại hoạt động là đếm (sổ), nương theo (tùy), chăm chú (chỉ), quán sát (quán), chuyển dịch (chuyển) và làm thanh tịnh (tịnh).

Sổ là để tâm vào sự thở vào và ra mà không cần phải gắng sức, buông xả thân cũng như tâm, đồng thời chỉ dựa vào niệm để đếm từ một cho đến mười. Vì sợ tâm quá tập trung (cực tụ) hoặc quá phân tán cho nên không được đếm dưới hoặc trên số mười. Có ba khuyết điểm cần tránh: 1. Đếm giảm, tức đã hai lần mà lại đếm là một; 2. Đếm tăng, tức mới một lần mà đã đếm là hai; 3. Đếm nhầm, tức hơi thở vào nhưng lại đếm là hơi thở ra. Nếu tránh được ba điều trên thì gọi là đếm đúng. Nếu trong khi tập mà tâm bị phân tán thì phải đếm lại từ đầu cho đến khi được định.

Tùy là theo dõi một cách bình thản tiến trình của hơi thở vào và

ra cho đến nơi mà nó đã đi theo hai hướng: hơi thở hít vào đang đi khắp toàn thân hay chỉ đến được một phần thân? Hành giả theo dõi hơi thở được hít vào họng, tim, lỗ rốn, ngang lưng, bắp vế, và tiếp tục như thế cho đến ngón chân, hành giả lại theo dõi hơi thở ra xa lia thân cho đến trách một tằm, niệm thường dõi theo. Có luận sư cho cần phải theo dõi hơi thở ra cho đến phong luân duy trì thế giới và cho đến các loại gió Phệ-lam-bà. Quan niệm này không thể chấp nhận được vì trì niệm tức là loại tác ý chân thực chỉ xem xét các sự vật đúng như thực.

Chỉ là buộc niệm làm thế nào để nó có thể nằm ở chóp mũi, giữa hai hàng lông mày, hoặc ở một chỗ khác cho đến ngón chân, chú tâm vào một chỗ, quán sát hơi thở đình trụ ở trong thân giống như sợi chỉ của một chuỗi hạt trai, xét xem hơi thở lạnh hay nóng, thông suốt hay ứ trệ.

Quán là quán sát, phân tích: “Những hơi thở này không chỉ là gió mà còn là bốn đại chủng, là sắc được tạo, và tâm cùng với các tâm sở đều nương vào những hơi thở này”: nhờ vậy, cuối cùng hành giả sẽ tìm thấy năm uẩn nhờ vào sự phân tích ấy.

Chuyển là di chuyển loại tâm vốn duyên vào gió này để hướng tâm này đến các pháp càng ngày càng trở nên thuần thiện hơn cho đến khi có được các pháp cao cả nhất của thế gian.

Tịnh là nhập vào kiến đạo, vào tu đạo.

Theo các luận sư khác thì giai đoạn chuyển chính là sự thăng tiến từ các niệm trụ cho đến định Kim cang dụ. Giai đoạn tịnh chính là Tận trí, Vô sinh trí và Vô học chánh kiến.

Có bài tụng viết: “Nên biết trì tức niệm có sáu hành tướng là số, tùy, chỉ, quán, chuyển và tịnh”.

Hỏi: Làm sao biết được các hành tướng này?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhập xuất tức tùy thân
Ý nhị sai biệt chuyển
Tĩnh số phi chấp thọ
Đẳng lưu phi hạ duyên.*

Dịch nghĩa :

*Thở ra, vào nương thân
Theo hai hướng sai biệt
Hữu tình không chấp thọ
Đẳng lưu không duyên dưới.*

(Hơi thở vào ra nương theo thân. Chuyển theo hai hướng khác

nhau. Thuộc loài hữu tình, không được chấp thọ là đẳng lưu, không phải đối tượng duyên của địa dưới).

Luận: Hai loại hơi thở là một phần của thân cho nên cũng thuộc cùng một địa với thân.

Hơi thở không có ở chúng sinh Vô sắc giới, ở chúng sinh đang còn trong dạng phôi bào gọi là yết-thích-lam, ở chúng sinh vô tưởng, ở chúng sinh đã nhập vào tầng thiền thứ tư: vì thế hơi thở có được là do thân (thân không hiện hữu ở Vô sắc giới), là do một loại thân nào đó (một thân có các khoảng trống, loại thân mà chúng sinh ở dạng phôi bào không có), là do tưởng (chúng sinh vô tưởng không có tưởng), là do một loại tưởng nào đó (ở tầng thiền thứ tư không có loại tưởng này). Khi thân có các khoảng trống và khi tâm thuộc về một địa mà ở đó có sự hít thở thì lúc đó mới sự thở vào và thở ra.

Có sự thở vào khi sinh và khi rời khỏi tầng thiền thứ tư, có sự thở ra khi chết và khi nhập vào tầng thiền thứ tư.

Hơi thở thuộc về loài hữu tình chứ không phải loài phi tình vì nó không tạo thành một phần của các giác quan.

Hơi thở thuộc loại đẳng lưu vì do nhân đồng loại sinh. Nó giảm thiểu khi thân thể tăng, vẫn tiếp tục sau khi đứt đoạn, vì thế nó không thuộc loại trường dưỡng, không sinh từ dị thực. Thật vậy, một sắc pháp được sinh từ dị thực sẽ không thể tiếp tục được sau khi đã bị đứt đoạn.

Hơi thở cũng không được quán sát do một tâm thuộc địa dưới. Chỉ có loại tâm ở cùng địa với hơi thở hoặc một tâm ở một địa cao hơn mới có thể quán sát các hơi thở này, chứ không phải loại tâm oai nghi hoặc thông quả của một địa thấp hơn.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 23

Phẩm 6: PHÂN BIỆT HIỀN THÁNH (PHẦN 2)

Trên đây đã nói về hai cửa dẫn vào đường tu. Sau khi đã đắc định nhờ vào hai cửa này, hành giả tiếp tục tu tập gì nữa?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Y dĩ tu thành chỉ
Vi quán tu niệm trụ
Dĩ tự tướng cộng tướng
Quán thân thọ tâm pháp
Tự tánh văn đẳng tuệ
Dư tương tạp sở duyên
Thuyết thứ đệ tùy sinh
Trị đảo cố duy tứ.*

Dịch nghĩa:

*Nương vào “chỉ” đã tu
Quán bằng cách trụ niệm
Dùng tự tướng, cộng tướng
Quán thân, thọ, tâm, pháp
Trụ tự tánh, văn tuệ v.v...
Trụ sở duyên, tương tạp
Nói thứ tự sinh khởi
Trị điên đảo, có bốn.*

(Nương vào chỉ đã được tu thành để tu quán bằng các niệm trụ. Dùng tự tướng và cộng tướng quán thân, thọ, tâm, pháp. Niệm trụ tự tánh là văn tuệ v.v... Còn lại niệm trụ tương tạp và niệm trụ đối tượng duyên. Thứ tự của chúng là thứ tự chúng sinh khởi để đối trị điên đảo nên chỉ có bốn loại).

Luận: Sau khi đã đắc định, hành giả sẽ tu các niệm trụ để đắc

quán.

Hỏi: Tu các niệm trụ như thế nào?

Đáp: Tu bằng cách quán sát các tính chất riêng (tự tướng) và các tính chất chung (cộng tướng) của thân, của thọ, của tâm và của các pháp.

Tự tướng chính là thể tánh riêng (tự tánh).

Cộng tướng tức là “Tất cả các pháp hữu vi đều vô thường, tất cả các pháp hữu lậu đều khổ, tất cả các pháp đều trống không và vô ngã”.

Tự tánh của thân là các đại chủng và sắc pháp được tạo thành từ các đại chủng này (sắc được tạo).

Tự tánh của tự tánh của thọ, tâm như tên gọi của nó đã nêu rõ. “pháp” là để chỉ cho các pháp không phải thân, thọ hoặc tâm.

Theo truyền thuyết thì thân niệm trụ được tu tập hoàn mãn khi hành giả đắc định quán sát các cực vi và các sát-na kế tiếp nhau ở trong thân.

Hỏi: Thể của các niệm trụ là gì?

Đáp: Có ba loại: niệm trụ tự tánh, niệm trụ tương tạp, và niệm trụ đối tượng duyên.

Niệm trụ tự tánh chính là tuệ.

Hỏi: Đó là loại tuệ gì?

Đáp: Là loại tuệ xuất phát từ sự nghe (văn sở thành), sự suy nghĩ (tư sở thành) và sự định tâm (tu sở thành). Niệm trụ cũng có ba loại như vậy, tức niệm trụ do văn thành tựu, do tư thành tựu và do tu thành tựu.

Niệm trụ tương tạp là các pháp khác, tức các pháp không phải là tuệ mà chỉ tương ứng với tuệ.

Khi các pháp này là cảnh nơi đối tượng duyên của tuệ và là các pháp cùng khởi với tuệ (nói cách khác khi chúng là đối tượng duyên của niệm trụ tự tánh và niệm trụ tương tạp) thì chúng là niệm trụ đối tượng duyên.

Hỏi: Làm sao biết được niệm trụ tự tánh chính là tuệ?

Đáp: Vì kinh nói: “Tuần tự quán sát thân ở nơi thân gọi là thân niệm trụ”.

Hỏi: Tuần tự quán sát là gì?

Đáp: Đó là tuệ. Thật vậy, khi nói tuệ tức hàm ý những ai có tuệ thì sẽ trở thành người có sự tuần tự quán sát. Từ ngữ “người tuần tự quán sát thân” được giải thích như sau: người nào thành tựu sự “tuần tự quán sát” hoặc sự “nhìn thấy” (kiến) thì gọi là người “tuần quán”, người nào

có sự tuần quán đối với thân thì được gọi là “tuần thân quán giả”.

Hỏi: Tại sao gọi tuệ là niệm trụ?

Đáp: Các luận sư Tỳ-bà-sa nói: “Là vì vai trò ưu việt của niệm, (tức khả năng hiển bày cảnh nơi đối tượng duyên cho tuệ), cũng giống như sự góp sức của một cái nêm trong việc xẻ gỗ, chính nhờ có lực của niệm mà tuệ có thể chuyển động đối với cảnh do tuệ, vì thế tuệ chính là niệm trụ, có nghĩa là làm cho niệm được đứng vững. Thật vậy, sự vật được tuệ nhìn thấy theo cách nào thì nó cũng sẽ được “biểu thị” theo cách đó, có nghĩa là sẽ được niệm nắm bắt theo cách đó. Vì thế Tôn giả Vô Diệt nói: “Nếu ở nơi thân thường tuần tự quán sát thân thì loại niệm có thân làm đối tượng duyên này (duyên thân niệm) sẽ được an trụ”. Đức Thế Tôn cũng nói: “Nếu trụ ở thân tuần tự quán sát thân thì niệm được an trụ và không bị suy yếu”.

Vấn nạn: Nhưng có kinh có nói: “Này các ông sự tập hợp và sự tán diệt của các niệm trụ xảy ra như thế nào? Nhờ vào sự tập hợp của thức ăn, sự tập hợp của thân, do sự tán diệt của thức ăn, sự tán diệt của thân, nhờ sự tập hợp của xúc, sự tập hợp của thọ..., nhờ sự tập hợp của danh sắc..., nhờ sự tập hợp của tác ý...”. Như vậy, các niệm trụ chính là thân v.v...

Trả lời: Trong kinh này, loại niệm trụ được nói đến không phải là niệm trụ tự tánh mà là niệm trụ đối tượng duyên: niệm được gắn chặt ở đó cho nên đó chính là niệm trụ. Tên gọi khác nhau là do cảnh nơi đối tượng duyên.

Mỗi niệm trụ đều có ba loại tùy theo cảnh nơi đối tượng duyên được xem xét là chính mình, người khác hay cả chính mình và người khác. (Hành giả quán sát thân mình, thân người khác v.v...).

Thứ tự của các niệm trụ là thứ tự chúng sinh khởi.

Hỏi: Tại sao sự sinh khởi của chúng lại theo thứ tự này?

Đáp: Theo Tỳ-bà-sa, vì những gì thô hiển hơn thì được quán trước. Như thân là chỗ chuyển của các nên quán trước. Nhưng tham ở thân là do ưa thích dục tham sự tham muốn cảm thọ nên tiếp quán thọ. Sở dĩ có sự tham ưa thích này là do tâm. không được điều hòa nên tiếp quán tâm. Sở dĩ tâm không được điều hòa là vì các phiền não chưa đoạn được, nên cuối cùng quán pháp.

Theo thứ tự này, các niệm trụ được đề ra để đối trị bốn loại tin tưởng điên đảo vào sự thanh tịnh, sự an lạc, sự thường hằng, và vào chính mình (tịnh, lạc, thường, ngã). Vì thế chỉ có bốn loại niệm trụ, không nhiều hơn mà cũng không ít hơn.

Trong bốn niệm trụ này, ba loại có đối tượng duyên không tạp loạn, loại thứ tư gồm cả hai loại: khi chỉ duyên các pháp thì đối tượng duyên của nó không tạp loạn, khi duyên cùng lúc hai, ba, bốn pháp thì đối tượng duyên của nó là tạp loạn.

Hỏi: Sau khi đã tu các niệm trụ có đối tượng duyên là thân v.v..., hành giả sẽ tu tiếp cái gì nữa?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Bỉ cư pháp niệm trụ
Tống quán tứ sở duyên
Tu phi thường cập khổ
Không phi ngã hành tướng.*

Dịch nghĩa:

*Người trụ pháp niệm trụ
Quán chung bốn sở duyên
Tu vô thường và khổ
Không và tướng vô ngã.*

(Hành giả trụ ở pháp niệm trụ quán chung bốn đối tượng duyên, tu các hành tướng vô thường, khổ Không, vô ngã).

Luận: Khi đang ở vào pháp niệm trụ có đối tượng duyên tạp loạn gồm thân, thọ v.v... thì hành giả quán sát các đối tượng duyên này dưới bốn hành tướng vô thường, khổ, không và vô ngã.

Hỏi: Sau khi đã tu loại quán này thì có thiện căn nào sinh khởi?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tòng thứ sinh Noãn pháp
Cụ quán tứ Thánh đế
Tu thập lục hành tướng
Thứ sinh Đảnh diệt nhiên
Như thị nhị thiện căn
Giai sơ pháp hậu tứ
Thứ Nhân duy pháp niệm
Hạ trung phẩm đồng Đảnh
Thượng duy quán dục khổ
Nhất hành nhất sát na
Thế đệ nhất diệt nhiên
Giai tuệ ngũ trừ đặc.*

Dịch nghĩa:

*Từ đây sinh pháp Noãn
Quán đủ bốn Thánh đế*

*Tu mười sáu hành tướng
 Và Đảnh khởi cũng thế
 Hai thiện căn trên đây
 Trước nương pháp trước, sau bốn
 Nhẫn chỉ nương pháp niệm
 Phẩm trung, hạ giống Đảnh.
 Phẩm thượng, quán dục khổ
 Một hành, một sát-na
 Thế đệ nhất cũng vậy
 Năm uẩn, tuệ trừ “đắc”.*

(Tu pháp quán này sẽ sinh khởi Noãn pháp. Quán đủ bốn Thánh đế. Tu mười sáu hành tướng. Kế đó sẽ sinh khởi Đảnh cũng như vậy. Hai thiện căn trên đây, lúc đầu đều nương pháp niệm trụ, về sau nương cả bốn loại. Kế đến là Nhẫn, chỉ nương pháp niệm trụ. Hạ và trung phẩm giống như Đảnh. Thượng phẩm chỉ quán dục khổ, một hành tướng một sát-na. Thế đệ nhất pháp cũng vậy, đều là tuệ, năm uẩn, loại trừ đắc).

Luận: Từ quán tổng duyên cộng tướng pháp niệm trụ dần dần thành thực đến mức hoàn mãn (thượng thượng phẩm) sẽ có một thiện câu đầu tiên thuận phần quyết trạch sinh khởi, gọi tên là Noãn vì nó tương tự như hơi nóng, là hiện tướng đầu tiên của Thánh đạo, là ngọn lửa đốt cháy củi phiền não.

Noãn thiện căn có thể kéo dài trong một thời gian nên có đối tượng duyên là cả bốn Thánh đế và có khả năng tu tập mười sáu hành tướng. Quán khổ đế có bốn hành tướng là khổ, vô thường, không, vô ngã, quán tập đế có bốn hành tướng là tập, sinh, nhân, duyên, quán diệt đế có bốn hành tướng là diệt, tĩnh, diệu, ly, quán đạo đế có bốn hành tướng là đạo, như, hành, xuất. Sự khác nhau của các hành tướng này sẽ được bàn đến sau.

Noãn pháp tăng trưởng dần từ yếu, đến vừa đến mạnh, và cuối cùng đến mức thành mãn sẽ phát sinh thiện căn thứ hai là Đảnh.

Giống như Noãn, Đảnh cũng duyên cả bốn Thánh đế và tu mười sáu hành tướng nhưng lại mang tên gọi khác là vì tính chất thù thắng của nó.

Thiện căn này được gọi là “Đảnh” hay “đầu” vì đó là thiện căn cao nhất hoặc đứng đầu trong các thiện căn “không cố định” có nghĩa là người ta có thể bị rơi xuống từ các thiện căn này, hoặc người ta có thể bị rơi xuống lần nữa từ “đỉnh” này, hoặc người ta có thể vượt qua chúng bằng cách tiến vào nhẫn.

Chính nhờ có pháp niệm trụ mà hai thiện căn Noãn và Đảnh mới có thể “in dấu” (sơ an túc).

Hỏi: “In dấu” có nghĩa là gì?

Đáp: Đó là sự gắn chặt đầu tiên mười sáu hành tướng khác nhau vào Thánh đế.

Noãn và Đảnh tăng trưởng dần thì quán đủ bốn niệm trụ. Về sau khi hành giả đã tăng tiến thì không làm hiện hữu các thiện căn đã đặc trước đó vì hành giả đã ít coi trọng chúng.

Đảnh thiện căn cũng tăng trưởng dần từ yếu, đến vừa đến mạnh, và cuối cùng lại phát sinh thiện căn thứ ba là Nhẫn.

Nhẫn được gọi tên như vậy là vì ở giai đoạn này các Thánh đế đã tạo ra một sự an lạc rất mạnh mẽ. Ở giai đoạn của Noãn, các Thánh đế chỉ tạo ra một sự an lạc yếu ớt, ở giai đoạn của Đảnh, các Thánh đế tạo ra một sự an lạc vừa phải, và chúng ta còn thấy rõ điều này qua sự việc hành giả có thể bị thoái đọa từ hai thiện căn đầu tiên nhưng không thể bị thoái đọa từ Nhẫn.

Nhẫn thiện căn cũng có ba loại: yếu, trung bình và mạnh (hạ trung thượng). Nghĩa là quán sát đủ bốn thánh đế có thể tu đầy đủ mười sáu hành tướng.

Hai loại yếu và trung bình đều giống như Đảnh vì chúng cũng là loại “in dấu đầu tiên” (sơ an túc) và đều nương vào pháp niệm trụ, nhưng lại khác với Đảnh về sự tăng trưởng.

Dù yếu, trung bình hay mạnh thì tất cả đều tăng trưởng nhờ vào pháp niệm trụ chứ không phải các niệm trụ khác.

Loại Nhẫn mạnh chỉ lấy khổ của Dục giới làm đối tượng duyên vì nối tiếp với Thế đệ nhất pháp.

Sự hạn chế này không xảy ra đối với các giai đoạn trước đó (tức Noãn và Đảnh), vì thế cả hai thiện căn này đều có đối tượng duyên là khổ, tập v.v... của ba giới.

Kể từ sát-na hành giả ngưng quán sát hành tướng thứ mười sáu vốn duyên hai giới ở trên (Sắc giới và Vô sắc giới) và tiếp tục giảm dần các hành tướng và các giới này cho đến lúc chỉ còn in dấu hai hành tướng trong hai sát-na của tâm (nhị niệm) đối với khổ đế của Dục giới thì đó là loại nhẫn trung bình (trung nhẫn vị).

Khi hành giả trong một niệm duy nhất, chỉ còn quán sát một hành tướng của khổ đế Dục giới thì đó là loại nhẫn mạnh (thượng phẩm nhẫn). Trên đây là giải thích của các luận sư Tỳ-bà-sa. Loại thiện căn này thuộc loại sát-na diệt vì thế không tạo thành chuỗi tương tục.

Đối với Thế đệ nhất pháp cũng thế. Các pháp này giống hệt như loại thượng phẩm nhân, chỉ duyên khổ đế Dục giới và cũng thuộc loại sát-na diệt. Chúng thuộc về hữu lậu nên được gọi là “thế gian”, là pháp thù thắng nhất trong các pháp thế gian nên được gọi là “đệ nhất pháp”. Chúng là pháp tối thắng vì chỉ nương vào năng lực riêng của chúng (sĩ dụng) và mặc dù không có nhân đồng loại nhưng chúng vẫn lôi kéo được, phát khởi được con đường kiến đế (kiến đạo).

Bốn thiện căn trên đều có thể tánh là niệm trụ, vì thế chúng chính là tuệ. Tuy nhiên nếu phân tích các thiện căn này cùng với các pháp đi kèm theo (trợ bạn) thì chúng vẫn có năm uẩn.

Các pháp đặc, tức là sự hoạch đắc các thiện căn Noãn v.v... không được bao hàm trong các thiện căn Noãn v.v... này vì đã là Thánh giả thì sẽ không hiện khởi các thiện căn Noãn v.v... một lần nữa, và do đó Thánh giả sẽ không có pháp đắc của các thiện căn này.

1. Khi Noãn bắt đầu sinh khởi và duyên ba Thánh đế thì chỉ có một niệm trụ, tức pháp niệm trụ, ở hiện tại, ở vị lai thì có cả bốn niệm trụ (Một trong các hành tướng được quán sát ở hiện tại, và bốn hành tướng được tu tập ở vị lai). Khi Noãn duyên diệt đế thì cũng chỉ có pháp niệm trụ ở hiện tại và đó cũng là niệm trụ được tu tập ở vị lai. Trong tất cả các trường hợp, các hành tướng đều là các hành tướng của loại Thánh đế đang được quán sát ở hiện tại. (Người ta không đắc ở vị lai các hành tướng của các Thánh đế không phải là hiện tại).

Trong thời kỳ tăng trưởng, khi Noãn duyên ba Thánh đế thì ở hiện tại tu bất kỳ loại niệm trụ nào, ở vị lai thì có cả bốn niệm trụ. Khi Noãn duyên diệt đế thì có niệm trụ thứ tư ở hiện tại, ở vị lai thì có cả bốn niệm trụ. Tùy một hành tướng ở hiện tại, mà tu mười sáu hành tướng ở vị lai. Vì các chủng tánh đã được trước đó.

2. Về trường hợp của Đảnh, khi duyên bốn Thánh đế ở giai đoạn đầu và duyên diệt đế ở giai đoạn tăng trưởng thì có loại niệm trụ cuối cùng (pháp niệm trụ) ở hiện tại, tu vị lai có cả bốn niệm trụ, tất cả các hành tướng ở vị lai đều có. Khi duyên ba đế còn lại ở thời kỳ tăng trưởng thì đều có ở hiện tại bất kỳ loại niệm trụ nào, ở vị lai có cả bốn niệm trụ, và tất cả các hành tướng.

3. Về trường hợp của Nhân, ở giai đoạn đầu cũng như giai đoạn tăng trưởng, dù quán sát bất kỳ Thánh đế nào thì cũng chỉ có niệm trụ cuối cùng ở hiện tại, ở vị lai có cả bốn niệm trụ, và tất cả các hành tướng. Tuy nhiên ở giai đoạn tăng trưởng, khi lược bỏ đối tượng duyên nào thì tùy theo đối tượng duyên bị lược ấy, không tu hành tướng của

nó

4. Về trường hợp của Thế đệ nhất pháp thì duyên khổ đế của cõi Dục tu niệm trụ cuối cùng ở hiện tại, ở vị lai có cả bốn niệm trụ, các niệm trụ này thuộc loại không nhất định sinh khởi (bất sinh pháp), chỉ có bốn hành tướng, tức các hành tướng của khổ đế, vì các hành tướng của các Thánh đế khác không thuộc Thế đệ nhất pháp, vì Thế đệ nhất pháp tương tự như kiến đạo, trong kiến đạo chỉ tu được ở vị lai bốn hành tướng của loại Thánh đế được quán sát dưới cùng một hành tướng.

Trên đây đã nói về thể tướng của các thiện căn đã sinh, tiếp theo là phần bàn về các điểm khác nhau của chúng:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Thử thuận quyết trạch phần
Tứ giai tu sở thành
Lục địa nhị hoặc thất
Y Dục giới thân cứu
Tam nữ nam đắc nhị
Đệ tứ nữ diệc nhĩ
Thánh do thất địa xả
Dị sinh do mạng chung
Sơ nhị diệc thoái xả
Y bản tất kiến đế
Xả dĩ đắc phi tiên
Nhị xả tánh phi đắc.*

Dịch nghĩa:

*Thuận phần quyết trạch này
Bốn thứ nhờ tu thành
Sáu địa, hai hoặc bảy
Nương thân Dục giới chín
Ba loại được nữ, nam
Thứ tư nữ cũng vậy
Bậc Thánh xả mất địa
Dị sinh do mạng chung
Sơ, nhị cũng thoái xả
Nương gốc định kiến đế
Xả không được địa trước
Tánh hai xả chẳng đắc.*

(Bốn thuận phần quyết trạch này đều do tu thành tựu ở sáu địa, hai loại hoặc ở bảy địa. Nương thân Dục giới, chín xứ. Ba loại đầu đều

được ở hai thân nam nữ. Loại thứ tư đối với nữ nhân cũng thế. Thánh giả xả khi bỏ mất địa. Di sinh xả khi mạng chung. Loại thứ nhất và thứ hai bị thoái thất hoặc được xả bỏ. Nương định căn bản tất thấy được các đế. Xả rồi mà được lại không phải là cái cũ. Tánh của hai loại xả đều là phi đắc).

Luận: Bốn pháp Noãn, Đảnh, Nhẫn và Thế đệ nhất pháp là các thiện căn có tên là thuận phần quyết trạch.

Noãn và Đảnh là loại không cố định và vì có thể bị thoái thất cho nên chúng chỉ là loại thuận phần quyết trạch yếu ớt, Nhẫn là loại trung bình, và Thế đệ nhất pháp là loại mạnh nhất.

Hỏi: Phần quyết trạch là gì?

Đáp: 1. Quyết trạch có nghĩa là quyết đoạn giản trạch, vì thế đó chính là Thánh đạo. Nhờ có Thánh đạo, nghi mới được đoạn trừ vì thế Thánh đạo là “quyết đoạn”, và các đế mới được phân biệt: “Đây chính là khổ... đây chính là đạo”; 2. Kiến đạo là một phần của Thánh đạo, vì thế kiến đạo cũng là phần quyết trạch.

Phần quyết trạch là các pháp có ích cho một phần của Thánh đạo vì chúng dẫn dắt Thánh đạo.

Tất cả bốn phần quyết trạch này đều sinh từ định (tu sở thành) chứ không phải văn hoặc tư.

Các địa của chúng là định vị chí, trung gian định và bốn tầng thiền: chúng chỉ đạt được trong sáu giai đoạn này của thiền định. Chúng không hiện hữu ở các địa thuộc Vô sắc giới vì chúng là các pháp trợ bạn của kiến đạo. Kiến đạo không có ở Vô sắc giới vì kiến đạo chỉ duyên Dục giới: hành giả trước tiên phải biết rõ và đoạn trừ Dục giới vốn được xem như khổ và tập.

Quả báo dị thực của các phần quyết trạch bao gồm năm uẩn của Sắc giới. Chúng thuộc loại mãn nghiệp chứ không phải dẫn nghiệp vì chúng chán ghét sự hiện hữu.

Chữ “hoặc” nhằm chỉ cho một ý kiến khác. Theo Tôn giả Diêu Âm, hai phần quyết trạch đầu tiên có ở cả bảy địa, tức cộng thêm Dục giới.

Tất cả bốn thiện căn đều thuộc về thân chúng sinh cõi Dục. Ba thiện căn đầu chỉ sinh khởi được ở loài người của ba châu. Một khi đã sinh khởi thì chúng có thể được làm cho hiện khởi do chư thiên. Loại thứ tư có thể được sinh khởi do chư thiên.

Ba loại (Noãn, Đảnh, nhẫn), do nam và nữ đã đạt được, đều có thể tìm thấy ở thân nam hoặc nữ.

Khi do nữ đạt được thì Thế đệ nhất pháp (tức loại thứ tư) sẽ được tìm thấy trong một thân nữ (tức loại thân đang ở hiện tại) và trong một thân nam (tức thân mà phụ nữ này nhất định sẽ đạt được ở đời sống kế tiếp), khi do nam đạt được thì Thế đệ nhất pháp chỉ sẽ được tìm thấy trong một thân nam vì đối với Thế đệ nhất pháp thì sẽ có sự “hủy diệt” tính chất của nữ giới.

Hỏi: Các phần quyết trạch được xả bỏ như thế nào?

Đáp: Thánh giả sẽ xả bỏ các phần quyết trạch khi đánh mất một địa mà ở đó Thánh giả đã đạt được các phần quyết trạch này. Thánh giả không đánh mất các phần quyết trạch khi mạng chung hoặc khi thoái thất. Một địa khi đánh mất là vì phải chuyển sang một địa khác, (chứ không phải là do lia bỏ địa này).

Đối với dị sinh thì dù có chuyển sang hay không chuyển sang một địa khác cũng sẽ đánh mất các phần quyết trạch khi đoạn trừ chúng đồng phần.

Dị sinh đánh mất hai loại phần quyết trạch đầu tiên vào lúc mạng chung và lúc bị thoái đạo. Thánh giả không bị thoái đạo từ hai loại đầu, và dị sinh thì không bị thoái đạo từ hai loại cuối.

Hành giả nào đã khởi được phần quyết trạch khi tu các tầng thiền căn bản thì ngay trong đời sống này chắc chắn sẽ nhìn thấy được các đế vì sự chán ghét sinh tử rất mãnh liệt ở các hành giả này.

Khi các phần quyết trạch đã bị đánh mất và được lại thì sẽ đắc các phần quyết trạch mới, cũng giống như trường hợp của luật nghi biệt giải thoát, người ta không đắc các phần quyết trạch đã lia bỏ trước đó. Vì các phần quyết trạch đã không được tu tập thuần thực nên chúng không nhờ vào sự lia bỏ, và vì do gia hạnh mà tu tập nên một khi đã đánh mất thì không thể được chúng lại.

Nếu hành giả gặp được vị thầy đã đạt được nguyện trí thì sẽ khởi các phần quyết trạch bắt đầu từ loại phần quyết trạch mà người này đánh mất sau khi đã đạt được. Nếu không gặp được thì phải khởi các phần quyết trạch kể từ loại đầu tiên.

Chúng ta đã biết Thánh giả chỉ đánh mất các quyết trạch, nhưng dị sinh thì đánh mất chúng vì bị thoái đạo. Như vậy người ta đã chia thành hai loại là chỉ đánh mất và đánh mất do thoái đạo.

Hỏi: Cả hai sự đánh mất này bao gồm cái gì?

Đáp: Chúng chính là phi đắc. Sự đánh mất do thoái đạo xuất phát từ chính các phiền não, nhưng sự đánh mất thuần túy thì không phải như thế mà lại có thể xuất phát từ một điều tốt, chẳng hạn như sự đánh mất

tánh dị sinh vào lúc khởi được Thánh đạo v.v...

Hỏi: Đạt được các thiện căn này có lợi gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Noãn tất chí Niết bàn
Đỉnh chung bất đoạn thiện
Nhẫn bất đọa ác thú
Đệ nhất nhập ly sanh.*

Dịch nghĩa:

*Noãn ắt đến Niết-bàn
Đảnh không đoạn thiện căn
Nhẫn không đọa cõi ác
Đệ nhất vào “ly sinh”.*

(Noãn ắt đến được Niết-bàn Đảnh rốt ráo không đoạn thiện căn. Nhẫn không đọa nẻo ác .Thế đệ nhất pháp nhập được “ly sinh”).

Luận: Bất kỳ ai đạt được Noãn, ngay cả khi đánh mất vì thoái đọa vì đoạn thiện căn tạo nghiệp vô gián đọa vào cõi ác, nhưng lưu chuyển không lâu cuối cùng nhất định sẽ đến được Niết-bàn.

Hỏi: Nếu vậy, sự khác nhau giữa Noãn và thuận phần giải thoát trong trường hợp này là gì? Vì bất kỳ ai trồng được loại thiện căn “dẫn đến Niết-bàn” cũng sẽ đạt được Niết-bàn.

Đáp: Nếu không có chướng ngại thì Noãn gần với kiến đế hơn.

Người nào đã được Đảnh thì cho dù có đánh mất vì thoái đọa cũng không chặt đứt các thiện căn, nhưng họ có thể đi đến các nẻo ác và phạm phải các tội vô gián.

Người nào khi đạt được Nhẫn dù mạng chung xả bỏ việc trụ ở vị dị sanh, nhưng tăng trưởng không thoái lui, dù mạng chung xả bỏ việc trụ ở vị dị sanh, nhưng tăng trưởng không thoái lui, không đi đến các nẻo ác vì người này đã xa rời các hành động và các phiền não dẫn đến các nẻo này.

Đối với người đã đắc Nhẫn thì một số các nẻo, chỗ sinh ra, nơi tái sinh, thân hình, các hữu và các hoặc nào đó sẽ ở vào tình-trạng-không-phải-sinh-khởi: khi nói “các nẻo” là chỉ cho các nẻo ác, chỗ “sinh ra” là Noãn sinh, thấp sinh, sự tái sinh là sự sinh làm chúng sinh Vô tướng, châu Bắc câu lô, Đại phạm, thân hình là hai loại vô tánh và lưỡng tính, hữu là lần tái sinh thứ tám, thứ chín v.v..., các hoặc là phiền não được đoạn trừ do kiến đế.

Sự đoạn trừ này có liên quan đến các mức độ của nhẫn: với loại nhẫn yếu ớt (hạ nhẫn) thì các nẻo ác ở vào tình trạng không sinh khởi...

với loại nhãn mạnh (thượng nhãn) thì tất cả các pháp ác kể trên đều ở vào tình trạng không sinh.

Người đạt được Thế đệ nhất pháp tuy trụ ở dị sanh, nhưng có thể tiến vào chánh Tánh ly sanh.

Các phần quyết trạch được chia làm ba loại vì sự khác nhau của các chủng tánh Hành giả có thể thuộc chủng tánh Thanh văn, Độc giác Phật, hoặc Phật, và Noãn, Đảnh v.v... sẽ thuộc về chủng tánh của hành giả tu tập các pháp này.

Hỏi: Các thiện căn này có thể chuyển hướng đến các chủng tánh khác (dư thừa) không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Chuyển Thanh văn chủng tánh
Nhị thành Phật tam dư
Lân giác Phật vô chuyển
Nhất tọa thành giác cố.*

Dịch nghĩa:

*Chủng tánh Thanh văn chuyển
Hai ba thiện thành Phật
Độc giác, Phật không chuyển
Một lần ngồi đã giác.*

(Chủng tánh Thanh văn chuyển thành Phật bằng hai thiện căn, thành Phật khác bằng ba thiện căn. Độc giác và Phật không chuyển vì chỉ một lần ngồi là đã giác ngộ).

Luận: Một người thuộc chủng tánh Thanh văn có thể rút ra Noãn và Đảnh từ chủng tánh này mà chuyển thành Phật (Vô thượng chánh giác). Tuy nhiên khi đã đắc nhãn thì lại không thể làm như vậy vì các nẻo ác sắp tới đều bị tiêu diệt vì sự đạt đắc Nhãn này. Các vị Bồ-tát vì muốn làm lợi lạc cho người khác nên mới đi vào các nẻo ác. Trên đây là giải thích của Tỳ-bà-sa. Chúng tôi sẽ nói một người thuộc chủng tánh Thanh văn, một khi đã đắc nhãn thì không thể thành Phật, vì chủng tánh Thanh văn một khi đã được thâm nhập và xác lập do nhãn thì không còn có thể bị chuyển đổi.

Chữ “khác” (dư) ở trên là để chỉ cho Độc giác Phật. Một người thuộc chủng tánh Thanh văn có thể rút ra ba phần quyết trạch đầu tiên (Noãn, Đảnh, nhãn) từ chủng tánh này mà chuyển thành Độc giác Phật.

Về các phần quyết trạch thuộc chủng tánh của Phật và Độc giác Phật thì chúng không thể được rút ra (vô di chuyển).

Đạo sư, tức chỉ cho Đức Phật. Lân giác, tức tương tự như con lân, là Độc giác Phật. Cả hai chủng tánh này đều nương vào tầng thiền thứ tư vì tầng thiền này là một loại định không còn bị khuấy động và rất mãnh lợi. Chỉ trong một lần ngồi xuống mà không đứng dậy là các vị Phật này đã từ các phần quyết trạch đi đến sự sinh khởi của giác ngộ.

Ở phần sau sẽ thấy được sự giác ngộ này chính là Tận trí và Vô sinh trí.

Có luận sư cho “một lần ngồi” này (nhất tọa) khởi đầu cùng với quán bất tịnh.

Đối với các luận sư Đối pháp vốn thừa nhận sự hiện hữu của các Độc giác Phật có khác biệt với Lân giác, thì việc các Độc giác Phật chuyển đổi chủng tánh của mình không có gì sai trái.

Hỏi: Sự gia hạnh các phần quyết trạch và sự dẫn khởi các phần quyết trạch có thể xảy ra trong cùng một đời này không?

Đáp: Không thể.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Tiền thuận giải thoát phần
Tốc tam sinh giải thoát
Văn, tư thành tam nghiệp
Thực tại nhân tam châu.*

Dịch nghĩa:

*Thuận phần giải thoát trước
Ba đời mới giải thoát
Nghiệp Văn tư tạo thành
Sinh ở người ba châu.*

(Trước đó là thuận phần giải thoát. Qua ba đời mới giải thoát là ba nghiệp do văn tư tạo thành

Được trồng ở ba châu của loài người).

Luận: Trước tiên phải khởi phần giải thoát. Sự gieo hạt, sự tăng trưởng của cây và sự cho quả là ba giai đoạn khác nhau. Trong đạo cũng giống như vậy, thân tương tục nhập đạo, trở nên thuần thực và được giải thoát theo một tiến trình tiệm tiến: trong đời sống thứ nhất là gieo trồng các thiện căn có tên phần giải thoát, trong đời thứ hai là sinh khởi các phần quyết trạch, và đời thứ ba là sinh khởi Thánh đạo.

Theo truyền thuyết phần giải thoát được thành tựu từ văn và tư chứ không phải định (tu).

Hỏi: Có bao nhiêu loại nghiệp có thể làm phần giải thoát?

Đáp: Có ba loại. Chính yếu là ý nghiệp. Nhưng thân nghiệp và

ngữ nghiệp cũng là phần giải thoát khi chúng được bao hàm vì quyết tâm được giải thoát, quyết tâm này chính là một loại tư: khi có nguyện lực giải thoát hỗ trợ cho một thân nghiệp như bố thí, cho một ngữ nghiệp như trì giới thì người ta đã phát khởi được một phần giải thoát.

Chỉ có con người ở ba châu mới có thể phát khởi hoặc trồng được các phần giải thoát. Thật vậy tất cả các sự chán lìa, hoặc trí tuệ, hoặc cả chán lìa và trí tuệ đều xem như không có ở chư thiên, ở chúng sinh bị đọa và con người ở Bắc châu.

Chúng ta đã nhân tiện bàn về các thuận phần giải thoát, nhưng chủ yếu là chúng ta đã giải thích thứ tự quán sát các đế và đã theo sát thứ tự này cho đến Thế đế nhất pháp. Đến đây cần phải trình bày từ đoạn cuối cùng Thế đế nhất này còn sinh đạo nào?

Tụng nói: (Âm Hán)

*Thế đế nhất vô gián
Tức duyên Dục giới khổ
Sinh vô lậu pháp nhãn
Nhãn thứ sinh pháp trí
Thứ duyên dư giới khổ
Sinh loại nhãn loại trí,
Duyên tập diệt đạo đế
Các sinh tứ diệt nhiên
Như thị thập lục tâm.
Danh Thánh đế hiện quán
Thứ tổng hữu tam chủng
Vị kiến duyên sự biệt.*

Dịch nghĩa:

*Trực tiếp pháp đế nhất
Tức duyên khổ Dục giới
Khởi pháp nhãn vô lậu
Nhãn lại sinh pháp trí
Kế duyên khổ cõi khác
Khởi loại nhãn, loại trí
Duyên tập, diệt, đạo đế
Mỗi đế sinh bốn pháp
Mười sáu tâm như thế
Gọi hiện quán Thánh đế
Hiện quán có ba loại
Là kiến, duyên và sự.*

*(Thế đệ nhất pháp trực tiếp
 Sinh khởi Pháp nhãn vô lậu
 Duyên khổ để Dục giới
 Sau đó pháp nhãn sinh khởi pháp trí
 Kế tiếp sinh khởi loại nhãn, loại trí
 Duyên khổ để các giới khác
 Khi duyên các đế tập, diệt, đạo
 Mỗi đế cũng có bốn pháp như vậy
 Mười sáu tâm như thế
 Gọi là hiện quán Thánh đế
 Hiện quán có ba loại khác nhau
 Là kiến, duyên, và sự).*

Luận: Từ Thế đệ nhất pháp liên tục duyên cảnh khổ Thánh Đế của cõi Dục, phát sinh một loại nhãn vô lậu là pháp nhãn. Nói thật chính xác thì đó là một Pháp trí nhãn đi liền ngay sau Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Cảnh nơi đối tượng duyên của pháp trí nhãn là gì?

Đáp: Là khổ của Dục giới, vì thế có tên là khổ pháp trí nhãn.

Để chứng tỏ loại nhãn này là vô lậu người ta đã dựa vào kết quả hay đẳng lưu của nó vốn là một loại pháp trí. Vì thế nhóm từ “Pháp trí nhãn” có nghĩa là một loại nhãn sinh ra một pháp trí, có quả là một pháp trí. Cũng giống như một cây có hoa, có trái thì được gọi là cây hoa (hoa thọ), cây trái (quả thọ).

Loại nhãn này chính là sự nhập vào “sự quyết định”, vì đó là sự bước vào sự nhất định đạt được cái thiện tuyệt đối hay chánh tánh). Cho nên gọi là nhập vào chính tính ly sinh hay cũng gọi là nhập vào chính tính quyết định.

Bước vào sự quyết định được chánh tánh tối-hậu này có nghĩa là đạt đến, là được quyết định này. Một khi sự hoạch đắc sinh khởi thì hành giả trở thành Thánh giả.

Ở giai đoạn vị lai, tức ở trạng thái sẽ sinh, loại nhãn này sẽ làm ngừng lại tính chất dị sinh, vì đã thừa nhận ở vị lai chỉ loại nhãn này mới có được tác dụng này, một tác dụng không thuộc về bất cứ pháp nào khác, cũng giống như ngọn đèn ở vị lai sẽ hủy diệt bóng tối, cũng giống như sinh tướng sẽ làm một pháp vị lai sinh khởi.

Các luận sư khác (chủ trương thứ nhất của Tỳ-bà-sa) cho chính Thế đệ nhất pháp xả bỏ tánh dị sinh. Có người sẽ nói chủ trương này không đúng vì Thế đệ nhất pháp là pháp của dị sinh. Tuy nhiên bác bỏ này không có giá trị vì Thế đệ nhất pháp tương vi với tánh dị sinh:

trường hợp này cũng giống như một người leo lên vai kẻ thù để giết chết kẻ thù này.

Có luận sư khác lại cho rằng tánh dị sinh được xả bỏ là do Thế đệ nhất pháp thế chỗ cho đạo vô gián hoặc do nhân thế chỗ cho đạo giải thoát. Trong trường hợp đầu, tánh dị sinh được đoạn trừ dần dần, trong trường hợp sau tánh dị sinh được đoạn trừ ngay tức khắc.

Ngay sau khổ pháp trí nhân sẽ sinh khởi một pháp trí có đối tượng duyên là khổ đế của Dục giới và có tên là khổ pháp trí.

Tính chất “vô lậu” của loại nhân thứ nhất cũng là tính chất của tất cả các loại theo sau, vì thế loại trí đang được bàn đến cũng có tánh vô lậu.

Gống như một pháp trí nhân và một pháp trí khi sinh khởi đều duyên khổ đế của Dục giới, một nhân và một trí tiếp theo đó cũng sẽ duyên phần còn lại của khổ đế.

Ngay sau khổ pháp trí sẽ sinh khởi một loại trí nhân có đối tượng duyên chung là khổ đế của Sắc giới và Vô sắc giới. Loại nhân này có tên là khổ loại trí nhân. Từ loại nhân này lại sinh ra một loại trí có tên là khổ loại trí.

Pháp trí là sự chứng tri các pháp và sở dĩ có tên như vậy là vì Pháp trí là sự chứng tri đầu tiên về thể tánh của các pháp như khổ v.v... mà hành giả được kể từ vô thủy. Sở dĩ loại trí, tức sự chứng tri kế tiếp, có tên như vậy là vì nó có một pháp trí làm nhân, vì nó cũng chứng tri Thánh đế theo cách giống như pháp trí.

Gống như trường hợp bốn pháp (tức hai nhân và hai trí) khi được sinh khởi đều duyên khổ đế, thì một pháp trí nhân khi được sinh khởi ngay sau khổ loại trí nói trên sẽ duyên tập đế của Dục giới (Tập pháp trí nhân), và từ loại nhân này lại sinh khởi tập pháp trí, và trong chuỗi liên tục sinh khởi nối tiếp nhau như vậy sẽ sinh khởi một loại trí nhân có đối tượng duyên là phần còn lại của tập đế (Tập loại trí nhân), và tiếp theo là tập loại trí.

Kế tiếp sẽ sinh khởi một pháp trí nhân có đối tượng duyên là diệt đế của Dục giới (Diệt pháp trí nhân) và tiếp theo là diệt pháp trí. Kế tiếp sẽ sinh khởi một loại trí nhân có đối tượng duyên là phần còn lại của diệt đế (Diệt loại trí nhân), và tiếp theo là diệt loại trí.

Kế tiếp sẽ sinh khởi một pháp trí nhân có đối tượng duyên là loại đạo đế tương vi với khổ đế của Dục giới, và tiếp theo là đạo pháp trí. Kế tiếp sẽ sinh khởi một loại trí nhân duyên phần còn lại của đạo đế, và tiếp theo là đạo loại trí.

Như vậy, theo thứ tự tiệm tiến trên đây, sự quán sát các Thánh đế (Hiện quán Thánh đế) có tất cả mười sáu tâm.

Có bộ phái khác cho sự quán sát Thánh đế chỉ xảy ra trong cùng một lúc (duy đốn hiện quán), tuy nhiên cần phải nghiên cứu thêm chủ trương này. Ở trên khi nói “hiện quán” (có mười sáu tâm) là vì không nêu ra các điểm sai biệt. Nếu phân tích chi tiết thì hiện quán có đến ba loại là kiến hiện quán, duyên hiện quán và sự hiện quán.

Kiến hiện quán là sự quán sát các đế nhờ vào tuệ vô lậu.

Duyên hiện quán là sự quán sát các đế nhờ vào tuệ vô lậu nói trên và các pháp tương ưng với tuệ này.

Sự hiện quán là sự quán sát các đế nhờ vào tuệ vô lậu nói trên, nhờ các pháp tương ưng với tuệ này, và cũng nhờ các pháp không tương ưng cùng hiện hữu như giới luật, sinh tướng v.v...

Khi hành giả thấy được khổ đế thì đều có đủ cả ba loại quán này đối với khổ đế, nhưng đối với các đế còn lại thì chỉ có loại hiện quán thứ ba (sự hiện quán) vì tập đã đoạn, diệt đã hiện tiền và đạo đã được tu tập (đoạn chứng tu).

Nếu đối với các đế mà dựa vào loại kiến hiện quán để cho chỉ có một loại “đốn hiện quán” thì không đúng, vì hành tướng của các đế rất khác nhau: người ta không thể nhìn thấy tập đế v.v... dưới các hành tướng của khổ đế. Nếu cho có thể nhìn thấy tất cả các đế dưới một hành tướng chung là vô ngã thì sẽ không thể thấy được các đế dưới các hành tướng khổ v.v..., và như vậy sẽ trái với Khế kinh. Kinh nói: “Chư Thánh đệ tử khi quán xét khổ đế là khổ, tập đế là tập, diệt đế là diệt, đạo đế là đạo thì lúc đó đối với họ sẽ có được sự phân biệt các pháp tương ưng với những sự quán xét vô lậu này.”... Nếu cho rằng đoạn kinh trên chỉ nhằm chỉ cho giai đoạn chuẩn bị có trước giai đoạn hiện quán thì cũng không đúng vì ở giai đoạn này chưa có sự quán xét vô lậu. Nếu cho rằng đoạn kinh trên chỉ nhằm chỉ cho giai đoạn tu đạo, tức là giai đoạn tu tập các đế đã được nhìn thấy, thì cũng không đúng vì các đế đều được tu tập theo cách giống như đã được nhìn thấy (như kiến tu).

Nếu cho rằng chỉ có “đốn hiện quán” vì hành giả khi nhìn thấy được một đế tức có được sự thành thực đối với các đế khác, có nghĩa là nhờ thấy được khổ đế nên hành giả đạt được khả năng làm hiện khởi sự nhìn thấy các đế khác mà không cần phải có sự chuẩn bị lần nữa thì chúng tôi cũng đồng ý. Tuy nhiên cần phải xét xem ở trung gian có khởi hay không khởi sự xuất quán.

Nếu cho rằng vẫn có sự thuần nhất của hiện quán vì một khi khổ

đế đã được nhận biết tức tập đế sẽ được đoạn trừ, diệt đế sẽ được chứng hiện và đạo đế sẽ được tu tập thì chúng tôi cũng đồng ý, vì chúng tôi đã nói khi một đế được “nhìn thấy” tức sẽ có loại sự hiện quán hay sự quán sát được xem như là quả đối với ba đế còn lại.

Vấn nạn: Nếu đồng ý với chủ trương trên tức trái với Khế kinh đã dạy chỉ có “tiệm hiện quán”. Chính vì để chỉ cho kiến hiện quán mà kinh dạy chỉ có tiệm hiện quán đối với các đế: “Này người chủ của gia đình (Trưởng giả), hiện quán không phải là đốn mà là tiệm v.v...”. Cả ba kinh đều có các tỷ dụ kèm theo.

Trả lời: Kinh cũng có nói “người nào không có sự mê mờ hoặc sự nghi ngờ đối với khổ đế thì cũng sẽ không có sự mê mờ hoặc sự nghi ngờ đối với Phật”. Vì thế hiện quán không phải là tiệm mà chính là đốn.

Giải thích: Nói như vậy cũng không đúng vì kinh chỉ muốn nói khi đã hiểu được khổ đế thì sự mê mờ hoặc sự nghi ngờ đối với Phật sẽ không còn hiện hành và nhất định sẽ được đoạn trừ.

Hỏi: Trên đây có nói đến mười sáu tâm, vậy mười sáu tâm này nương vào các địa nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Giai dữ Thế đệ nhất
Đồng y ư nhất địa.*

Dịch nghĩa:

*Cùng “Thế đệ nhất pháp”
Đồng nương vào một địa.*

(Đều cùng Thế đệ nhất pháp. Nương vào cùng một địa).

Luận: Mười sáu tâm này có cùng địa với Thế đệ nhất pháp. Ở trên đã nói có tất cả sáu địa.

Hỏi: Tại sao nhất định phải có các nhãn và trí thứ tự trước sau xen tạp mà khởi như vậy?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhãn, trí như thứ đệ
Vô gián, giải thoát đạo.*

Dịch nghĩa:

*Nhãn, trí theo thứ tự
là vô gián, giải thoát.
(Nhãn và trí, theo thứ tự này
Là đạo vô gián và đạo giải thoát).*

Luận: Không thể ngăn cản nhãn trong việc đoạn trừ sự hoạc đắc

các phiền não, vì thế nhãn chính là con đường không thể ngăn cản được (đạo vô gián).

Ở những người đã thoát khỏi sự hoạc đắc nói trên đối với phiền não thì trí sinh khởi cùng thời với sự đạt được việc xa lìa các phiền não, vì thế trí chính là con đường giải thoát.

Như vậy, nhãn và trí cũng giống như hai hành động: đuổi ăn trộm đi và đóng cửa lại.

Nếu sự đạt được việc xa lìa phiền não chỉ xảy ra cùng với loại nhãn hoặc đạo vô gián thứ hai (khổ loại trí nhãn), thì trí vốn đã đoạn nghi sẽ không thể sinh khởi để duyên các cảnh của đạo vô gián thứ nhất, tức khổ đế của Dục giới.

Hỏi: Nếu phiền não được đoạn trừ là nhờ có nhãn thì điều này có trái với Bản luận khi Bản luận nói “có chín nhóm kết sử” không?

Đáp: Không trái với Bản luận, vì nhãn là các pháp hỗ trợ cho trí, Bản luận đã thêm vào cho trí các tác dụng của nhãn cũng giống như trường hợp có những việc do chính tay các cận thần của nhà vua làm ra nhưng lại nói là nhà vua làm.

Hỏi: Mười sáu tâm trên đều thấy được Thánh đế, như vậy có phải tất cả các tâm này đều là kiến đạo?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Tiền thập ngũ kiến đạo

Kiến vị tăng kiến cố.

Dịch nghĩa:

Mười lăm tâm, kiến đạo

Thấy điều chưa từng thấy.

(Mười lăm tâm trước là kiến đạo vì thấy được điều chưa từng thấy).

Luận: Mười lăm sát-na, từ khổ pháp trí nhãn cho đến đạo loại trí nhãn, tạo thành kiến đạo, vì sự nhìn thấy những gì chưa từng được nhìn thấy đã xảy ra liên tục.

Vào sát-na thứ mười sáu thì không còn gì để nhìn thấy đối với những điều trước đây chưa nhìn thấy. Sát-na này tu tập Thánh đế giống như đã được nhìn thấy vì thế đã trở thành một phần của tu đạo.

Hỏi: Chẳng phải chính sát-na thứ mười sáu nhìn thấy sát-na thứ mười lăm, tức Đạo loại trí nhãn, vốn chưa được nhìn thấy trước đó sao?

Đáp: Đúng như vậy. Tuy nhiên điều muốn nói ở đây chính là có biết được đạo đế đã được nhìn thấy hay chưa, chứ không phải là sát-na

(của Thánh đế này) đã được nhìn thấy hay chưa. Sự kiện một sát-na chưa được nhìn thấy không có nghĩa là Thánh đế này chưa được nhìn thấy, cũng giống như trường hợp không thể vì còn một bông lúa chưa được cắt mà nói cánh đồng không được thu hoạch.

Hơn nữa, sát-na thứ mười sáu (Đạo loại trí) là một phần của tu đạo vì:

- a. Nó tạo thành một quả.
- b. Nó có sự tu tập, tức sự hoạch đắc tám trí và mười sáu hành tướng, (trái ngược với kiến đạo).
- c. Nó xả bỏ một loại Thánh đạo.
- d. Vì nó thuộc về một chuỗi tương tục.

Vấn nạn: Sát-na thứ mười sáu phải được xem như một phần của kiến đạo vì chắc chắn nó không có sự thoái đạo. Và sự không thoái đạo của nó là do khả năng giúp gìn giữ (nhậm trì) sự đoạn trừ các phiền não được đoạn trừ do kiến đạo.

Giải thích: Nếu vì lý do trên mà cho sát-na thứ mười sáu thuộc về kiến đạo thì điều này sẽ dẫn kết quả phi lý như sau: sát-na thứ mười bảy và các sát-na kế tiếp, và còn cả sự nhìn thấy các Thánh đế ở ngày thứ hai và các ngày kế tiếp, cũng sẽ là kiến đạo vì chúng cũng giúp gìn giữ sự đoạn trừ các phiền não được đoạn trừ do kiến đạo.

Hỏi: Cả tám trí đều nhìn thấy những gì hẳn đã nhìn thấy trước đó, nhưng tại sao chỉ bảy trí đầu tiên là thuộc về kiến đạo?

Đáp: Vì sự nhìn thấy các đế chưa hoàn mãn đều khắp, phải đến sát-na thứ mười lăm thì sự nhìn thấy này mới hoàn mãn. Bảy trí đầu tiên thuộc về kiến đạo vì khi sự nhìn thấy các đế chưa được hoàn mãn thì chúng chỉ khởi ở trung gian, có nghĩa là ở trong tiến trình của kiến đạo hoặc ở giữa hai nhãn.

Trên đây đã nói về sự sinh khởi của kiến đạo và tu đạo. Tiếp theo sẽ nói về những người Bồ-đặc-già-la có các Thánh đạo sinh khởi.

Trong tiến trình của mười lăm sát-na vốn có thể tánh là kiến đạo, có các hàng Thánh giả khác nhau:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Danh tùy tín pháp hành
Do căn độn lợi biệt
Cụ tu hoặc đoạn nhất
Chí ngữ hướng sơ quả
Đoạn thứ tam hướng nhị
Ly bát địa hướng tam.*

Dịch nghĩa:

*Gọi tùy tín, pháp hành
Do căn chậm, nhanh khác
Điều tu hoặc đoạn một
Đến “năm” hướng sơ quả
Đoạn ba hướng nhị quả
Lìa tám địa hướng ba.*

(Gọi là Tùy Tín hành và Tùy Pháp hành vì có căn độn và lợi khác nhau và vẫn còn phiền não thuộc tu đoạn, đoạn một phẩm. Đến năm phẩm thì gọi là hướng sơ quả. Kế đến đoạn ba phẩm gọi là hướng đệ nhị quả. Lìa bỏ tám địa gọi là hướng đệ tam quả).

Luận: Khi đang ở vào các sát-na này, hành giả có các căn chậm chạp được gọi là Tùy Tín hành, hành giả có các căn lanh lợi được gọi là Tùy pháp hành. Ở đây khi nói “căn” là để chỉ cho các căn tín, định v.v...

Tùy Tín hành có nghĩa là sự đi theo nhờ có tín, người có sự theo đuổi này, hoặc người có thói quen làm điều này nhờ có tín được gọi là hành giả Tùy tín, vì trước đó người này đã theo đuổi Thánh đế (có nghĩa là đã có được sự hiểu biết các đế) nhờ vào sự thúc dục của người khác, nhờ sự tin tưởng vào người khác.

Tùy Pháp hành cũng có ý nghĩa tương tự như vậy, tức là sự theo đuổi nhờ có các pháp. Chính nhờ dựa vào các pháp, tức nhờ vào Khế kinh nói về mười hai chi, mà bản thân hành giả đã theo đuổi được Thánh đế trước đó.

Hai hạng Thánh giả này nếu chưa đoạn được các phiền não thuộc về tu đoạn thì sẽ là người đang hướng đến quả đầu tiên. Quả đầu tiên tức là quả của Thánh giả Dự lưu vì Dự lưu chính là quả thứ nhất trong thứ tự đắc quả.

Những người thuộc hạng tùy tín hành và tùy pháp hành nếu trước đó chưa đoạn được một nhóm các phiền não (nhất phẩm) thuộc tu đoạn nhờ vào thế đạo mà vẫn còn bị trói buộc với tất cả các loại trói buộc thì họ được gọi là “người hướng đến quả Dự lưu” (sơ quả hướng) kể từ khi bước vào kiến đạo.

Nếu nương vào thế đạo mà họ vẫn chưa đoạn được nhóm phiền não thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tư, hoặc thứ năm thuộc tu đoạn của Dục giới thì họ cũng được gọi là “người hướng đến sơ quả” một khi đã bước vào kiến đạo.

Nếu trước đó họ đã đoạn nhóm phiền não thứ sáu, thứ bảy hoặc

thứ tám thì gọi là “người hưởng đến quả thứ hai” (đệ nhị quả hưởng), tức là quả của Thánh giả Nhất lai).

Trong trường hợp: 1. Họ đã tách rời Dục giới nhờ đoạn được nhóm phiền não thứ chín thuộc tu đoạn của Dục giới; 2. Hoặc đã tách rời các giới cao hơn cho tới Vô sở hữu xứ thì gọi là “người hưởng đến quả thứ ba” (đệ tam quả hưởng), tức là quả của Thánh giả Bất hoàn.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Chí đệ thập lục tâm
Tùy tam hưởng trụ quả
Danh tín giải kiến chí
Diệc do độn lợi biệt.*

Dịch nghĩa:

*Đến tâm thứ mười sáu
Tùy ba hưởng trụ quả
Gọi tín giải, kiến chí
Do nhanh, chậm sai biệt.*

(Đến tâm thứ mười sáu trong ba quả, hưởng đến quả nào thì trụ ở quả đó được gọi là Tín giải, Kiến chí cũng do căn độn, lợi khác nhau).

Luận: Vào sát-na thứ mười sáu, hai hàng Thánh giả này không còn mang tên tùy tín hành và tùy pháp hành nữa, họ không còn được gọi là “hưởng đến” mà đã là “người ở trong một quả” (trụ quả), tức những người hưởng đến quả Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn trước đó nay đã trở thành những người cư trú trong quả Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn.

Đối với phẩm tánh của A-la-hán thì không thể đạt được một cách trực tiếp - có nghĩa là không thể đắc quả A-la-hán nếu trước đó chưa đắc quả Bất hoàn - vì các phiền não nếu đã thuộc về loại được đoạn trừ vì tu đạo thì không thể được đoạn trừ do kiến đạo và vì không thể lìa bỏ Hữu Đảnh (phi tướng phi phi tướng xứ) nhờ vào thế đạo.

Vào sát-na này hàng Thánh giả độn căn vốn có tên là Tùy tín hành nay được gọi là Tín giải, và hàng Thánh giả lợi căn vốn có tên là Tùy pháp hành nay được gọi là Kiến chí. Khi tín thống ngự (hành giả độn căn) thì hành giả được “thông tri” nhờ vào sự hy vọng này (thắng giải) nên có tên là Tín giải. Khi tuệ thống ngự (hành giả lợi căn) thì hành giả được “thông tri” nhờ vào sự nhìn thấy này (kiến) nên có tên là Kiến chí.

Hỏi: Vào sát-na thứ mười sáu, tại sao hành giả đã đoạn các nhóm phiền não đầu tiên (từ một cho đến năm nhóm) thuộc tu đoạn của Dục giới chỉ trở thành “người trụ quả Dự lưu” mà không phải là “người

hướng đến quả Nhất lai”? Vấn đề trên đây cũng được đặt ra đối với các Thánh giả đã đoạn các nhóm thứ sáu, thứ bảy và thứ tám nhưng vào sát-na thứ mười sáu thì chỉ trở thành những người trụ ở quả Nhất lai chứ không phải là người hướng đến quả Bất hoàn, và cũng được đặt ra đối với các Thánh giả đã đoạn trừ các nhóm phiền não cao hơn nhưng vào sát-na thứ mười sáu cũng chỉ trở thành người trụ ở quả Bất hoàn chứ không phải là người hướng đến quả A-la-hán.

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Chư đắc quả vị trung
Vị đắc thắng đạo quả
Cố vị khởi thắng đạo
Danh trụ quả phi hướng.*

Dịch nghĩa:

*Trong các đoạn đắc quả
Chưa được quả cao hơn
Nên chưa khởi đạo diệu
Gọi trụ quả không hướng.*

(Ở các giai đoạn đắc quả đều không đắc đạo cao hơn quả này. Vì chưa khởi đạo cao hơn nên gọi là “trụ quả” chứ không phải “hướng (hậu)”).

Luận: Lúc đạt được một quả thì không thể đạt được một Thánh đạo cao hơn quả này (thắng quả đạo): như khi đắc quả Dự lưu thì Thánh giả chưa được Thánh đạo của Nhất lai. Vì thế đối với người đang trụ ở một quả thì chừng nào người này còn chưa gắng sức (khởi) tiến bộ cao hơn để được một quả mới có nghĩa là chừng nào người này chưa tu tập loại gia hạnh dẫn đến sự đoạn trừ các phiền não chưa được đoạn trừ đồng thời cũng là nhân cho việc được một quả mới thì người này vẫn chưa phải là “người hướng đến” một quả mới.

Tuy nhiên nếu hành giả đã xả tầng thiền thứ ba (nhờ vào thế đạo) để nhập vào chánh tánh quyết định hoặc kiến đạo bằng cách nương vào một địa thấp hơn tầng thiền này, (có nghĩa là nương vào vị chí tĩnh lự, tầng thiền thứ nhất và thứ hai, trung gian tĩnh lự) thì chắc chắn người này sẽ chứng được một Thánh đạo cao hơn quả. Nếu không phải như vậy thì trong trường hợp tái sinh ở một địa cao hơn (tầng thiền thứ tư hoặc Vô sắc) Thánh giả sẽ không thể được lạc căn.

Trên đây đã giải thích các trường hợp nhập vào kiến đạo, có khi đó là trường hợp bội lìa dục, tức lìa bỏ nhóm phiền não thứ sáu, thứ bảy và thứ tám của Dục giới, có khi đó là trường hợp toàn lìa dục, tức lìa bỏ

nhóm phiền não thứ chín, tiếp theo sẽ nói về sự tu tập dần dần của hành giả. Đối với vấn đề này, cần phải thành lập các điểm sau đây:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Địa địa thất đức cửu
Hạ trung thượng các tam.*

Dịch nghĩa:

*Mỗi địa, chín đức, tội
Thượng, trung, hạ ba thứ.*

(Mỗi địa đều có chín lỗi và chín công đức)

Ba nhóm hạ, trung, thượng đều có ba loại).

Luận: Mỗi địa, từ địa thấp nhất cho đến Hữu Đảnh, đều có chín nhóm lỗi và chín nhóm công đức. Chín nhóm công đức là chín loại Thánh đạo có khả năng đối trị các khuyết điểm trên, đó là các đạo vô gián và đạo giải thoát.

Có ba nhóm căn bản là yếu (hạ), trung bình (trung), và mạnh (thượng). Mỗi nhóm căn bản lại chia thành yếu, trung bình và mạnh. Như vậy có tất cả chín nhóm: hạ hạ, hạ trung, hạ thượng, trung hạ, trung trung, trung thượng, thượng hạ, thượng trung, thượng thượng.

Loại Thánh đạo hạ hạ có khả năng đoạn trừ loại phiền não thượng thượng, và cứ thế cho đến: loại Thánh đạo thượng thượng lại có khả năng đoạn trừ loại phiền não hạ hạ. Vì loại Thánh đạo thượng thượng không thể sinh khởi ngay từ đầu, và vì không thể có loại phiền não thượng thượng vào lúc đang có loại Thánh đạo thượng thượng. Cũng giống như khi giặt một tấm vải: các vết bẩn dễ thấy được giặt trước và sau đó mới đến các vết li ti, cũng giống như những chỗ tối tăm rộng rãi thì chỉ cần một ánh sáng nhỏ cũng đủ thấy, nhưng những chỗ ngõ ngách tối tăm thì phải cần đến nhiều ánh sáng hơn. Đó là các cách tỷ dụ có thể dẫn chứng.

Một Thánh đạo yếu kém trong một sát-na vẫn có khả năng tận trừ các phiền não đã tăng trưởng do có sự tiếp nối giữa các nhân của chúng trong sự lần lượt từ vô thủy, Thánh đạo này chặt đứt sự đạt được các phiền não vốn tương tự với các căn này vì các pháp “trắng” có lực mạnh nhưng các pháp “đen” thì yếu ớt. Cũng giống như lâu ngày được một ít thuốc hay liền khỏi bệnh, cũng giống như một vùng rộng lớn tối tăm chỉ trong thoáng chốc một luồng ánh sáng nhỏ bé cũng làm cho sự tối tăm tối tiêu tan.

Tụng nói: (Âm Hán)

Vị đoạn tu đoạn thất

Trụ quả cực thất phần.

Dịch nghĩa:

Chưa đoạn do tu đoạn

Thì tái sinh bảy lần.

(Chưa đoạn các lỗi thuộc tu đoạn thì hành giả trụ quả tái sinh tối đa bảy lần).

Luận: Thánh giả trụ quả nhưng chưa đoạn được một nhóm các phiền não thuộc tu đoạn thì đó là hàng Dự lưu. Thánh giả này vì có thể tái sinh đến bảy lần nhưng không thể nhiều hơn nên nói là “tối đa bảy lần” (cực thất phần). Vì không nhất thiết phải tái sinh đến bảy lần nên mới nói là “tối đa”. Kinh nói “sinh bảy lần là tối đa” (cực thất phần sinh). Ở đây chữ “cực” có nghĩa là “tối đa”.

Trong từ Dự lưu thì lưu có nghĩa là dòng sông, là dòng sông Niết-bàn, là đạo, vì người ta đi được là nhờ có dòng sông. Hành giả khi đã bước vào đó, khi đã đến được đó, thì gọi là “nhập vào dòng sông” (Dự lưu).

Vấn nạn: Làm thế nào để nhập vào đó? Có phải là nhờ đạt được Thánh đạo đầu tiên (sơ đắc đạo)? Nếu như vậy thì trong hai trường hợp bội lìa dục và toàn lìa dục khi đạt được quả đầu tiên mà họ đã đạt được thì họ cũng phải là Dự lưu, tuy nhiên các ông đã nói rõ họ chính là Nhất lai và Bất hoàn.

Giải thích: Hành giả nhập vào dòng sông nhờ đạt được quả thứ nhất, nhưng đó không phải là loại quả mà một Thánh giả nào đó lần đầu tiên có thể đạt được, mà là loại quả người ta đạt được trước tiên trong tiến trình chứng đắc cả bốn Thánh quả.

Vấn nạn: Tại sao Thánh giả thứ tám đã nhập vào dòng sông của Thánh đạo nhưng lại không phải là Dự lưu?

Giải thích: Vì chỉ ở sát-na thứ mười sáu (đạo loại trí) thì mới đạt được: 1. Thánh đạo hưởng đến quả gồm mười lăm sát-na (hưởng đạo), và quả đạo; 2. Đạt được kiến đạo và tu đạo, vì vào lúc đó hành giả mới quán sát (hiện quán) được “dòng sông”, tức toàn bộ Thánh đạo, trong đó bao hàm cả sát-na thứ mười lăm.

Tỳ-bà-sa nói khi rời khỏi đời sống hiện tại thì Thánh giả Dự lưu sinh trở lại giữa loài người, gồm bảy lần sinh hữu, bảy lần trung hữu, Thánh giả này khi tái sinh vào cõi thiên cũng với số lần như thế. Như vậy sẽ tái sinh cho đến hai mươi tám lần. Tuy nhiên như chúng ta đã biết mỗi chuỗi tái sinh chỉ có bảy lần nên hành giả được gọi là “tái sinh tối đa bảy lần”, cũng giống như một Bí-sô được gọi là “thất xứ thiện”

khi thông thạo được bảy việc, cũng giống như một cây được gọi là “có bảy lá” vì mỗi cành đều mọc bảy lá.

Vấn nạn: Kinh nói: “Tuyệt đối không thể có trường hợp một vị Thánh đã thành tựu được sự nhìn thấy (kiến viên mãn) mà lại có lần sinh thứ tám”. Như vậy đoạn kinh này đã trái ngược với chủ trương của Tỳ-bà-sa?

Giải thích: Không phải như vậy, vì đoạn kinh trên phải được hiểu như thế này: “Thánh giả không có lần sinh thứ tám ở trong cùng một nẻo. Hoặc nếu muốn hiểu theo nghĩa đen của kinh là: “Sau khi chuyển kiếp, sau khi đã trải qua bảy lần ở cõi trời cũng như cõi người, Thánh giả sẽ chứng được sự chấm dứt của khổ”, lẽ ra phải kết luận những lần tái sinh của chư thiên và của con người sẽ không có trung hữu trước đó vì kinh chỉ nói đến trời và người.

Vấn nạn: Nếu có nghĩa là “Thánh giả không có lần sinh thứ tám trong cùng một thú” thì làm sao có thể nói Thánh giả Thượng lưu thuộc loại Cực hữu Đảnh tái sinh tám lần trong cùng một thú?

Giải thích: Tỳ-bà-sa trả lời bản kinh không thừa nhận lần sinh thứ tám là chỉ nhằm để chỉ cho lần sinh thứ tám ở Dục giới.

Tuy nhiên bản kinh nào và lập luận nào có thể chứng minh bản kinh trên chỉ nhằm chỉ cho Dục giới? Và điều gì chứng minh Thánh giả tái sinh bảy lần ở cõi trời, bảy lần ở cõi người mà không phải là chỉ có bảy lần được tánh chung cho cả hai cõi? Vì kinh chỉ nói: “Sau khi tái sinh bảy lần ở cõi trời và cõi người”.

Ấm quang bộ kinh nói: “Sau khi tái sinh bảy lần ở cõi trời, bảy lần ở cõi người”. Vì thế không có lý do gì để cố chấp vấn đề trên.

Thánh giả nào đắc quả Dự lưu ở cõi người sẽ trở lại cõi này để đắc Niết-bàn, Thánh giả nào đắc quả Dự lưu ở cõi trời sẽ trở lại cõi trời để đắc Niết-bàn.

Hỏi: Tại sao hàng Dự lưu không tái sinh lần thứ tám?

Đáp: Vì trong khoảng thời gian này với bảy lần sinh thì chuỗi tương tục nhất định sẽ thành thực. Thể tánh của Thánh đạo là như thế, cũng giống như tính chất của nọc độc của loài “rắn bảy bước” là người bị cắn phải sẽ chết sau khi bước đi được bảy bước, cũng giống như tính chất của bệnh “sốt bốn ngày” là bệnh sẽ trở lại trong suốt bốn ngày.

Thánh giả không đắc Niết-bàn trong khoảng thời gian ít hơn thời gian này vì vẫn còn bảy kết: hai kết thuộc loại hạ phần là dục tham và dục sân khuể, và năm kết thuộc loại thượng phần là hai ái của Sắc giới và Vô sắc giới, trạo, mạn, và vô minh. Vì Thánh giả, mặc dù chứng

được Thánh đạo (của Nhất lai và Bất hoàn), vẫn không thể đắc Niết-bàn ở khoảng thời gian này (trung gian) vì cần phải trả xong lực của các nghiệp trong bảy kiếp này.

Nếu không có Phật vào thời điểm Thánh giả đắc Niết-bàn thì Thánh giả sẽ quả A-la-hán ở nhà, nhưng sau khi đạt được thì không ở lại nhà nữa: nhờ lực của pháp tánh, tức nhờ lực của Thánh đạo A-la-hán hoặc Thánh đạo Vô học, mà Thánh giả có đủ hình tướng của một Bì-sô, có luận sư cho đó là hình tướng của Bì-sô ngoại đạo.

Hỏi: Tại sao Thánh giả Dự lưu được gọi là “không thể rơi vào một nẻo ác”?

Đáp: Vì Thánh giả không tích tập các nghiệp có khả năng làm cho Thánh giả phải thoái đạo, vì đối với loại nghiệp làm thoái đạo mà Thánh giả đã tích tụ xưa kia, thì ngày nay khi Thánh giả đã huân tập các thiện căn cường thịnh nhờ có sự thanh tịnh của đạo hạnh, nhờ có sự thanh tịnh của ý lạc đối với Tam bảo thì Thánh giả không còn bị tác động do sự chín mùi của loại nghiệp này nữa.

Một người nếu đã tích tập loại nghiệp nhất định phải chín ở các nẻo ác thì sẽ không thể nào sinh khởi được nhân hưởng hồ là đạo vô lậu. Vì thế có bài tụng viết: “Người ngu dù chỉ phạm một tội nhỏ cũng bị đọa, người trí dù phạm một tội lớn cũng thoát khỏi nẻo ác, một khối sắc dù nhỏ cũng bị chìm, một cái thùng sắc dù lớn cũng có thể nổi”.

Hỏi: Kinh nói: “Dự lưu... làm ra ranh giới cuối cùng của khổ” (tác khổ biên tế). Vậy “khổ biên tế” là gì?

Đáp: Là cái khổ mà ở bên kia của cái khổ này thì không còn khổ nữa, tức hàm ý Thánh giả làm cho cái khổ không còn sinh trở lại được nữa. Hoặc khổ biên tế chính là Niết-bàn.

Hỏi: Nếu vậy làm sao có thể nói “làm ra” Niết-bàn?

Đáp: Vì trừ bỏ được các chướng ngại của Niết-bàn: (những chướng ngại này chính là sự hoạch đắc phiền não. Cũng giống như khi nói: “Hãy tạo thành khoảng trống! Hãy phá sập ngôi nhà”.

Ngoài hàng Dự lưu ra vẫn có trường hợp tái sinh tối đa bảy lần: tức trường hợp của dị sinh có tâm đã thành thực. Tuy nhiên điều này không nhất định: hạng dị sinh này có thể được Niết-bàn ngay từ đời này, hoặc cũng có thể ở trung hữu v.v... vì thế không được nói đến.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 24

Phẩm 6: PHÂN BIỆT HIỀN THÁNH (PHẦN 3)

Đã nói về trường hợp Thánh giả trụ ở quả nhưng chưa đoạn trừ các hoặc thuộc tu đạo nên có tên là Dự lưu và có nhiều nhất là bảy lần sinh. Tiếp theo là phần nói về Thánh giả vào giai đoạn đoạn trừ các hoặc để lập thành Nhất lai hướng và quả Nhất lai.

Tụng nói : (Âm Hán)

*Đoạn dục tam tứ phẩm
Tam nhi sinh gia gia
Đoạn chí ngũ nhị hướng
Đoạn lục nhất lai quả.*

Dịch nghĩa :

*Đoạn, dục ba bốn phẩm
Ba, hai đời, Già gia
Đoạn đến năm, nhị hướng
Đoạn sáu được Nhất lai.*

(Đoạn ba hoặc bốn phẩm thuộc Dục giới, có hai hoặc ba lần sinh được gọi là Gia gia. Đoạn đến phẩm thứ năm gọi là hướng về quả thứ hai. Đoạn được phẩm thứ sáu tức thành quả Nhất lai).

Luận: Hàng Dự lưu trở thành Gia gia khi: 1. Đoạn được phiền não, tức nhờ đoạn trừ ba hoặc bốn nhóm (phẩm) phiền não của cõi Dục; 2. Thành tựu căn, tức nhờ được các căn vô lậu có khả năng đối trị các hoặc; 3. Thọ sinh, tức chỉ còn hai hoặc ba lần sinh. Tụng văn chỉ nói đến hai duyên đầu và cuối vì nếu nói sau khi đắc quả Dự lưu mà đoạn trừ được các hoặc tức cũng có nghĩa đã đồng thời thành tựu các căn vô lậu có khả năng đối trị các loại “hoặc” này vì thế không cần phải nói đến duyên còn lại. Tuy nhiên về số lần sinh phải nói rõ là hai hoặc ba vì sau khi quả Dự lưu, Thánh giả có thể có các tính chất của hàng Nhất lai,

Bất hoàn hoặc A-la-hán và số lần sinh có thể thay đổi, hoặc nhiều hơn hoặc ít hơn.

Hỏi: Tại sao hàng Dự lưu đoạn nhóm phiền não thứ năm không được gọi là Gia gia?

Đáp: Vì khi đã đoạn nhóm thứ năm thì nhóm thứ sáu cũng đoạn được và lúc đó Thánh giả đã trở thành Nhất lai. Chỉ một nhóm các phiền não của cõi Dục thì không thể cản trở việc đắc quả, cũng giống như trường hợp của Nhất gián: Khi đạt được một quả mới thì chưa thể chuyển sang một giới khác.

Nên biết Gia gia có hai loại: 1. Thiên gia gia là các Thánh giả sau khi đã chuyển sinh vào hai hoặc ba nhà ở cõi thiên sẽ chứng được Niết-bàn ở ngay cõi trời đó hoặc ở cõi trời khác; 2. Nhân gia gia là các Thánh giả sau khi đã chuyển sinh vào hai hoặc ba nhà ở cõi người sẽ chứng được Niết-bàn ở châu này hoặc ở một châu khác.

Các Thánh giả thuộc hàng Dự lưu này nếu đoạn được từ một đến năm nhóm phiền não thì được gọi là “hướng đến quả thứ hai” (Nhất lai quả hướng), nếu đoạn được nhóm phiền não thứ sáu tức thành tựu quả Nhất lai. Thánh giả thuộc hàng Nhất lai sau khi lên cõi trời chỉ còn sinh trở lại một lần ở cõi người mà chứng Niết-bàn, tức từ đây trở về sau không còn sinh trở lại cho nên gọi là Nhất lai. Kinh nói Thánh giả trở thành Nhất lai “nhờ trừ được tham, sân, và si” vì chỉ còn lại ba nhóm thuộc hạ phẩm của các phiền não này.

Trên đây đã nói về sự khác biệt giữa Nhất lai hướng và quả Nhất lai. Tiếp theo là phân lập thành hướng Bất hoàn và quả Bất hoàn.

Tụng nói : (Âm Hán)

*Đoạn thất hoặc bát phẩm
Nhất sanh danh nhất gián
Thử tức đệ tâm hướng
Đoạn cứu. Bất hoàn quả.*

Dịch nghĩa :

*Đoạn bảy hoặc tám phẩm
Một lần sinh, Nhất gián
Đây tức đệ tam hướng
Đoạn chín, quả Bất hoàn.*

(Đoạn bảy hoặc tám phẩm chỉ có một lần sinh được gọi là Nhất gián. Còn gọi là Hướng đến quả thứ ba. Đoạn được phẩm thứ chín tức thành quả Bất hoàn).

Luận: Hàng Nhất lai trở thành Nhất gián vì: 1. Đoạn trừ bảy hoặc

tám nhóm phiền não; 2. Thành tựu các căn vô lậu có khả năng đối trị các phiền não này; 3. Vì chỉ còn một lần tái sinh.

Hỏi: Tại sao chỉ còn một nhóm phiền não, tức nhóm thứ chín, mà lại có thể chướng ngại việc chứng đắc quả Bất hoàn?

Đáp: Vì muốn được quả này thì phải chuyển sang một giới khác (Sắc giới). Trước đây có nói tam thời nghiệp là loại chướng ngại mạnh nhất (vì chúng cản trở sự đắc nhãn, phẩm tánh Bất hoàn và phẩm tánh A-la-hán). Ở đây phiền não cũng giống như nghiệp. Cả hai đều ngăn cản sự vượt qua các địa thuộc quả dị thực, tức chỉ cho nghiệp, và quả đẳng lưu, tức chỉ cho phiền não.

“Gián” có nghĩa là gián đoạn, cách trở. Thánh giả Nhất lai bị gián đoạn với Niết-bàn vì một lần sinh và bị gián đoạn với quả Bất hoàn do một nhóm phiền não do tu đoạn của cõi Dục cho nên gọi là Nhất gián. Sau khi đoạn trừ được bảy hoặc tám nhóm, hàng Thánh giả được gọi là “hướng đến quả thứ ba” (Bất hoàn quả hướng).

Các Thánh giả trước đó nhờ nương vào Kiến đế mà đoạn được ba, bốn, bảy hoặc tám nhóm phiền não (của Dục giới) và sau đó được quả Dự lưu hoặc Nhất lai nhưng vẫn không được gọi là Giai gia hoặc Nhất gián nếu chưa tu tập loại Thánh đạo cao hơn quả (thắng quả đạo) và chưa thành tựu các căn vô lậu có khả năng đối trị các loại phiền não này.

Nếu đoạn được nhóm phiền não thứ chín (hạ hạ phẩm) của Dục giới tức trở thành Bất hoàn vì sẽ không còn tái sinh vào Dục giới. Các phiền não thuộc nhóm thứ chín được gọi là năm kết sử thuộc hạ phần. Tuy trước đó có đoạn hai hoặc ba kết sử nhưng phải đến giai đoạn này mới có thể đoạn trừ tất cả.

Khế kinh đều nói đến các trường hợp khác nhau của Thánh giả hàng Bất hoàn vì thế ở đây xin trình bày thêm về các tính chất khác nhau này.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Thử trung sinh hữu hành
Vô hành bát Niết-bàn
Thượng lưu nhược tạp tu
Năng vãng sắc cứu kính
Siêu bán siêu biến một
Dư năng vãng hữu đẳng
Hành vô sắc hữu tứ
Trụ thử bát Niết-bàn.*

Dịch nghĩa :

*Trung, sinh, hữu hành này
 Vô hành nhập Niết-bàn
 Thượng lưu nếu tu tạp
 Sinh trời Sắc cứu cánh
 Siêu Bán, siêu Biến một
 Điều khác sinh Hữu Đảnh
 Hành Vô sắc có bốn
 Trụ đây, nhập Niết-bàn.*

(Trong đó có Trung, Sinh, Hữu hành. Vô hành bát Niết-bàn và Thượng lưu. Nếu Thượng lưu tạp tu tính lự có thể lên đến Sắc cứu cánh thiên. Trường hợp này có ba loại: Toàn siêu, Bán siêu và Biến một. Những trường hợp còn lại chỉ lên đến Hữu Đảnh. Thánh giả Bất hoàn thuộc Hành sắc giới có bốn loại. Thánh giả Bất hoàn chứng đắc Niết-bàn ngay tại cõi này).

Luận: Trung bát Niết-bàn có nghĩa là chứng đắc Niết-bàn ở trung gian, tức ở giai đoạn của trung hữu. Các tên gọi khác cũng được giải thích như vậy. Sinh bát Niết-bàn là sau khi sinh. Hữu hành bát Niết-bàn là nhờ có gia hạnh. Vô hành bát Niết-bàn là không nhờ gia hạnh mà chứng đắc Niết-bàn.

Có năm loại Bất hoàn: Trung bát Niết-bàn, Sinh bát Niết-bàn, Hữu hành bát Niết-bàn, Vô hành bát Niết-bàn, và Thượng lưu.

Loại thứ nhất được Niết-bàn trong giai đoạn của trung hữu khi đang trụ ở Sắc giới.

Loại thứ hai được Niết-bàn ngay khi tái sinh và rất nhanh chóng vì Thánh giả đã có đủ năng lực, vì Thánh đạo thuộc loại tấn tốc và có tu chứng. Đây là loại Niết-bàn “hữu dư y”. Có luận sư cho không phải hữu dư y mà là vô dư y, giống như Thánh giả Bất hoàn thuộc loại thứ nhất, có nghĩa là sau khi đạt được phẩm tánh A-la-hán, hàng Thánh giả này được Niết-bàn mà không xả bỏ thọ mạng. Điều này không đúng vì các Thánh giả Bất hoàn thuộc loại thứ hai này chưa có được sự tự tại đối với việc xả bỏ thọ mạng.

Loại thứ ba được Niết-bàn sau khi sinh, ở cõi Sắc không xả bỏ gia hạnh, vì Thánh giả có năng lực, Thánh đạo không thuộc loại tấn tốc nên phải có sự nỗ lực.

Loại thứ tư được Niết-bàn mà không có sự nỗ lực vì Thánh giả không có đủ năng lực, và Thánh đạo không thuộc loại tấn tốc. Trên đây là các giải thích của Tỳ-bà-sa về hai hàng Thánh giả này.

Có thuyết cho rằng sự khác nhau giữa Hữu hành và Vô hành là Hữu hành được Niết-bàn nhờ vào loại Thánh đạo có đối tượng duyên là các pháp hữu vi như khổ đế, tập đế và đạo đế, trong lúc Vô hành lại nương vào loại Thánh đạo duyên các pháp vô vi như diệt đế. Thuyết này phi lý vì mắc lỗi thái quá: nếu nói như thế thì sự khác biệt này cũng có thể tìm thấy trong hai loại đầu tiên của hàng Bất hoàn.

Theo Khế kinh, Vô hành bát Niết-bàn được nói đến trước Hữu hành bát Niết-bàn và đây là thứ tự rất hợp lý. Vì trường hợp đầu là Thánh đạo vô hành, được không do dụng công cho nên sự chứng đắc thuộc loại tấn tốc, trong khi trường hợp sau là Thánh đạo hữu hành, tất cả đều nhờ vào sự dụng công cho nên không thể nhanh chóng chứng đắc Niết-bàn. Trong trường hợp của Sinh bát Niết-bàn, Thánh đạo còn tấn tốc hơn và thù thắng hơn trong khi các phiền não lại yếu ớt hơn.

Loại thứ năm là các Thánh giả có sự “lưu chuyển”, có nghĩa là có sự di chuyển, lên cõi cao hơn. Thánh giả này không đắc Niết-bàn ở nơi đã tái sinh khi rời khỏi Dục giới mà lại đi lên cõi cao hơn.

Thánh giả hàng thượng lưu được chia làm hai loại: một loại tạp tu tĩnh lự và vì thế khi lên đến cõi trời Sắc cứu cánh mới chứng đắc Niết-bàn, một loại không tạp tu tĩnh lự và vì thế phải lên đến cõi trời Hữu Đảnh.

Các Thánh giả tạp tu tĩnh lự và chứng đắc Niết-bàn khi lên đến cõi trời Sắc cứu cánh lại được chia làm ba loại là Toàn siêu, Bán siêu và Biến một.

Thượng lưu toàn siêu là khi ở Dục giới đã tạp tu cả bốn loại tĩnh lự, sau đó bị thoái thất ba loại ở trên mà chỉ còn lại sơ tĩnh lự. Đến khi mạng chung sinh lên cõi Phạm-chúng-thiên, nhờ vào thế lực từng tu tập tĩnh lự trước đây mà đã tạp tu tĩnh lự thứ tư trở lại. Đến khi mất ở cõi Phạm-chúng-thiên lại sinh thẳng lên cõi trời Sắc cứu cánh, tức đã không “rơi xuống” cõi nào trong tất cả mười bốn cõi trời ở giữa cõi trời đầu tiên của Sắc giới và cõi trời cuối cùng cho nên được gọi là Toàn siêu.

Thượng lưu bán siêu là khi mất ở cõi Phạm-chúng-thiên đã sinh lên cõi Tịnh cư thiên, sau đó lại vượt qua một cõi ở trung gian để sinh vào Sắc cứu cánh thiên. Vì không hoàn toàn vượt qua tất cả các cõi ở trung gian cho nên chỉ gọi là Bán siêu.

Không bao giờ có trường hợp Thánh giả tái sinh vào Đại-phạm-thiên vì đây là cõi của tà kiến: Chúng thiên ở cõi này xem Đại Phạm như là người tạo ra thế gian và là vị đạo sư độc nhất ở cõi này trong lúc

đã là Thánh giả Bất hoàn thì không thể thấp hơn Đại Phạm.

Thượng lưu biến một là khi mất ở cõi Phạm-chúng-thiên đã lần lượt thọ sinh ở tất cả các cõi trời tiếp theo, ngoại trừ Đại-phạm-thiên - cho đến cõi trời cuối cùng là Sắc cứu cánh thiên. Vì qua tất cả các cõi trời đến có chết đi để thọ sinh vào cõi tiếp theo cho nên gọi là Biến một. Không có Thánh giả Bất hoàn nào thọ sinh lần thứ hai ở cõi đã từng sinh (sinh xứ) vì hàng Thánh giả này chỉ cầu thắng tiến và đây cũng chính là điều làm thành ý nghĩa của Bất hoàn, tức không bao giờ sinh trở lại nơi đã từng sinh, đối với chỗ đang ở còn không muốn sinh trở lại huống là sinh vào các cõi dưới.

Trong hàng Thánh giả Thượng lưu, những vị nào có tạp tu tinh lự thì lên đến Sắc cứu cánh thiên mới chứng đắc Niết-bàn. Những vị nào không có tạp tu tinh lự thì lên đến Hữu Đảnh mới chứng đắc Niết-bàn, tức vì trước đó không có tạp tu tinh lự mà chỉ chuyên chú vào định cho nên đã sinh vào tất cả các xứ ở Sắc giới, ngoại trừ các cõi thuộc Tịnh cư thiên. Sau khi mất ở Sắc giới lại lần lượt sinh vào ba cõi thuộc Vô sắc giới cho đến khi lên đến Hữu Đảnh mới chứng đắc Niết-bàn. Trong hai trường hợp trên, các vị đầu thuộc về Quán hạnh và các vị sau thuộc Chỉ hạnh vì có sự khác nhau giữa lạc tuệ và lạc định.

Mặc dù các luận sư không nói đến điều này nhưng chúng ta có thể nhận thấy một cách hợp lý hai trường hợp của Thượng lưu ở trên đều có thể chứng đắc Niết-bàn ở các cõi dưới trước khi họ lên đến Sắc cứu cánh thiên hay Hữu Đảnh. Vì thế khi nói lên đến cõi cao nhất là Sắc cứu cánh thiên hay Hữu Đảnh là hàm ý sẽ không còn một lần sinh nào nữa sau khi đã lên đến các cõi này chứ không có nghĩa là không có một lần sinh ở các cõi này. Cũng giống như trong trường hợp của hàng Dự lưu, tuy nói nhất định phải sinh trở lại bảy lần nhưng vẫn có trường hợp chưa đến bảy lần.

Năm loại Thánh giả trên đây (tức Trung, Sinh, Hữu hành, Vô hành và Thượng lưu) đều thuộc hàng Bất hoàn vì họ đều đi đến Sắc giới (hành Sắc giới).

Có một loại Bất hoàn khác được gọi là Hành Vô sắc giới. Sau khi lìa bỏ Sắc giới, tức sau khi chết ở đó, Thánh giả này tái sinh vào Vô sắc giới. Trường hợp này chỉ bốn loại là Sinh bát Niết-bàn, Hữu hành bát Niết-bàn, Vô hành bát Niết-bàn và Thượng lưu. Ở đây không có Trung bát Niết-bàn vì Vô sắc giới không có trung hữu.

Như vậy có sáu loại Bất hoàn, gồm năm loại kể trên và loại Hành Vô sắc giới, nếu không kể đến các loại khác nhau của loại Hành Vô

sắc giới.

Một loại Bất hoàn khác được Niết-bàn ngay ở đây, tức những Thánh giả “được Niết-bàn ngay trong đời này”. Đây là loại Bất hoàn thứ bảy.

Ngoài sự phân loại trên đây, còn có một sự phân loại khác đối với năm trường hợp của Bất hoàn thuộc Hành sắc giới.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Hành sắc giới hữu cử
Vị tam các phần tam
Nghịệp hoặc căn hữu thù
Cố thành tam cửu biệt.*

Dịch nghĩa:

*Hành Sắc giới có chín
Mỗi trường hợp có ba
Nghịệp “hoặc”, căn khác nhau
Nên lập thành chín loại.*

(Hành Sắc giới có chín loại. Tức mỗi ba trường hợp đều có ba loại. Vì nghịệp, hoặc và căn khác nhau nên lập thành chín loại).

Luận: Ba loại Bất hoàn, mỗi loại được chia thành ba nhóm, tạo thành chín loại Bất hoàn vì tất cả đều đi đến Sắc giới.

Hỏi: Ba loại này là gì?

Đáp: Đó là Trung bát Niết-bàn, Sinh bát Niết-bàn và Thượng lưu.

Hỏi: Tại sao lại chia thành ba nhóm?

Đáp: 1. Theo sự so sánh của kinh thì có ba loại Trung bát Niết-bàn được Niết-bàn là loại nhanh, loại không nhanh, loại sau một thời gian; 2. Về Sinh bát Niết-bàn thì cần phân biệt loại Căn bản sinh bát Niết-bàn, Hữu hành bát Niết-bàn, Vô hành bát Niết-bàn: tất cả ba loại này vì được Niết-bàn sau khi sinh nên đều thuộc Sinh bát Niết-bàn; 3. Về Thượng lưu thì phải phân biệt ba loại Toàn siêu, Bán siêu, và Biến một.

Hoặc có thể nói mỗi trong ba loại Bất hoàn này được chia làm ba nhóm là tùy theo họ được Niết-bàn nhanh, không nhanh, hay phải sau một thời gian.

Sự khác nhau giữa ba loại Bất hoàn hoặc chín nhóm Bất hoàn ở trên là do sự khác nhau của nghịệp, căn và các phiền não.

- Ba nhóm Bất hoàn khác nhau là vì: (a) các nghịệp tích tập có thể chiêu cảm ở trung hữu, ở đời sống ngay sau đó, hoặc ở một đời về sau,

(b) các phiền não hiện hành thuộc loại yếu, trung bình và mạnh khác nhau, (c) các căn thuộc loại mạnh, trung bình và yếu khác nhau.

- Mỗi một trong ba loại Bất hoàn lại thuộc về ba nhóm khác nhau vì (a) có các phiền não thuộc các loại đã nói đến ở trên (hạ hạ, hạ trung, hạ thượng đối với ba nhóm trung bát Niết-bàn v.v...), (b) có nghiệp giống như trường hợp của ba loại Thượng lưu, tức cùng một loại nghiệp chiêu cảm quả ở các đời về sau (thuận hậu thọ nghiệp) nhưng khác nhau ở các hạng Toàn siêu, Bán siêu và Biến một. (c) các căn thuộc loại mạnh, trung bình và yếu.

Như vậy có chín nhóm Bất hoàn là do sự khác nhau về nghiệp, phiền não và các căn.

Hỏi: Tuy nhiên trong các kinh, tại sao Phật chỉ nói đến bảy trường hợp quyết định sinh làm Thiện sỹ?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Lập thất thiện sỹ thú
Do thượng lưu vô biệt
Thiện ác hành bất hành
Hữu vãng vô hoàn cố.*

Dịch nghĩa:

*Lập bảy Thiện sỹ thú
Do Thượng lưu không khác
Hành thiện không làm ác
Đi lên không trở lại.*

(Lập bảy nẻo Thiện sỹ vì Thượng lưu chỉ có một loại. Lại căn cứ hành thiện, không hành ác. Và có đi lên mà không trở lại).

Luận: Thượng lưu là Thánh giả có tính chất “lưu chuyển” đến chỗ cao.

Kinh không phân thành các nhóm Toàn siêu, Bán siêu và Biến một mà chỉ nói đến bảy nẻo của thiện sỹ là ba loại Trung bát Niết-bàn, ba loại Sinh bát Niết-bàn cộng thành sáu nẻo và thêm nẻo thứ bảy là Thượng lưu.

Hỏi: Tại sao chỉ có bảy nẻo trên? Tại sao không xét đến các nẻo khác của hàng Hữu học như Dự lưu và Nhất lai?

Đáp: Những ai thành tựu bảy nẻo này chỉ hành thiện mà không hành ác, và khi đã đến được các nẻo này thì họ sẽ không quay trở lại. Các Thánh giả Hữu học khác không có đủ ba tính chất trên nên đã không căn cứ vào đó để lập thành bảy nẻo Thiện sỹ.

Chỉ có bảy nẻo này thuộc về nẻo Thiện sỹ.

Thật ra, kinh có nói: “Thiện sỹ là gì? Là người thành tựu chánh kiến của các bậc Hữu học v.v...”. Nhưng sở dĩ kinh nói như vậy là vì nếu phân tích theo một bình diện khác thì hàng Dự lưu và Nhất lai cũng là thiện sỹ: 1. Họ cũng được loại luật nghi có khả năng làm cho Thánh giả rốt ráo không phạm năm điều ác (sát, đạo, dâm, vọng, tửu), 2. Đã đoạn được phần lớn các phiền não bất thiện thuộc Dục giới. Tuy nhiên ở đây kinh Thất Thiện Sỹ Thú chỉ nói đến các Thánh giả đã hoàn toàn là bậc thiện sỹ.

Hỏi: Trong trường hợp các Thánh giả đã từng đắc các quả Dự lưu hoặc Nhất lai trong lần sinh đầu tiên và sẽ đắc quả Bất hoàn trong lần sinh tiếp theo trong trường hợp này họ được gọi là Kinh sinh Bất hoàn Thánh giả thì các Thánh giả này có thuộc về năm loại Trung bát Niết-bàn, Sinh bát Niết-bàn v.v... không?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Kinh Dục giới sinh Thánh
Bất vãng dư giới sinh
Thử cập vãng thượng sinh
Vô luyện căn tinh thoái.*

Dịch nghĩa:

*Sinh cõi Dục đắc Thánh
Không sinh ở cõi khác
Thánh giả sinh cõi trên
Không luyện căn thoái thất.*

(Thánh giả đắc quả khi sinh ở cõi Dục không thể sinh vào một giới khác. Các Thánh giả này và các Thánh giả sinh lên cõi trên. Không có luyện căn và không thoái thất).

Luận: Các Thánh giả được Thánh quả trong lần sinh ở Dục giới không thể sinh lên Sắc giới hoặc Vô sắc giới vì sau khi đã đắc quả Bất hoàn tức nhất định chứng đắc Niết-bàn ngay trong lần sinh này. Nếu đắc quả trong lần sinh ở Sắc giới thì có thể sinh lên Vô sắc giới như trong trường hợp lên đến Hữu Đảnh của hàng Thượng lưu thuộc Hành Sắc giới.

Vấn nạn: Nếu vậy tại sao Thiên Đế thích nói: “Ta từng nghe nói đến cõi trời tên là Sắc cứu cánh, sau này khi bị thoái đọa, ta sẽ sinh lên cõi đó”.

Giải thích của Tỳ-bà-sa: “Thiên Đế thích nói như vậy là vì tham dục quá lớn pháp, và Đức Thế Tôn sở dĩ không bác bỏ ông ta là vì chỉ muốn khích lệ ông ta mà thôi”.

Các Thánh giả đắc quả Bất hoàn khi sinh ở Dục giới và các Thánh giả sinh vào thượng giới không thể có luyện căn và không bị thoái thất.

Hỏi: Tại sao không thừa nhận các Thánh giả kinh sinh Dục giới và các Thánh giả thượng sinh có luyện căn và có thoái đọa?

Đáp: Vì vốn không thể có.

Hỏi: Tại sao không thể có?

Đáp: Vì trong khi trải qua hai lần sinh, các căn đã đạt đến mức cực kỳ thuần thực và đã đạt được nơi y chỉ rất thù thắng.

Hỏi: Tại sao các Thánh giả Hữu học chưa xả lìa dục giới (tức Dự lưu và Nhất lai) không thể chứng quả Bất hoàn ở giai đoạn của trung hữu?

Trả lời của Luận chủ: Vì Thánh đạo chưa được thuần thực, chưa thể làm cho Thánh đạo dễ dàng hiện tiền, chưa thành tựu được Thánh đạo, và chưa làm cho các phiền não thật sự yếu kém.

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Vì rất khó xa lìa Dục giới và vì các Thánh giả này còn quá nhiều việc phải làm để chứng đắc Niết-bàn: 1. Phải tiếp tục đoạn trừ hai phiền não bất thiện thuộc Dục giới, 2. Đoạn trừ các phiền não vô ký thuộc Sắc giới và Vô sắc giới; 3. Phải chứng đắc ba quả Sa-môn trong trường hợp của Dự lưu hoặc hai quả Sa-môn trong trường hợp của Nhất lai, trong khi Thánh giả “lìa dục”, tức Bất hoàn, chỉ còn phải đắc một quả; 4. Phải vượt qua ba cõi. Vì thế các Thánh giả đang ở vào giai đoạn trung hữu đều không thể có các khả năng này.

Hỏi: Trên đây có nói các Thánh giả Thượng lưu nhờ có tạp tu tĩnh lực nên có thể sinh lên cõi trời Sắc cứu cánh. Như vậy loại tĩnh lực nào được kết hợp hay tạp tu trước tiên?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tiên tạp tu đế tứ
Thành do nhất niệm tạp
Vị thọ sanh hiện lạc
Cập giá phiền não thoái.*

Dịch nghĩa:

*Thứ tư tu tĩnh lực
Thành do một niệm trụ
Vị thọ sinh, hiện lạc
Và phiền não thoái thất.*

(Trước tiên tạp tu tĩnh lực thứ tư. Thành tựu là do tạp tu đến một niệm. Tạp tu là vì thọ sinh, hiện lạc và ngăn ngừa thoái thất vì phiền

não).

Luận: Muốn tập tu bốn loại tĩnh lực, trước tiên phải tu tập tĩnh lực thứ tư vì đây là loại đẳng trì có nhiều năng lực nhất, và là Thánh đạo cao nhất trong các Thánh đạo để tu tập (lạc hành).

Theo Tỳ-bà-sa: bậc A-la-hán hoặc Bất hoàn khi tập tu tĩnh lực trước tiên đều nhập tĩnh lực thứ tư với một chuỗi các niệm vô lậu kéo dài liên tục. Sau đó xuất thiền, rồi nhập trở lại bốn thiền với các niệm hữu lậu kéo dài. Sau đó lại xuất thiền và rồi nhập trở lại bốn thiền với các niệm vô lậu kéo dài. Cứ tiếp tục xoay vần như vậy Thánh giả giảm bớt dần số niệm trong mỗi lần thiền định, vô lậu, hữu lậu, vô lậu... cho đến khi nhập thiền chỉ còn hai niệm vô lậu thì Thánh giả lại xuất thiền và sau đó lại nhập thiền chỉ có hai niệm hữu lậu và tiếp theo là chỉ có hai niệm vô lậu. Đến giai đoạn này gọi là thành tựu viên mãn việc tu định gia hạnh.

Tỳ-bà-sa nói: Từ một niệm vô lậu dẫn khởi một niệm hữu lậu, rồi từ một niệm hữu lậu này lại dẫn khởi một niệm vô lậu hiện tiền. Như vậy với sự kết hợp một niệm hữu lậu ở giữa với hai niệm vô lậu ở trước và sau mà sự tập tu tĩnh lực được viên mãn. Hai sát-na đầu tương tự như đạo vô gián, sát-na thứ ba tương tự như đạo giải thoát.

Như vậy sau khi đã tu tập tĩnh lực thứ tư, Thánh giả có thể nương vào thế lực có sẵn này để tập tu ba loại tĩnh lực ở dưới. Trước hết tập tu ở ba châu của cõi người ở Dục giới, sau đó nếu bị thoái thất vào Sắc giới, Thánh giả vẫn có thể thực hành tập tu tĩnh lực như trên.

Theo chúng tôi, sự tập tu một niệm hữu lậu độc nhất kèm theo hai niệm vô lậu không thể có đối với tất cả mọi người, ngoại trừ Đức Phật. Vì thế sự tập tu một tĩnh lực chỉ được thực hiện khi Thánh giả muốn nhập vào ba loại tĩnh lực kéo dài, vô lậu, hữu lậu, rồi vô lậu.

Hỏi: Thánh giả tập tu các tĩnh lực để làm gì?

Đáp: Có ba lý do: 1. Vì việc thọ sinh lên cõi trên; 2. Vì thọ nhận an lạc hiện đời; 3. Vì ngăn chặn phiền não phải thoái thất. Hàng Bất hoàn thuộc loại lợi căn sẽ được an lạc ngay ở đời này và sinh vào Tịnh cư thiên, thuộc loại độn căn sẽ tránh được thoái thất bằng cách xa rời các loại định tương ứng với mùi vị vì họ vốn luôn luôn lo sợ các phiền não. Hàng A-la-hán lợi căn sẽ được an lạc ngay trong đời này, hàng độn căn sẽ tránh bị thoái thất vì họ cũng sợ các phiền não.

Hỏi: Tập tu tĩnh lực là để sinh vào các cõi Tịnh cư nhưng tại sao chỉ có năm trường hợp sinh vào các cõi này?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do tạp tu ngũ phẩm
Sinh hữu ngũ Tịnh cư.*

Dịch nghĩa:

*Tạp tu có năm phẩm
Sinh vào trời Tịnh cư.*

(Do tạp tu có năm loại nên chỉ có năm trường hợp được sinh vào Tịnh cư).

Luận: Vì sự thực hành tạp tu tĩnh lự chỉ có năm loại cho nên sinh vào Tịnh cư cũng chỉ có năm trường hợp. Năm loại là yếu (hạ), trung bình, mạnh (thượng), mạnh hơn (thượng thắng), mạnh nhất (thượng cực). Đối với loại thứ nhất chỉ cần có ba tâm là vô lậu, hữu lậu, vô lậu là đã có thể thành tựu, đối với loại thứ hai phải có sáu tâm, loại thứ ba phải có chín tâm, loại thứ tư phải có mười hai tâm, và loại thứ năm phải có mười lăm tâm.

Năm loại tạp tu tĩnh lự theo thứ tự trên đây sẽ chiêu cảm năm trường hợp sinh vào Tịnh cư. Nên biết sự chiêu cảm này là do thế lực của hữu lậu được vô lậu huân tu mà thành.

Có luận sư cho sự chiêu cảm năm trường hợp sinh vào Tịnh cư là do sự tăng thượng theo thứ tự của năm căn như tín v.v... làm thành.

Hỏi: Kinh nói Bất hoàn còn gọi là Thân chứng. Như vậy đã dựa vào tính chất thù thắng nào để gọi tên là Thân chứng?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đắc diệt định bất hoàn
Chuyển danh vi Thân chứng.*

Dịch nghĩa:

*Bất hoàn được diệt định
Chuyển tên gọi Thân chứng.*

(Thánh giả Bất hoàn nếu được định diệt tận

Thì đổi tên là Thân chứng).

Luận: Thánh giả Bất hoàn nào được loại định diệt tận thọ tướng thì gọi là “đắc diệt”. Thánh giả Bất hoàn do thân chứng được pháp tương tự như Niết-bàn nên gọi là thân chứng.

Hỏi: Tại sao Thánh giả Bất hoàn chỉ chứng đắc ở thân?

Đáp: Vì vô tâm cho nên phải nương vào thân. (Trên đây là giải thích của Tỳ-bà-sa).

Giải thích của Kinh bộ: Thánh giả Bất hoàn sau khi ra khỏi định diệt tận đã nghĩ loại định này tịch tĩnh giống như Niết-bàn. Thánh giả đã chứng được sự tịch tĩnh của một thân do sự đạt được và trí hiện tiền.

Có nghĩa là trong thân này đã có một thức sinh khởi: hữu thức thân trước đây chưa từng đắc. Nhờ thế Thánh giả đã nhận biết được trực tiếp sự tịch tĩnh này nhờ vào thân, qua hai hành động nhận biết: hành động thứ nhất là sự đạt được trong khi nhập định một thân phù hợp với diệt, hành động thứ hai là sự nhận biết về trạng thái của thân sau khi đã xuất định, vì người ta gọi “sự nhận biết” này là sự “làm hiện khởi”. Có sự nhận biết khi người ta nhận ra sự tịch tĩnh của một thân đã có lại tri giác, và từ sự nhận ra này cho thấy sự tịch tĩnh này đã đạt được trong khi thân đang ở vào tình trạng không có tri giác).

Hỏi: Kinh có nói đến mười tám hàng Hữu học nhưng tại sao Thân chứng không được kể đến trong số này?

Đáp: Vì phẩm tánh của hàng Thân chứng không phải là nhân của Hữu học.

Hỏi: Nếu vậy nhân của Hữu học là gì?

Đáp: Đó là tam học vô lậu, tức giới, định, tuệ, chúng tạo thành Thánh đạo và quả của tam học, tức là sự lìa buộc. Chính vì sự khác biệt của tam học và quả của chúng mà người ta đã lập thành các hạng Hữu học. Trong khi đó định diệt tận không phải là tam học vì không phải là con đường đoạn trừ (đoạn đạo) và cũng không phải là quả của tam học vì không phải là sự lìa buộc. Vì thế không thể căn cứ vào sự đạt được định diệt tận của một Thánh giả để kết luận đó là một loại Hữu học.

Trên đây đã nói đến các tính chất dễ thấy của các hàng Thánh giả Bất hoàn khác nhau, bao gồm năm trường hợp thuộc Hành sắc giới, một trường hợp có bốn loại thuộc Hành Vô sắc giới và một trường hợp chứng đắc Niết-bàn ngay trong cõi này. Tuy nhiên nếu phân tích thật chi tiết sẽ có vô số các trường hợp khác nhau. Tỷ dụ như trong trường hợp Trung bát Niết-bàn: 1. Nếu phân tích theo căn, sẽ có ba loại là thượng căn, trung căn và hạ căn; 2. Nếu phân tích theo địa, sẽ có bốn loại là sơ định, nhị định v.v... tùy theo Thánh giả đang có loại định nào làm chỗ dựa (Đây là trường hợp của hàng Bất hoàn thuộc Hành Sắc giới); 3. Nếu phân tích theo chủng tánh, sẽ có sáu loại là thoái pháp chủng tánh, tư pháp chủng tánh, hộ pháp chủng tánh, an trụ pháp chủng tánh, gắng đạt pháp chủng tánh và bất động chủng tánh; 4. Nếu phân tích theo xứ, sẽ có mười sáu loại: từ Phạm-chúng-thiên cho đến Sắc cứu cánh thiên; 5. Nếu phân tích theo sự lìa nhiễm ở các địa, sẽ có ba mươi sáu loại: một loại còn bị trói buộc thuộc Sắc giới, tám loại đã lìa bỏ tự một nhóm cho đến tám nhóm phiền não thuộc tầng thiền thứ nhất, một loại còn bị trói buộc của tầng thiền thứ hai, tám loại đã lìa bỏ tám nhóm

phiền não thuộc tầng thiền thứ hai v.v... Như vậy có tất cả bốn nhóm gồm chín loại Trung bát Niết-bàn. Không kể đến các Thánh giả đã giải thoát khỏi nhóm phiền não thứ chín của tầng thiền thứ tư và đang bị trói buộc vì tất cả các trói buộc thuộc Vô sắc giới vì ở đây đang bàn đến loại Trung bát Niết-bàn, tức hàng Bất hoàn thuộc loại Hành Sắc giới, và vì trung hữu không tồn tại ở bên trên Sắc giới.

Như vậy nếu phân tích theo xứ, chủng tánh, lìa nhiễm và căn để lập thành thì có tất cả 2592 loại Trung bát Niết-bàn.

Hỏi: Làm thế nào để có được con số trên đây?

Đáp: Tức trong mỗi xứ đều có sáu chủng tánh khác nhau, mỗi một chủng tánh nếu căn cứ vào mức độ lìa nhiễm khác nhau, tức từ khi còn các trói buộc của Sắc giới cho đến khi đã lìa bỏ tám nhóm phiền não thuộc tầng thiền thứ tư thì lại có chín loại. Mỗi chủng tánh có chín loại mà mỗi xứ lại có sáu chủng tánh, như vậy thành ra năm mươi bốn loại, nếu nhân với mười sáu xứ tức thành tám trăm sáu mươi bốn loại, nếu nhân với ba căn tức thành hai ngàn năm trăm chín mươi hai loại.

Trường hợp lìa bỏ nhóm phiền não thứ chín ở địa dưới được xem như là trường hợp còn bị trói buộc ở thượng địa cho nên ở mỗi một địa đều có số lần lìa nhiễm bằng nhau. Cứ như vậy từ Trung bát Niết-bàn cho đến Thượng lưu, mỗi một trong năm trường hợp đều có 2592 loại tức thành 12960 loại. Về hàng Bất hoàn thuộc loại Hành Vô sắc giới cũng sẽ được tánh giống như vậy.

Trên đây đã phân tích sự khác biệt của hương và quả thứ ba, tiếp theo là phần lập thành hương và quả thứ tư.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Thượng giới tu hoặc trung
Đoạn sơ định nhất phẩm
Chí hữu đỉnh bát phẩm
Giai A-la-hán hương
Đệ cửu vô gián đạo
Danh kim cương dụ định
Tận đắc câu Tận trí
Thành Vô học ứng quả.*

Dịch nghĩa:

*Tu “hoặc” thuộc thượng giới
Đoạn một phẩm sơ định
Đến tám phẩm Hữu Đảnh
Đều hương A-la-hán*

*Đạo vô gián thứ chín
Gọi định Kim-cang-dụ
Tận đắc, Tận trí sinh
Thành tựu quả Vô học.*

(Trong các “hoặc” tu thuộc thượng giới nếu đoạn một phẩm ở sơ định cho đến phẩm thứ tám ở Hữu Đảnh được gọi là A-la-hán hưởng. Đạo vô gián thứ chín gọi là định Kim cang dụ. Khi Tận trí sinh khởi cùng tận đắc thì thành tựu Vô học ứng quả).

Luận: Nếu Thánh giả Bất hoàn tiếp tục đoạn trừ tu “hoặc” (phiền não do Tu đạo đoạn) thuộc Sắc giới và Vô sắc giới, từ nhóm đầu tiên ở tầng thiền thứ nhất cho đến nhóm thứ tám cuối cùng ở Hữu Đảnh thì được đổi tên là hưởng đến quả A-la-hán (quả hưởng A-la-hán). Ở giai đoạn của Thánh đạo đoạn trừ phiền não này (đạo vô gián) cho dù đoạn được nhóm phiền não thứ chín của Hữu Đảnh thì Thánh giả vẫn còn là hưởng A-la-hán. Tuy nhiên vì đạo vô gián thứ chín này có khả năng phá tan tất cả các loại tùy miên nên được gọi là “loại định tương tự như kim cương” (định Kim cang dụ). Thật ra đạo vô gián thứ chín không phá hết các tùy miên vì có nhiều loại tùy miên đã được phá trước đó nhưng nó vẫn có công năng phá tan tất cả phiền não và là loại định thù thắng nhất trong tất cả các loại đạo vô gián có khả năng đoạn hoặc.

Định Kim cang dụ có nhiều loại. Nói đạo vô gián đoạn trừ các hoặc thuộc phẩm thứ chín của Hữu Đảnh mà sinh ra nhiều loại Kim cang dụ định khác nhau là căn cứ vào chín địa: địa vị chí, tinh lự trung gian, bốn thiền và ba loại định ở đầu thuộc Vô sắc giới), vì thế mới nói là loại định này có các hành tướng và trí khác nhau.

Được sinh khởi nhờ nương vào địa vị chí, tám định Kim cang dụ tương ứng với mỗi một trong bốn hành tướng của khổ loại trí và mỗi một trong bốn hành tướng của tập loại trí, các loại trí này duyên khổ và tập của Hữu Đảnh.

Tám định Kim cang dụ tương ứng với mỗi một trong bốn hành tướng của diệt pháp trí, với một trong bốn hành tướng của đạo pháp trí.

Bốn định Kim cang dụ tương ứng với mỗi một trong bốn hành tướng của diệt loại trí duyên tầng thiền thứ nhất, và tiếp tục như thế cho đến: bốn định Kim cang dụ tương ứng với mỗi một trong bốn hành tướng của diệt loại trí duyên Hữu Đảnh.

Bốn định Kim cang dụ tương ứng với mỗi một trong bốn hành tướng của đạo loại trí, vì đạo loại trí có giới địa khắp mọi nơi. Không

cần phải phân biệt các địa khác nhau như trong trường hợp của diệt loại trí.

Như vậy, nếu dựa vào địa vị chí sẽ có đến năm mươi hai định Kim cang dụ do sự khác nhau của các hành tướng và các cảnh nơi đối tượng duyên của các trí và loại trí.

Cách tính trên vẫn áp dụng cho các định Kim cang dụ được sinh khởi nhờ nương vào các địa khác, cho đến tầng thiền thứ tư.

Đối với các định Kim cang dụ được sinh khởi nhờ nương vào ba tầng thiền đầu tiên của Vô sắc giới, có tất cả hai mươi tám, hai mươi bốn và hai mươi loại.

(a) Pháp trí không có ở đó, (b) Loại trí có đối tượng duyên là diệt để thuộc một địa thấp hơn cũng không có ở đó, (c) Loại trí có đối tượng duyên là đạo đối trị một địa thấp hơn lại có ở đó vì các Thánh đạo đều có tính chất làm nhân cho nhau.

Một số luận sư Đối pháp cho rằng đạo loại trí không duyên tất cả các địa cùng một lúc mà cần phải phân biệt các địa khác nhau giống như trường hợp của diệt loại trí. Theo chủ trương này cần tăng thêm hai mươi tám loại cho số lượng các định Kim cang dụ nương vào địa vị chí v.v... định Kim cang dụ ở các tầng thiền thuộc Vô sắc giới sẽ có bốn mươi, ba mươi hai và hai mươi bốn loại.

Nếu phân tích theo chủng tánh và căn thì các con số trên còn nhiều hơn.

Trên đây đã nói về trường hợp nhóm phiền não thứ chín của Hữu Đảnh được đoạn trừ vì định Kim cang dụ.

Vào sát-na Thánh giả đạt được sự đoạn trừ nhóm phiền não thứ chín thì “cái biết về sự diệt trừ” (Tận trí) này sinh khởi. Ngay sau định Kim cang dụ, hay loại đạo vô gián cuối cùng, sẽ sinh khởi đạo giải thoát cuối cùng. Chính vì thế mà đạo giải thoát này, vốn sinh khởi cùng thời với với sự đạt được sự đoạn trừ tất cả các lậu, mới trở thành “cái biết về sự diệt trừ” sinh khởi đầu tiên và được gọi là Tận trí.

Khi Tận trí này sinh khởi thì hàng “hướng A-la-hán” thành tựu quả A-la-hán Vô học, hàng Thánh giả này không còn gì để làm đối với một quả khác cho nên mới gọi là Vô học. Cũng với lý do này mà Thánh giả, sau khi đã tẩy rửa các pháp nhiễm đối với chính mình, mới có đủ tư cách đem lại lợi lạc cho người khác, mới xứng đáng nhận sự tôn kính của tất cả chúng sinh còn tham dục.

Từ sự định nghĩa A-la-hán là bậc Vô học ở trên cho thấy bảy hàng Thánh giả khác gồm bốn trường hợp hướng đến quả và ba trường hợp

trụ ở quả đều thuộc về Hữu học.

Hỏi: Tại sao bảy hàng Thánh giả này đều có tên là Hữu học?

Đáp: Vì muốn tận trừ các lậu thì phải thường xuyên tu tập các học pháp. Ba học pháp, tức tăng thượng giới, tăng thượng tâm và tăng thượng tuệ đều lấy giới định tuệ làm tự thể.

Hỏi: Nhưng theo định nghĩa trên thì dị sinh cũng có thể là Hữu học?

Đáp: Không thể được, vì không thấy đúng như thật các Thánh đế và vì có thể đánh mất tất cả các học pháp đã đạt được.

Chính vì để khẳng định những người đang còn học mới thuộc về Hữu học và không phải chỉ trừ bỏ tam học là đã trở thành bậc Hữu học nên Đức Thế Tôn mới nhắc lại: “Này Đạm-phạ, chỉ những ai tu học những gì cần phải tu học mới được Ta gọi là bậc Hữu học”.

Hỏi: Làm sao có thể nói Thánh giả có thể tánh của hàng Hữu học khi đang ở vào trạng thái bình thường (trụ bản tánh) chứ không phải lúc đang nhập định?

Đáp: Nói như vậy là vì dựa vào ý chí của hàng Thánh giả này. Cũng giống như khách đi đường, dù đang tạm nghỉ chân nhưng vẫn được gọi là hành khách. Hoặc vì ba học pháp vẫn thường gắn bó với các vị này ngay cả khi họ đang ở vào trạng thái bình thường.

Hỏi: Học pháp là gì?

Đáp: Là các pháp hữu vi vô lậu của bậc Hữu học. Cũng giống như các pháp hữu vi vô lậu của bậc Vô học đều được gọi là pháp Vô học.

Hỏi: Tại sao Niết-bàn là pháp vô vi lại không phải là pháp Vô học?

Đáp: Vì hàng Vô học và dị sinh cũng có thể thành tựu Niết-bàn.

Bốn hàng Thánh giả hưởng quả và bốn hàng Thánh giả trụ quả cộng thành tám hàng Thánh giả (Thánh Bồ-đặc-già-la): tức bao gồm hàng Thánh giả “lên đường để chứng đắc quả Dự lưu” và Thánh giả đã là Dự lưu cho đến hàng Thánh giả “lên đường để chứng đắc quả A-la-hán” và Thánh giả đã là A-la-hán.

Tuy gọi là tám nhưng thật ra chỉ có năm, đó là Thánh giả đang hưởng đến quả đầu tiên, tức đang ở vào kiến đạo và bốn hàng Thánh giả đang trụ ở quả, vì ba trường hợp hưởng quả ở sau không tách rời ba trường hợp trụ quả ở trước.

Trình bày trên đây là dựa vào sự chứng đắc theo thứ của bốn quả. Trong trường hợp của Thánh giả Bội lìa dục và Toàn lìa dục, vì đã đoạn trừ sáu nhóm, chín nhóm phiền não của Dục giới trước khi nhập

vào kiến đạo cho nên khi trụ ở kiến đạo thì được gọi là quả hương Nhất lai và quả hương Bất hoàn mà không phải là quả hương Dự lưu và quả hương Nhất lai. Ở đây, Thánh giả đang hướng đến một quả cao hơn thì không lẫn lộn với các Thánh giả đang trụ ở quả thấp hơn.

Hỏi: Như trên đã nói con đường tu tập (tu đạo) có hai loại hữu lậu (thế tục) và vô lậu (xuất thế) khác nhau. Như vậy do loại nào mà hàng Hữu học lìa bỏ được pháp nhiệm ở các địa?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Hữu đảnh do vô lậu
Dư do nhị ly nhiệm.*

Dịch nghĩa :

*Hữu Đảnh do vô lậu
Địa khác do lìa nhiệm.*

(Lìa nhiệm thuộc Hữu Đảnh là do vô lậu. Lìa nhiệm thuộc các địa khác là do cả hai loại).

Luận: Chỉ có đạo vô lậu lìa bỏ các nhiệm thuộc Hữu Đảnh chứ không phải đạo hữu lậu vì: 1. Không có đạo thế tục nào cao hơn Hữu Đảnh (Người ta lìa bỏ một địa nhờ vào đạo thế tục của một địa cao hơn, trong khi Hữu Đảnh lại là địa cao nhất); 2. Đạo thế tục của một địa nào đó không thể đối trị các pháp nhiệm ở cùng địa (tự địa) vì các phiền não ở cùng địa sẽ đeo bám đạo thế tục này.

Nếu các phiền não đeo bám theo một Thánh đạo thì chúng không thể bị Thánh đạo này đối trị. Nếu một Thánh đạo có khả năng đối trị một phiền não thì phiền não này chắc chắn không thể đeo bám theo Thánh đạo này.

Sự lìa bỏ tám địa còn lại đều có thể nương vào đạo thế tục hoặc đạo xuất thế.

Nếu đều do hai đạo để lìa bỏ các địa thì mỗi đạo có bao nhiêu trường hợp đắc lìa nhiệm?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thánh nhị ly bát tu
Các nhị ly hệ đắc.*

Dịch nghĩa:

*Thánh tu hai, lìa tám
Đắc hai loại “lìa buộc”.*

(Thánh giả đều tu cả hai loại để lìa bỏ tám địa và đều đạt được cả hai loại lìa buộc).

Luận: Thánh giả nếu lìa bỏ tám địa đầu tiên (Dục giới, bốn thiên,

ba Vô sắc) bằng đạo hữu lậu thì đạt được sự “tách rời” (liã buộc) khỏi các phiền não của các địa này. Nói cách khác, Thánh giả sẽ đạt được pháp đắc, tức sự thành tựu trạch diệt của các phiền não này.

Sự thành tựu này thuộc về cả hữu lậu và vô lậu.

Hỏi: Có luận sư nói trong trường hợp Thánh giả liã bỏ bằng đạo vô lậu thì sự đạt được liã buộc cũng thuộc về cả hữu lậu và vô lậu. Tại sao như vậy?

Đáp: Các luận sư này nói hãy thừa nhận trường hợp Thánh giả khi liã bỏ bằng đạo vô lậu thì họ không có sự đạt được liã buộc (liã buộc đắc) thuộc hữu lậu. Theo giả thiết này, một Thánh giả khi đã liã bỏ Vô sở hữu xứ bằng một đạo vô lậu thì sau đó sẽ nương vào một tầng thiền để chuyển căn, có nghĩa là làm cho các căn trở nên mẫn lợi hơn. Thánh giả này, vì xả bỏ các đạo đã đạt được trước đó, (tức các đạo thuộc Vô sắc giới đối với hàng độn căn), vì chỉ đạt được quả đạo Bất hoàn đối với hàng lợi căn nên sẽ không còn đạt được sự liã buộc đối với các phiền não của Vô sắc giới, và vì sự liã buộc này đã bị mất nên họ sẽ thành tựu các phiền não này.

Không có liã buộc đắc hữu lậu đối với loại Thánh giả này, tuy nhiên họ cũng không có các phiền não được nói đến ở trên.

Cũng giống như trường hợp một Thánh giả đã giải thoát được một phần trong số các nhóm phiền não của Hữu Đảnh thì chắc chắn sẽ không có sự liã buộc đắc hữu lậu đối với các phiền não này, vì chỉ có đạo vô lậu mới diệt trừ được các phiền não của Hữu Đảnh. Giả sử rằng Thánh giả này vì luyện căn bằng cách nương vào một tầng thiền nên đã xả bỏ liã buộc đắc vô lậu đối với các phiền não của Hữu Đảnh thì chính các ông cũng có thể nhận ra Thánh giả này không có thành tựu các phiền não này.

Cũng giống như trường hợp một dị sinh sinh ở một nơi cao hơn tầng thiền thứ nhất, chẳng hạn như sinh vào tầng thiền thứ hai v.v... Vì dị sinh này đã chuyển vào tầng thiền thứ hai (chuyển địa) nên sẽ đánh mất sự liã buộc đắc đối với các phiền não của Dục giới, tuy nhiên các ông vẫn phải thừa nhận dị sinh này không có các phiền não này.

Vì thế lập luận của các luận sư nói trên không hợp lý.

Hỏi: Nhờ vào địa nào mà người ta đắc sự liã bỏ các địa khác nhau?

Tụng đáp:

(Âm Hán):

Vô lậu vị chí đạo

*Năng ly nhất thiết địa
Dục bát ly tự thượng
Hữu lậu ly thứ hạ.*

Dịch nghĩa:

*Vô lậu địa vị chí
Hay lìa tất cả địa
Tám khác lìa tự, thượng (địa)
Hữu lậu lìa địa dưới.*

(Đạo vô lậu thuộc địa vị chí có thể lìa bỏ phiền não ở tất cả các địa. Các đạo thuộc tám địa còn lại lìa bỏ tự và thượng địa. Đạo hữu lậu lìa bỏ địa dưới).

Luận: Nhờ vào địa vị chí vô lậu mà có thể lìa bỏ tất cả các địa, từ Dục giới cho đến Hữu Đảnh.

Khi hành giả lìa bỏ một địa thấp hơn nhờ nương vào một cận phần thì có phải tất cả đạo giải thoát đều sinh từ cận phần cũng giống như trường hợp của các đạo vô gián không?

Đáp: Không phải.

Hỏi: Vì sao?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Cập phần ly hạ nhiễm
Sơ tam hậu giải thoát
Căn bản hoặc cập phần
Thượng địa duy căn bản.*

Dịch nghĩa:

*Phần gần lìa nhiễm dưới
Đầu ba, sau giải thoát
Căn bản hoặc Cận phần
Địa trên chỉ căn bản.*

(Đạo thuộc cận phần lìa bỏ các nhiễm thuộc địa dưới khi lìa bỏ ba địa đầu tiên. Đạo giải thoát sinh từ căn bản hoặc cận phần khi lìa bỏ thượng địa. Đạo giải thoát chỉ sinh từ căn bản).

Luận: Có chín địa của sự sinh khởi là Dục giới, bốn tĩnh lự và bốn Vô sắc định.

Khi hàng phục được ba địa, có nghĩa là khi xả lìa dục giới, tầng thiền thứ nhất và tầng thiền thứ hai thì có đạo giải thoát thứ chín sinh khởi ở tĩnh lự cận phần hoặc tĩnh lự căn bản.

Đối với các địa cao hơn thì đạo giải thoát cuối cùng luôn luôn sinh từ tĩnh lự căn bản chứ không phải nằm ở cận phần của tĩnh lự này. Thật

vậy, kể từ tầng thiên thứ tư thì tinh lự căn bản và tinh lự cận phần có thọ giống nhau, tức là xả thọ. Trong các địa của các tầng thiên đầu tiên thì có hai thọ khác nhau: hành giả độn căn, với đạo giải thoát thứ chín, không có khả năng nhập vào tinh lự căn bản vì sự chuyển đổi của thọ rất khó khăn. Vì thế đạo giải thoát thứ chín của việc lìa bỏ ba địa đầu tiên chỉ sinh khởi từ tinh lự cận phần.

Chúng ta đã bàn đến trường hợp hành giả có thể lìa bỏ tất cả các địa bằng các đạo vô lậu được tu tập ở địa vị chí. Tuy nhiên khả năng này không thuộc về các đạo vô lậu được tu tập ở các địa không phải là địa vị chí.

Bằng đạo vô lậu được tu tập ở tám địa là bốn tinh lự, tinh lự trung gian và ba Vô sắc định thì hành giả có thể lìa bỏ tự địa và các địa cao hơn, nhưng không có địa thấp hơn vì hành giả đã lìa bỏ loại địa này.

Các đạo xuất thế như đạo vô gián và đạo giải thoát sinh khởi nhờ các hành tướng của các đế, tức sự nhìn thấy các pháp là vô thường, khổ v.v...

Tụng nói: (Âm Hán)

*Thế vô gián giải thoát
Như thứ duyên hạ thượng
Tác thô khổ chướng hành
Cập tinh diệu ly tam.*

Dịch nghĩa:

*Đời vô gián giải thoát
Theo duyên trên và dưới
Tạo hành tướng thô, khổ
Cùng tinh diệu và ly.*

(Đạo vô gián và đạo giải thoát thế tục theo thứ tự trên duyên tự địa và thượng địa có các hành tướng là thô, khổ, chướng và tinh, diệu, ly).

Luận: Các đạo giải thoát thế tục có các hành tướng tịch tĩnh v.v..., có nghĩa là xem cảnh nơi đối tượng duyên của chúng là tịch tĩnh v.v... Các đạo vô gián thế tục có các hành tướng thô hiển v.v...

Các đạo giải thoát có thể xem một địa cao hơn (hoặc một xứ cao hơn) là tịch tĩnh, là mỹ diệu, là giải thoát. Các đạo vô gián xem một địa thấp hơn là thô hiển, là khổ, là một bức tường dày: xem là thô hiển vì địa này không tịch tĩnh, cần có sự dụng công lớn, xem là khổ vì địa này không mỹ diệu, không đáng ưa khi mà thân cũng như tâm đều không có được các được các công năng lớn lao, xem như một bức tường dày vì

với một địa thấp như thế này thì không thể vượt thoát ra khỏi nó, dường như nó là một bức tường rất dày.

Các hành tướng tịch tĩnh, mỹ diệu, giải thoát là các hành tướng đối nghịch lại.

Vấn đề không quan trọng này đã được bàn đến, chúng ta hãy trở lại chủ đề của chúng ta

Tụng nói: (Âm Hán)

*Bất động Tận trí hậu
Tất khởi vô sanh trí
Dư tận hoặc chánh kiến
Thử ứng quả giai hữu.*

Dịch nghĩa:

*Bất động hậu Tận trí
Liên khởi Vô sinh trí
Tận khác hoặc chánh kiến
A-la-hán đều có.*

(Trong trường hợp của A-la-hán bất động, sau Tận trí tất sinh khởi Vô sinh trí.

Trong các trường hợp khác là Tận trí hoặc chánh kiến. Chánh kiến này đều có ở các A-la-hán).

Luận: Nếu A-la-hán thuộc chủng tánh bất động thì ngay sau Tận trí sẽ sinh khởi một loại trí về sự không sinh khởi các lậu hoặc trong vị lai (Vô sinh trí).

Đối với các A-la-hán không thuộc chủng tánh bất động thì ngay sau Tận trí sẽ sinh khởi Tận trí cùng loại hoặc chánh kiến của bậc Vô học mà không phải là Vô sinh trí vì trong trường hợp hành giả bị thoái thất vì không còn là bất động thì sẽ không thể khởi được Vô sinh trí.

Hỏi: Có phải các A-la-hán thuộc chủng tánh bất động không có chánh kiến Vô học không?

Đáp: Vẫn có nhưng không nói đến. Tất cả A-la-hán đều có chánh kiến Vô học. Đối với A-la-hán bất động, sau Vô sinh trí này lại sinh khởi tiếp Vô sinh trí khác hoặc có khi là chánh kiến Vô học.

Hỏi: Trước đây có nói đến bốn quả, vậy đó là những quả gì?

Đáp: Đó là các quả của Tánh Sa-môn.

Hỏi: Tánh Sa-môn là gì? Quả của nó là gì? Các quả này có bao nhiêu loại khác nhau?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Tịnh đạo sa môn tánh

*Hữu vi vô vi quả
Thử hữu bát thập cửu
Giải thoát đạo cập diệt.*

Dịch nghĩa :

*Tịnh đạo tánh Sa-môn
Quả hữu vi, vô vi
Có tám, mười chín loại
Đạo giải thoát và diệt.*

(Tịnh đạo là tánh Sa-môn Quả là pháp hữu vi và vô vi. Có tám mười chín loại. đạo giải thoát và diệt).

Luận: Tánh Sa-môn là đạo vô lậu. Nhờ Thánh đạo này, nhờ vào tánh Sa-môn nên mới trở thành một Sa-môn, có nghĩa là một con người tịch tĩnh hoặc chấm dứt các phiền não.

Như Khế kinh nói: “Được gọi là Sa-môn vì làm tĩnh lặng tất cả các pháp ác, bất thiện, dẫn đến luân hồi, tạo ra sự tái sinh và giữ được như thế cho đến khi già và chết”.

Di sinh vì không làm tĩnh lặng các phiền não một cách rốt ráo nên không phải là Sa-môn thật sự.

Quả Sa-môn là các pháp hữu vi và vô vi. Khế kinh nói có bốn loại khác nhau nhưng thật ra có đến tám mười chín loại.

Hỏi: Tám mười chín quả Sa-môn này là gì?

Đáp: Đó là các đạo giải thoát cùng với các diệt pháp. Có tám đạo vô gián và kế tiếp là tám đạo giải thoát dành cho sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến đoạn. Có tám mười một đạo vô gián để đoạn trừ các phiền não thuộc tu đoạn, tức là chín đạo được dùng để đoạn trừ chín nhóm phiền não ở mỗi một trong chín địa. Đối với giải thoát được cũng như vậy.

Tám mười chín đạo vô gián tạo thành tánh Sa-môn.

Tám mười chín đạo giải thoát là quả hữu vi của tánh Sa-môn, là quả Đẳng lưu và quả Sĩ dụng của tánh Sa-môn.

Sự đoạn trừ hoặc trạch diệt tám mười chín nhóm phiền não là quả vô vi của tánh Sa-môn, là quả Sĩ dụng của tánh Sa-môn.

Như vậy, có tất cả tám mười chín quả của tánh Sa-môn.

Hỏi: Nếu chủ trương này là đúng thì không thể nào làm cho lời dạy của Đức Thế Tôn được hoàn mãn?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ngũ nhân lập tứ quả
Xả từng được, thắng đạo*

*Đoạn Tập được tám trí
Tu đốn mười sáu hành.*

Dịch nghĩa :

*Năm nhân lập bốn quả
Xả từng được thắng đạo
Đoạn Tập được tám trí
Tu đốn mười sáu hành.*

(Năm nhân lập thành bốn quả là xả tăng đạo, đắc thắng đạo tập đoạn, đắc tám trí và đốn tu mười sáu hành tướng).

Luận: Các giai đoạn của con đường đoạn trừ phiền não mà ở đó có năm nhân tụ hội đã được Đức Thế Tôn định nghĩa như là các quả. Đây là chủ trương của Bản tông.

Hỏi: Năm nhân này là gì?

Đáp: Năm nhân là 1-2. Xả bỏ hưởng đạo, đạt được quả đạo; 3. Đạt được sự đoạn trừ toàn bộ (tổng tập đoạn); 4. Đạt được trong một lần cả tám trí, tức bốn pháp trí và bốn loại trí; 5. Đạt được mười sáu hành tướng là vô thường v.v...

Năm nhân này đều có đủ trong mỗi một bốn quả.

Hỏi: Nếu chỉ có đạo vô lậu có tên là tánh Sa-môn thì hai quả (Nhất lai và Bất hoàn) khi đạt được nhờ vào đạo hữu lậu thì làm sao có thể nói là thuộc về quả Sa-môn?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thế đạo sở đắc đoạn
Thánh sở đắc tạp cố
Vô lậu đắc trì cố
Diệt danh Sa môn quả.*

Dịch nghĩa :

*Thế tục chỗ được đoạn
Là do được Thánh đạo
Còn giữ được Vô lậu
Gọi là quả Sa-môn.
(Sự đoạn diệt phiền não đạt được do thế đạo
kết hợp với sự đoạn diệt do Thánh đạo
Và được vô lậu gìn giữ
Cho nên cũng gọi là quả Sa-môn).*

Luận: Quả Nhất lai và quả Bất hoàn nếu đạt được nhờ vào đạo hữu lậu thì không phải chỉ là những sự đoạn trừ (trạch diệt) xuất phát từ tu đạo thuộc về hữu lậu, mà thật ra chúng còn là một quả đoạn trừ

(đoạn quả) của kiến đạo. Sự đoạn trừ thứ hai này không thể tách rời với sự đoạn trừ thứ nhất, vì trong các quả Nhất lai và Bất hoàn vốn đã có sự hoạch đắc về tổng tập đoạn, một phần là các phiền não thuộc kiến đoạn, và một phần là các phiền não thuộc tu đoạn.

Chính vì thế mà kinh nói: “Quả Nhất lai là gì? Là sự đoạn trừ ba kết sử thân, giới, nghi thuộc về kiến đoạn và là sự giảm trừ tham, sân, si. Quả Bất hoàn là gì? Là đoạn năm kết sử ở dưới (hạ phần)”.

Hơn nữa sự đoạn trừ sự đạt được từ đạo thể tục (tức đoạn trừ sáu nhóm phiền não trong trường hợp của Nhất lai v.v...) được gìn giữ vì lìa buộc đặc vô lậu, cũng giống như trường hợp Thánh giả Nhất lai và Bất hoàn nhờ có lìa buộc đặc vô lậu này mà không thể mạng chung khi bị thoái thất: họ có thể đánh mất phẩm tánh của mình nhưng lại đắc trở lại trước khi chết.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Sở thuyết Sa-môn tánh
Diệc danh Bà-la-môn
Diệc danh vi Phạm luân
Chân phạm sở chuyển cố
Ư trung duy kiến đạo
Thuyết danh vi pháp luân
Do tốc đẳng tự luận
Hoặc cụ bức đẳng cố.*

Dịch nghĩa :

*Nói đến tánh Sa-môn
Cũng gọi Bà-la-môn
Hay gọi là pháp luân
Do chỗ chuyển Chân Phạm
Trong đây chỉ kiến đạo
Nên gọi là Phạm luân
Vì nhanh giống bánh xe
Hoặc đầy đủ tám xe.*

(Tánh Sa-môn được nói đến còn gọi là Bà-la-môn, còn gọi là Phạm luân, vì do Chân Phạm chuyển vận. Trong đó chỉ có kiến đạo được gọi là Pháp luân vì nhanh chóng v.v... giống như bánh xe hoặc vì có đủ tám xe v.v...).

Luận: Tánh Sa-môn chính là tánh Bà-la-môn vì nó loại trừ phiền não, cũng chính là bánh xe của Phạm vương (Phạm luân).

Đức Thế Tôn là Phạm vương vì thành tựu được tánh Bà-la-môn

tối cao. Thật vậy, kinh nói: “Đức Thế Tôn này là Phạm vương”, kinh còn nói Đức Thế Tôn là tịch tĩnh và thanh lương.

Bánh xe này thuộc về Đức Thế Tôn, vì thế bánh xe này là của Phạm vương, vì chính Phạm vương làm cho bánh xe này vận hành.

Kiến đạo vốn có thể tánh của một bánh xe cho nên được gọi là pháp luân.

Hỏi: Tại sao kiến đạo lại có thể tánh của một bánh xe?

Đáp: 1. Vì kiến đạo vận hành nhanh chóng: nó có thể liễu tri các Thánh đế trong mười lăm sát-na của tâm; 2. Vì nó xả bỏ một nơi này và chiếm thủ một nơi khác: xả bỏ đạo vô gián và chiếm thủ đạo giải thoát; 3. Vì nó chế ngự các pháp chưa được chế ngự và hàng phục các pháp đã được chế ngự, chế ngự các phiền não nhờ vào đạo vô gián bằng cách chặt đứt sự hoạch đắc các phiền não này, hàng phục các phiền não đã được đạo giải thoát trấn áp bằng cách đạt được sự lia buộc đối với các phiền não này; 4. Vì nó có thể chuyển vận lên xuống, tức có khi là đạo vô gián, có khi là đạo giải thoát, có khi duyên Dục giới, có khi duyên các giới khác cao hơn.

Tôn giả Diệu Âm nói giống như bánh xe có tám xe v.v..., Thánh đạo cũng có tám chi v.v... nên gọi là “luân”: Chánh kiến, chánh tư duy, chánh cần, chánh niệm giống như tám xe, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng giống như trục xe, chánh định giống như vành xe.

Hỏi: Căn cứ vào cái gì để nói pháp luân chính là kiến đạo?

Đáp: Kinh nói vào lúc kiến đạo sinh khởi ở Kiều-trần-na v.v... thì (chư Thiên) đều nói bánh xe chánh pháp đã được chuyển.

Hỏi: Tại sao kiến đạo được gọi là ba chuyển và mười hai hành tướng?

Đáp: Tỳ-bà-sa nói ba Chuyển là: 1. Đây là khổ Thánh đế; 2. Khổ Thánh đế phải được liễu tri; 3. Khổ Thánh đế được liễu tri. Trong mỗi một lần chuyển lại phát sinh riêng các hành tướng là sự nhìn thấy, trí, minh, và giác. Tổng cộng cả ba lần chuyển có tất cả mười hai hành tướng.

Đối với các Thánh đế các cũng như vậy: “Đây là tập Thánh đế” v.v...

Vì các chuyển và các hành tướng đều giống nhau đối với mỗi Thánh đế cho nên nói pháp luân có ba chuyển và mười hai hành tướng, chứ không phải mười hai chuyển và bốn mươi tám hành tướng. Cũng giống như “bài giảng về hai pháp” là một bài giảng về một số lượng lớn các pháp vận hành nhờ vào hai pháp (nhãn và sắc, nhĩ và thanh v.v...),

cũng giống như khi một người “giỏi bảy việc” là hàm ý người này tài giỏi trong rất nhiều trường hợp có bảy việc.

Theo thứ tự trên, ba chuyển tương xứng với Kiến đạo, tu và đạo Vô học. Đây là giải thích của Tỳ-bà-sa.

Hỏi: Nếu nói như vậy, kiến đạo sẽ không có ba chuyển và mười hai hành tướng thì làm thế nào pháp luân có thể là kiến đạo?

Đáp: Cần phải hiểu pháp luân chính là bài thuyết pháp này, tức bài thuyết pháp ở thành Ba-la-nại, đã làm vận chuyển bánh xe Chánh pháp, bài thuyết pháp có đủ ba chuyển và mười hai hành tướng: có ba chuyển vì đã làm cho các Thánh đế vận chuyển ba lần: (a) Đây là khổ, tập, diệt, đạo, (b) Điều này phải được liễu tri, (c) Điều này được liễu tri, đoạn trừ, chứng đắc, tu tập), có mười hai hành tướng vì đã quán xét mỗi Thánh đế dưới ba hành tướng, (a) Thể tánh của các đế, (b) Tác dụng của các đế, (c) Sự đạt đến tác dụng này).

Khi nói “làm vận chuyển” bài pháp này có nghĩa là bài pháp này đã vận hành, đã được ném vào sự hiểu biết của người khác, bài pháp này đi vào sự hiểu biết của người khác có nghĩa là nó làm cho người khác hiểu được nó.

Hoặc chính tất cả Thánh đạo, tức kiến đạo, tu đạo và đạo Vô học, đều là pháp luân vì nó đi thâm nhập vào sự hiểu biết của những người có tín tâm. Nếu kinh nói bánh xe được vận chuyển khi Kiều-trần-như chứng được kiến đạo thì chính tiếp đầu ngữ pra đã hàm nghĩa là “sự khởi đầu của hành động”: Khi kiến đạo được sinh khởi trong sự hiểu biết của người khác, trong sự hiểu biết của Kiều-trần-như thì bánh xe Chánh pháp bắt đầu được chuyển động, bắt đầu được ném vào sự hiểu biết của người khác.

Hỏi: Có bao nhiêu quả Sa-môn đạt được ở mỗi giới?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tam y dục hậu tam
Do thượng vô kiến đạo
Vô văn vô duyên hạ
Vô yếm cập kinh cố.*

Dịch nghĩa :

*Ba nương dục sau ba
Do trên không kiến đạo
Không nghe không duyên dưới
Không chán ghét, sợ hãi.*

(Ba quả ở Dục giới, quả cuối cùng ở cả ba cõi. Do thượng giới

không có kiến đạo. Vì không có nghe, không duyên hạ giới. Không có chán ghét và không sợ hãi).

Luận: Ba quả chỉ được ở Dục giới, chứ không phải ở các nơi khác. Điều này có nghĩa chỉ được do các chúng sinh sinh ở Dục giới.

Quả A-la-hán được ở cả ba cõi.

Hỏi: Hai quả đầu tiên vì Thánh giả chưa lìa dục nên nói không đắc ở thượng giới, nhưng đối với quả thứ ba, tại sao cũng không được ở thượng giới?

Đáp: Vì ở bên trên Dục giới không có kiến đạo. Vì không có kiến đạo cho nên một người vốn đã xả lìa dục giới và tái sinh vào một cõi trời cao hơn không thể được quả Bất hoàn.

Hỏi: Tại sao ở đó không có Kiến đạo?

Đáp: Vì ở Vô sắc giới không có sự nghe pháp, vì Kiến đạo chỉ duyên nơi Dục giới.

Ở Sắc giới thì dị sinh hoàn toàn tham đắm vào sự an lạc của định: tất cả khổ thọ đều không có ở đó, vì thế sự chán lìa cũng không thể có ở đó, và người ta chỉ có thể nhập vào Thánh đạo khi có sự chán lìa.

Hơn nữa, kinh đã nói: “Năm hạng người (Bồ-đặc-già-la): tức Trung bát Niết-bàn là hạng đầu tiên và Thượng lưu là hạng cuối cùng thông đạt ở xứ này và thành tựu ở xứ kia”.

Ở đây khi nói “thông đạt” là nhằm chỉ cho sự lập thành Thánh đạo vì Thánh đạo là phương tiện của Niết-bàn. Vì thế thượng giới nhất định không có kiến đạo.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 25

Phẩm 6: PHÂN BIỆT HIỀN THÁNH (PHẦN 4)

Hỏi: Phần trên có nói nếu A-la-hán thuộc loại bất động thì sau Tận trí sẽ sinh khởi Vô sinh trí, có phải nói như vậy là hàm ý vẫn có sự khác nhau giữa các A-la-hán thuộc hàng Dự lưu v.v...?

Đáp: Vẫn có sự khác nhau.

Hỏi: Khác nhau như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*A-la-hán hữu lục
Vị thoái chí bất động
Tiền ngũ tín giải sinh
Tổng danh thời giải thoát
Hậu bất thời giải thoát
Tòng tiền kiến chí sinh.*

Dịch nghĩa :

*Sáu hạng A-la-hán
Thoái pháp đến Bất động
Năm đầu tín giải sinh
Đều gọi Thời giải thoát
Hạng sau Bất thời giải (thoát)
Sinh từ kiến chí trước.*

(A-la-hán có sáu hạng là Thoái pháp cho đến Bất động. Năm hạng đầu sinh từ Tín giải đều gọi là Thời giải thoát. Hạng cuối là Bất thời giải thoát sinh từ Kiến chí trước).

Luận: Kinh nói có sáu loại A-la-hán là Thoái pháp, Tư pháp, Hộ pháp, An trụ, Kham đạt pháp, Bất động pháp. Năm loại đầu sinh từ loại tín giải. Sự giải thoát về tâm của năm loại A-la-hán này mang tính chất thời cơ và đáng ưa vì họ luôn luôn gìn giữ sự giải thoát này. Vì thế các

A-la-hán này được gọi là Thời giải thoát. Phải tùy thuộc vào thời cơ thì các hạng A-la-hán này mới được giải thoát, vì thế tên gọi trên đây đã được lập thành bằng cách lược bỏ một từ ở giữa (sơ ngôn) là (đãi), cũng giống như khi nói bình bơ là để chỉ cho cái bình đựng bơ.

Đối với hàng A-la-hán này, sự tu định phải tùy thuộc vào thời cơ, tức phải đợi đến khi có được các vật dụng cần thiết (tư cụ), khi không mang bệnh, và có được nơi tu tập.

Sự giải thoát của các A-la-hán bất động không thể bị lay động vì họ không thể thoái thất sự giải thoát này, vì thế họ có tên là bất động. Họ còn được gọi là Bất thời giải thoát. Họ nhập định tùy theo ý muốn của mình nên được giải thoát mà không phải tùy thuộc vào thời cơ.

A-la-hán đầu tiên còn bị thoái đọa từ sự giải thoát này vì thế họ thuộc loại “được giải thoát trong một thời gian” (tạm thời giải thoát) trong khi loại thứ sáu không còn bị thoái đọa và đã được giải thoát vĩnh viễn (tất cánh giải thoát) vì thế gọi là Bất thời giải thoát.

Các A-la-hán này sinh khởi từ loại kiến chí.

Hỏi: Sáu loại A-la-hán nói trên có các chủng tánh này ngay từ đầu hay chỉ mới được sau này?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Hữu thị tiên chủng tánh

Hữu hậu luyện căn đắc.

Dịch nghĩa :

Được từ chủng tánh trước

Được lúc sau luyện căn.

(Có trường hợp đắc từ chủng tánh trước có trường hợp đắc sau khi luyện căn).

Luận: Có trường hợp ngay từ đầu đã là A-la-hán Tư pháp, có trường hợp sau khi đã là A-la-hán Thoái pháp thì phải làm cho các căn thanh tịnh hoặc viên mãn căn mới trở thành Tư pháp. Và cứ tiếp tục như thế.

1. A-la-hán Thoái pháp là A-la-hán gặp phải ít duyên thoái lui sở đắc không phải là Tư pháp v.v... cũng không phải là Kham đạt pháp.

2. A-la-hán Tư pháp là A-la-hán còn phải lo sợ sự thoái mất nên thường tư duy về các pháp làm tổn hại bản thân.

3. A-la-hán Hộ pháp là A-la-hán còn phải phòng hộ.

4. A-la-hán An trụ là A-la-hán không bị lay động khi không có các nhân thoái đọa mạnh mẽ, ngay cả khi không có sự phòng hộ, có nghĩa là vẫn trụ lại ở quả. Họ là những A-la-hán không tăng tiến vì không bị

thoái đọa và không có gia hạnh.

5. A-la-hán Kham đạt pháp là A-la-hán không cần gia hạnh mà vẫn có thể “đạt đến” loại A-la-hán Bất động.

6. A-la-hán Bất động là A-la-hán không còn bị thoái đọa.

Hai loại đầu tiên, khi còn thuộc hàng Hữu học, đã thiếu sự nỗ lực liên tục và mãnh liệt, loại thứ ba chỉ có sự nỗ lực liên tục, loại thứ tư chỉ có sự nỗ lực mãnh liệt, loại thứ năm có cả hai loại nỗ lực nhưng căn lại muội độn, chỉ có loại thứ sáu có cả hai loại nỗ lực và lợi căn.

A-la-hán Thoái pháp không nhất định phải bị thoái đọa, và các loại sau đó cũng như vậy: A-la-hán Kham đạt không nhất định phải đạt đến (quả vị A-la-hán Bất động). Sở dĩ các Thánh giả này có tên gọi khác nhau vì có thể có trường hợp họ còn bị thoái đọa v.v... Vì nguyên tắc này đã được thừa nhận cho nên có thể kết luận cả sáu loại A-la-hán đều có thể hiện hữu ở ba cõi.

Tuy nhiên, nếu theo giả thiết A-la-hán Thoái pháp là A-la-hán nhất định bị thoái đọa... và A-la-hán Kham đạt là A-la-hán nhất định phải đạt đến thì kết luận trên sẽ bị thay đổi: 1. Sáu loại A-la-hán đều có ở Dục giới; 2. Chỉ có hai loại A-la-hán An trụ và Bất động ở các giới trên (thượng giới) vì ở đó không có (a) Sự thoái đọa vì thế không có A-la-hán Thoái pháp và A-la-hán Hộ pháp vì sẽ không có việc phòng hộ thoái thất, (b) Cũng không có tư vì thế không có A-la-hán Tư pháp, (c) Cũng không có sự làm viên mãn các căn vì thế không có A-la-hán Kham đạt vì hàng A-la-hán này phải rèn luyện các căn thật mãn lợi mới có thể “đạt đến”, mới có thể trở thành A-la-hán Bất động.

Hỏi: Trong sáu loại, loại nào thoái đọa từ chủng tánh và loại nào thoái đọa từ quả?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Tứ tông chủng tánh thoái

Ngũ tông quả phi tiên.

Dịch nghĩa :

Bốn loại đọa chủng tánh

Năm theo quả, không trước.

(Bốn loại thoái đọa từ chủng tánh. Năm loại từ quả, không thoái đọa từ.

Luận: Bốn loại A-la hán (từ Tư pháp cho đến Kham đạt) bị thoái pháp từ chủng tánh. Năm loại A-la-hán (từ Thoái đọa cho đến Kham đạt) cũng bị thoái đọa từ quả.

Tuy nhiên không có trường hợp thoái đọa từ chủng tánh và quả

đầu tiên:

1. Thánh giả A-la-hán không bị thoái đọa từ chủng tánh trước đó, tức chủng tánh đã đạt được trước khi trở thành A-la-hán vì chủng tánh này đã được làm cho kiên cố do đạo Hữu học và đạo Vô học. Thánh giả Hữu học không thoái đọa từ chủng tánh trước đó vì chủng tánh này đã được đạo thế tục và đạo xuất n cố. Không thể có trường hợp bị thoái đọa từ loại chủng tánh đã được nhờ luyện căn.

2. Thánh giả không thoái đọa từ quả trước đó đã đạt được, nhưng có thể thoái đọa từ các quả đạt được sau. Như vậy họ sẽ không bị thoái đọa từ quả Dự lưu.

Theo hai nguyên tắc trên sẽ có: 1. Ba trường hợp có thể xảy ra đối với hàng A-la-hán Thoái pháp: Họ có thể được Niết-bàn mà vẫn còn giữ nguyên chủng tánh của mình (trụ tự vị nhi bát Niết-bàn), hoặc có thể làm viên mãn các căn, hoặc có thể thoái đọa và trở lại hàng Hữu học; 2. Bốn trường hợp có thể xảy ra đối với hàng A-la-hán Tư pháp: ba trường hợp giống như ở trên, cộng thêm trường hợp có thể bị thoái đọa và trở lại hàng A-la-hán Thoái pháp; 3. Và tiếp theo là năm, sáu, và bảy trường hợp có thể xảy ra đối với các hàng A-la-hán Hộ pháp, An trụ và Kham đạt (tức cộng thêm các trường hợp: Hoặc trở lại hàng A-la-hán Tư pháp v.v...).

Khi một A-la-hán trở lại hàng Hữu học sẽ trụ ở chủng tánh giống như chủng tánh đầu tiên của mình. Nếu không phải như vậy thì khi được một chủng tánh cao hơn, lẽ ra Thánh giả chỉ có thăng tiến chứ không thể thoái đọa.

Hỏi: Tại sao không thể thoái đọa từ quả trước đó?

Đáp: Vì các phiền não thuộc kiến đoạn không có chỗ dựa: Thật vậy, khi có căn là hữu thân kiến thì các phiền não mới hiện hữu với ngã làm chỗ dựa cho ngã xử chuyển, nhưng ở trường hợp này thì không có ngã.

Hỏi: Như vậy có phải các phiền não này có đối tượng duyên là một sự vật không hiện hữu?

Đáp: Không phải. Chúng vẫn có cảnh là các đế, (chúng vẫn quán sát các thủ uẩn là vô thường v.v...), vì thế không phải đối tượng duyên của chúng là một sự vật không hiện hữu, tuy nhiên chúng không thể duyên các cảnh này một cách chính xác.

Hỏi: Các phiền não thuộc tu đoạn khác nhau ở điểm nào khi mà chúng cũng duyên cảnh không chính xác giống như các phiền não thuộc kiến đoạn?

Đáp: Chúng vẫn khác với các phiền não thuộc kiến đoạn. Người ta thấy rõ ý tưởng về ngã (ngã kiến) mê chấp các thật pháp như sắc v.v... Vốn không phải là “ngã”, không phải là “ngã tướng”, có các hành tướng của một thật thể có tạo tác, có cảm thọ, có các hành tướng của một đấng Đại tự tại. Và các loại kiến khác như biên chấp kiến v.v... cũng hiện hữu được nhờ lấy chính ngã tướng này làm chỗ dựa, như vậy chỗ dựa của chúng là không thật hữu, có nghĩa là chúng không có chỗ dựa. Trái lại, các phiền não khác với các phiền não thuộc kiến đoạn, tức các phiền não được đoạn trừ do tu đạo như tham, sân, mạn, nghi lại có tính chất nhiễm trước, chán ghét, thỏa mãn, mê mờ đối với sắc pháp v.v..., vì thế nếu nói một cách tuyệt đối thì chúng vẫn có chỗ dựa. Vì các cảnh đáng ưa (khả ý), không đáng ưa v.v... của chúng vẫn thật hữu, trong khi đó lại không hề có dấu vết của ngã, ngã sở, đại tự tại v.v...

Một giải thích khác cho các phiền não thuộc tu đoạn có một chỗ dựa nhất định, mang một tính chất rõ ràng như đáng ưa, không đáng ưa v.v... Trong khi đối với các phiền não thuộc kiến đoạn thì không có một chỗ dựa nhất định nào mang các tính chất của ngã hoặc ngã sở, vì thế chúng không có chỗ dựa.

Một điểm khác nữa là đối với hàng Thánh giả không suy nghĩ (thảm lự) thì các phiền não thuộc tu đoạn có thể khởi dậy do bị thất niệm nhưng các phiền não này không thể khởi dậy ở hàng Thánh giả có thảm lự. Cũng giống như trường hợp tưởng lầm sợi dây là con rắn nếu không quan sát kỹ (cũng giống như khi thiếu sự chú ý thì người ta sẽ quên mất tính chất siêu hình của các sự vật khả ý là vô thường, khổ v.v...). Trái lại, sự sai lầm của ngã kiến không thể khởi dậy ở các Thánh giả không thảm lự vì loại tà kiến này chỉ là một sản phẩm của sự suy lường.

Như vậy Thánh giả không thể thoái đọa từ sự đoạn trừ các phiền não mà họ đã đoạn được nhờ vào kiến đạo (thánh kiến đoạn).

Các luận sư Kinh bộ nói Thánh giả không còn bị thoái đọa từ quả vị A-la-hán. Và ý kiến của họ thì chính xác về cả giáo chứng cũng như lý chứng.

1. Giáo chứng:

Kinh nói: “Này các Bí sô, “hoặc” được đoạn trừ chính là “hoặc” được đoạn trừ do Thánh tuệ”.

Kinh nói: “ta tuyên bố hàng Hữu học cần phải tu bất phóng dật”. Đức Thế Tôn không nói điều này đối với hàng A-la-hán.

Chắc chắn là Đức Thế Tôn có nói: “Này A-nan, Ta tuyên bố ngay

cả đối với A-la-hán thì các thứ tư hữu và danh vọng cũng là nguyên nhân của chướng ngại “. Trong khi đó kinh lại nói rõ nếu A-la-hán bị thoái đạo thì đó chỉ là sự thoái đạo từ hiện pháp lạc trụ: “Về sự giải thoát của tâm thuộc loại bất động, một sự giải thoát được làm hiện khởi qua thân, thì ta tuyên bố nhất định không còn sự thoái đạo từ nó”.

Nhưng Tỳ-bà-sa trả lời Đức Thế Tôn chỉ nói không bị thoái đạo từ tâm giải thoát thuộc loại bất động, do đó vẫn có trường hợp thoái đạo khi sự giải thoát này có tính chất tạm thời. Chúng tôi đồng ý vẫn có sự thoái đạo từ loại tâm giải thoát tạm thời. Tuy nhiên, sự giải thoát này là gì? Có phải đó là quả A-la-hán (Ứng quả tánh) như các ông nghĩ? Và chẳng lẽ không thể tin khi nói “tạm thời giải thoát” là Đức Thế Tôn có ý chỉ cho các tầng thiền thuộc thế tục sao?

Loại thiền định (đẳng trì) bao hàm các tầng thiền căn bản, khi được tu chứng trong một số trường hợp nào đó - chẳng hạn như ở một nơi không có tiếng ồn v.v... Vẫn được gọi tên là “sự giải thoát tạm thời” (thời giải thoát), và nó còn có tên là “sự giải thoát đáng ưa”, (ái giải thoát) vì mỗi lần bị thoái thất thì người ta vẫn mong cầu có lại để thọ hưởng các pháp lạc. Có luận sư khác nói loại thiền định này có tên là “sự giải thoát tạm thời” vì vốn là hữu lậu nên nó thuộc về nhóm các pháp “còn được ham muốn”.

Trái lại loại giải thoát tạo thành phẩm tánh A-la-hán không có tính chất tạm thời vì được hoạch đắc thường xuyên, nó cũng không còn là loại “đáng ưa” vì người ta không phải tìm kiếm trở lại loại giải thoát này. Nếu như còn có trường hợp bị thoái đạo từ phẩm tánh A-la-hán thì tại sao Đức Thế Tôn lại nói A-la-hán chỉ có thể thoái đạo từ hiện pháp lạc trụ? Vì thế loại tâm giải thoát bất động thuộc về tất cả các A-la-hán.

Một vị A-la-hán thoái thất hiện pháp lạc trụ khi vị này đánh mất sự tự tại đối với thiền định vì bị lợi dưỡng làm cho tán tâm, và đây là trường hợp của hàng A-la-hán độn căn. Nếu thuộc hàng lợi căn thì một A-la-hán không thể thoái thất hiện pháp lạc trụ. A-la-hán thoái thất pháp lạc được gọi là thoái pháp, và không thoái thất pháp lạc thì gọi là bất thoái pháp. Các trường hợp của Tư pháp v.v... cũng được giải thích giống như vậy.

Hỏi: Bất thoái pháp, An trụ và Bất động pháp khác nhau như thế nào?

Đáp: Loại thứ nhất chưa làm cho các căn trở nên viên mãn: các căn này vốn đã mãn lợi ngay từ đầu, loại thứ ba đã làm cho các căn trở

nên viên mãn: cả hai loại này không còn thoái đọa từ các loại thiền định (đẳng chí thù thắng) đã đạt được. Loại thứ hai không còn bị thoái đọa từ các phẩm tánh mà họ đang an trụ, nhưng họ không thể khởi các phẩm tánh khác (thắng đức) hoặc nếu đã khởi thì vẫn có thể bị lay động. Đó là sự khác nhau của ba loại Thánh giả này.

Hỏi: Tuy nhiên trong trường hợp của Kiều-để-ca, tại sao không bị thoái thất quả A-la-hán?

Đáp: Khi còn thuộc hàng Hữu học, vì còn quá nhiều mong cầu và độn căn nên Kiều-để-ca đã nhiều lần bị thoái thất loại giải thoát tạm thời: vì lòng chán ghét (yếm trách) nên Kiều-để-ca đã tự hại mình bằng dao. Do không luyện tiếc thân mạng nên đã đạt được quả A-la-hán ngay khi mạng chung và đã nhập được Niết-bàn. Vì thế Kiều-để-ca không bị thoái thất quả vị A-la-hán.

Kinh Tăng Thập nói: “Có một pháp nên khởi là thời ái tâm giải thoát. Có một pháp nên chứng là bất động tâm giải thoát”.

Nếu thời ái tâm giải thoát là phẩm tánh A-la-hán và vì thế phẩm tánh này sẽ có hai loại thì tại sao trong các kinh điển chỉ có kinh Tăng Thập đề cập đến hai lần loại phẩm tánh này dưới hai tên gọi khác nhau? Hơn nữa, không có kinh nào nói “nên khởi phẩm tánh A-la-hán” mà chỉ nói là “nên chứng phẩm tánh A-la-hán”.

Có phải các ông sẽ nói phẩm tánh A-la-hán khi kết hợp với các căn muội độn tất sẽ sinh khởi? Các ông muốn ám chỉ điều gì khi nói như vậy? Có thể “khởi” được phẩm tánh A-la-hán không? Nếu được thì loại phẩm tánh A-la-hán kết hợp với các căn mẫn lợi cũng sẽ phải được sinh khởi. Loại phẩm tánh A-la-hán thứ nhất còn được sinh khởi huống hồ là loại phẩm tánh A-la-hán thứ hai.

Vì thế sự giải thoát tạm thời không phải là phẩm tánh A-la-hán.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao kinh lại nói đến loại A-la-hán thuộc “Thời giải thoát”?

Đáp: Đó là trường hợp A-la-hán vì độn căn nên phải tùy thuộc vào các thời cơ có liên quan đến sự hiện khởi của định. Trái với trường hợp này là loại A-la-hán thuộc “bất thời giải thoát”.

Theo A-tỳ-đạt-ma, có ba nguyên nhân (xứ) phát sinh dục tham: 1. Tùy miên dục tham chưa được hoàn toàn liễu tri (biến tri), chưa được đoạn trừ; 2. Các pháp hiện khởi thuận lợi cho sự bộc phát của dục tham; 3. Có sự phán đoán sai lạc (tác ý phi lý). (Nhưng trong trường hợp của A-la-hán thì không thể có tất cả các nguyên nhân này).

Có phải người ta sẽ nói A-tỳ-đạt-ma chỉ nói đến loại dục tham do

toàn bộ các nhân này sinh khởi trong lúc vẫn có trường hợp dục tham sinh khởi mà không cần phải đủ các nhân, tức chỉ nhờ vào lực của ngoại duyên? Tuy nhiên, có loại pháp nào có thể sinh khởi mà không cần phải đủ tất cả các nhân?

2. Lý chứng:

Ở A-la-hán có sinh khởi các pháp đối trị lại các phiền não và do thể tánh của các pháp này mà các phiền não bị đưa vào “tình trạng tuyệt đối không còn khả năng sinh khởi” mà trở thành loại pháp vô sinh. Như vậy A-la-hán làm sao có thể bị thoái đọa được?

Có phải các ông sẽ nói các pháp như thế không thể sinh khởi ở A-la-hán, rằng các phiền não vẫn tồn tại ở A-la-hán dưới dạng chủng tử và chúng sẽ tạo thành chủng tử các phiền não chưa được vĩnh viễn nhổ bật tận gốc? Nếu đúng như vậy thì làm sao có thể nói A-la-hán là người đã tận trừ tất cả các lậu hoặc? Và nếu không phải là lậu tận thì làm sao có thể nói đó là A-la-hán?

Tuy nhiên Tỳ-bà-sa cho rằng chủ trương về sự không thoái đọa của A-la-hán trái ngược với kinh Thán Dụ.

Kinh này nói: “Đối với một Thánh giả đa văn y theo một nguyên tắc sống như thế, trải qua thời giờ của mình như thế, thỉnh thoảng vì thất niệm vẫn có thể khởi các tâm xấu”. Và vị Thánh giả đa văn này không phải là hàng Hữu học mà là một A-la-hán vì kinh còn nói thêm: “Trong một thời gian dài tâm của vị này hướng đến sự viển ly phiền não... tâm của vị này hướng đến Niết-bàn”. Và qua các kinh khác chúng ta cũng biết được các phẩm tánh như “hướng tâm đến sự xa lìa” v.v... là một trong các sức mạnh của A-la-hán, sức mạnh này còn được khẳng định qua câu kinh: “Tâm của vị này trở nên mát mẻ, được tẩy sạch đối với tất cả các pháp vốn là nơi ẩn náu của các lậu hoặc”.

Chúng tôi xin trả lời: Đúng là các kinh có nói như vậy. Tuy nhiên kinh Thán Dụ lại có ý chỉ cho hàng Hữu học chứ không phải A-la-hán. Thật vậy, chỉ đối với hàng Hữu học kinh mới nói: “Chừng nào những bước đi của một Bí số còn chưa được thì phiền não thỉnh thoảng vẫn sinh khởi ở vị này ngay cả khi đang có những bước đi như thế”.

Các luận sư Tỳ-bà-sa chủ trương vẫn có sự thoái đọa từ quả vị A-la-hán.

Hỏi: Chỉ có hàng A-la-hán có sáu loại chủng tánh này hay các hàng Thánh giả khác cũng có như vậy? Nếu có thì có thể tu luyện căn không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Học dị sanh diệt lục
Luyện căn phi kiến đạo.*

Dịch nghĩa :

*Học, phạm phu sáu loại
Luyện căn không kiến đạo.*

(Hữu học, dị sinh cũng có sáu loại. Luyện căn không có ở kiến đạo).

Luận: Hữu học và phạm phu cũng có sáu chủng tánh như vậy. Các chủng tánh của A-la-hán cũng bắt đầu từ các chủng tánh này.

Các căn có thể được hoàn thiện (luyện căn) ở ngoài kiến đạo chứ không phải trong khi đang đi trong Thánh đạo này. Kiến đạo là con đường vận hành rất nhanh chóng (trong toàn bộ mười lăm sát-na), và hành giả không thể thực hiện được loại gia hạnh cần thiết cho việc hoàn thiện các căn trong suốt thời gian này.

Có trường hợp hoàn thiện các căn là loại dị sinh, nhưng cũng có trường hợp hoàn thiện các căn là loại tín giải.

Một bản kinh được trích dẫn ở trên có thể nói: “Ta tuyên bố trong bốn loại hiện pháp lạc trụ mà một Thánh giả đã đạt được thì Thánh giả này có thể bị thoái đạo từ bất kỳ loại nào trong bốn loại này, nhưng đối với tâm giải thoát bất động mà một Thánh giả đã chứng đắc thì ta tuyên bố tuyệt đối không thể thoái đạo từ loại tâm giải thoát này”.

Hỏi: A-la-hán thoái đạo từ các pháp thiện lạc trụ như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ứng tri thoái hữu tam
Dĩ vi đắc thọ dụng
Phật duy hữu tối hậu
Lợi dụng hậu, độn tam.*

Dịch nghĩa :

*Thoái đạo có ba loại
Đắc, chưa đắc, thọ dụng
Phật chỉ có loại cuối
Lợi giữa, cuối, độn ba.
(Thoái đạo có ba loại:
đã đắc, chưa đắc, thọ dụng.
Phật chỉ có loại cuối,
lợi căn có loại giữa và cuối, độn căn cả ba loại).*

Luận: Có ba trường hợp thoái đạo:

Thoái đạo từ sự hoạch đức một công đức thù thắng tức là sự thoái

đọa từ những gì đã đạt được.

Chưa được một công đức thù thắng tức là sự thoái đọa từ những gì chưa được.

Chưa làm hiện khởi một công đức thù thắng đã đạt được tức là sự thoái đọa từ sự thọ dụng.

Trong số các sự thoái đọa này: 1. Đức Phật chỉ thoái đọa từ sự thọ dụng: Vì nghĩ đến sự an lạc của chúng sinh nên Phật đã ngưng thọ dụng các pháp lạc; 2. Hàng bất động pháp thoái đọa từ sự thọ dụng và từ những gì chưa được: vì không nhất định đã đạt được các pháp thuộc về các thù thắng cá nhân; 3. Các A-la-hán không thuộc Bất động pháp cũng bị thoái đọa từ những gì đã được.

Như vậy sự kiện hàng bất động pháp bị thoái đọa từ sự thọ dụng không trái với bản kinh nói trên.

Các luận sư không thừa nhận có sự thoái đọa nói: “Sự giải thoát vô lậu của tất cả A-la-hán đều là bất động: nhưng hàng bất động pháp đã được định nghĩa giống như chúng tôi đã nói ở trên vì thế không thể đưa ra vấn nạn: hàng bất động pháp bị thoái đọa từ các pháp lạc như thế nào” ?

Hỏi: Thánh giả khi bị thoái đọa quả A-la-hán có phải tái sinh không? Khi bị thoái đọa vị này có làm những việc đã không làm khi còn trụ quả không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhất thiết tòng quả thoái
Tất đắc bất mạng chung
Trụ quả sở bất vi
Tàm tăng cố bất tác.*

Dịch nghĩa :

*Nếu khi đang thoái quả
Thì không thể mạng chung
Chỗ không làm trụ quả
Tàm tăng nên không làm.*

(Chắc chắc khi đang thoái quả thì không thể mạng chung, những gì không làm khi còn trụ quả vì tàm tăng trưởng nên cũng không làm).

Luận: Thánh giả không bao giờ chết ở giai đoạn thoái quả. Kinh nói: “Này các Bí sô! Thánh giả đa văn có thể đánh mất chánh niệm, chánh niệm của vị này có thể bị chậm lại. Tuy nhiên vị này có thể nhanh chóng vứt bỏ, làm cho biến mất, hủy diệt, loại trừ sự thất niệm này”.

Nếu không phải như vậy thì khi một người đã trở thành một A-la-hán nhưng bị thoái thất quả mà vẫn có thể bị luân chuyển trong vòng sinh tử thì đời sống tu hành sẽ không còn có thể làm cho chúng sinh tin tưởng.

Một người bị thoái quả không làm những việc mà một người trụ quả đã không thể làm. Ngay cả khi bị thoái đạo, người này sẽ không làm những điều đi ngược lại với quả, tức những việc làm thuộc phi phạm hạnh. Cũng giống như một tráng sĩ có thể bị lay động nhưng không thể té ngã.

Hỏi: Sự hoàn thiện các căn có bao nhiêu đạo vô gián, bao nhiêu đạo giải thoát?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Luyện căn Vô học vị
Cửu Vô gián giải thoát
Cửu tập cố học nhất
Vô lậu y nhân tam
Vô học dẫn y lục
Xả quả thắng quả đạo
Duy đắc quả đạo cố.*

Dịch nghĩa:

*Vị luyện căn, Vô học
Chín vô gián, giải thoát
Do nghiệp nên học một
Vô lậu nương ba cõi
Vô học nương chín địa
Hữu học nương sáu địa
Quả xả và quả thắng
Chỉ đạt được quả đạo.*

(Ở Vô học vị, luyện căn có chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát do tập quán lâu ngày, Hữu học chỉ có một tất cả đều vô lậu, nương vào con người ở ba châu Vô học nương chín địa, Hữu học chỉ nương sáu địa vì xả quả, thắng quả đạo, chỉ đắc quả đạo).

Luận: Hàng Kham đạt pháp khi hoàn thiện các căn và bước vào chủng tánh của hàng Bất động pháp phải phát khởi chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát, hoàn toàn giống như hàng Hữu học đắc quả A-la-hán phải liả bỏ Hữu Đảnh.

Hỏi: Tại sao như vậy?

Đáp: Vì hàng Kham đạt pháp đã quá quen với chủng tánh của

hàng độn căn nên không thể chuyển đổi chủng tánh này nếu không có sự nỗ lực mạnh mẽ: thật vậy chủng tánh này đã được làm cho xan cố do đạo Hữu học và đạo Vô học.

Một vị thuộc loại tín giải khi chuyển căn để trở thành loại kiến chí thì phải cần đến một đạo vô gián và một đạo giải thoát.

Trong cả hai trường hợp đều có một đạo gia hạnh.

Các đạo vô gián và đạo giải thoát này đều thuộc tánh vô lậu vì các căn của A-la-hán không thể được chuyển bằng các đạo hữu lậu.

Hỏi: Các căn có thể được chuyển ở đâu?

Đáp: Chỉ có con người mới có sự chuyển căn, ở các nơi khác đều không có chuyển căn vì ở đó không thể có sự thoái đạo.

Hỏi: Hàng Hữu học và vô học nương vào các địa nào để chuyển căn?

Đáp: Hàng Vô học nương vào chín địa là vị chí, trung gian, bốn tầng thiên và ba định Vô sắc, vì có thể được cùng một quả A-la-hán khi nương vào các địa này.

Hàng Hữu học nương vào sáu địa, tức trừ ba định Vô sắc.

Hỏi: Tại sao?

Đáp: Khi hàng Hữu học hoàn thiện các căn thì lại xả bỏ một quả, tức loại quả đã được nhờ con đường của các căn muội độn: họ xả bỏ đạo thắng tiến, tức là sự tiến bộ mà họ đã được - đạo gia hạnh, đạo vô gián, đạo giải thoát, đạo thắng tiến - trong khi lìa bỏ các tầng thiên, là sự tiến bộ đã chứng đắc nhờ các căn muội độn. Họ chỉ đắc một quả duy nhất thuộc về chủng tánh lợi căn, loại quả tạo thành một phần của sự lìa bỏ Dục giới chứ không phải là quả Bất hoàn vốn thuộc về Vô sắc giới.

Hàng A-la-hán vì có các căn hoàn toàn khác nên có đến chín địa.

Hỏi: Có bao nhiêu loại vô học?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Thất Thanh văn nhị Phật

Sai biệt do cứu căn.

Dịch nghĩa:

Bảy Thanh văn, hai Phật

Sai biệt do chín căn.

(Bảy loại Thanh văn, hai Phật khác nhau do chín căn).

Luận: Có bảy loại Thanh văn, trong đó năm loại bắt đầu từ Thoái pháp, cộng thêm loại Bất động pháp, loại này được chia thành hai loại tùy theo trường hợp đó là A-la-hán vốn đã thuộc chủng tánh Bất động

hay là A-la-hán đạt được chủng tánh này nhờ hoàn thiện các căn.

Hai Phật là Bích-chi Phật (Độc giác) và Phật (Đại giác), đều thuộc hàng Bất động.

Như vậy có tất cả chín loại khác nhau vì có các căn hợp v.v... khác nhau.

Nói chung tất cả Thánh giả đều thuộc một trong bảy loại: 1. Tùy tín hành; 2. Tùy pháp hành; 3. Tín giải; 4. Kiến chí; 5. Thân chứng. 6. Tuệ giải thoát; 7. Câu giải thoát.

Hỏi: Tại sao lập thành bảy loại? Có bao nhiêu sự khác nhau?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Gia hạnh căn diệt định
Giải thoát cố thành thất
Thử sự biệt duy lục
Tam đạo các nhị cố.*

Dịch nghĩa:

*Gia hạnh căn diệt định
Giải thoát thành bảy loại
Về sự chỉ có sáu
Ba đường mỗi hai loại.*

(Do gia hạnh, căn, định diệt giải thoát nên thành bảy loại. Nếu xét về sự thì chỉ có sáu vì mỗi đạo đều có hai loại).

Luận: 1. Do gia hạnh, như trường hợp của Tùy tín hành và Tùy pháp hành. Lúc đầu, khi căn ở giai đoạn của dị sinh, nhờ có tín nên loại thứ nhất khi có sự thôi thúc của người khác, có nghĩa là nghe được nghĩa v.v... của người khác mà đã chú tâm đến các “sự”, có nghĩa là đã chú tâm đến tư và tu. Loại thứ hai cũng có sự chuyên tâm như vậy nhưng lại dựa theo pháp, tức giáo pháp về mười hai chi, bằng cách tự mình nương theo các pháp, tức là các giác phần.

2. Do căn, như trường hợp của Tín giải và Kiến chí. Các căn của hai loại này có tính chất muội độn và mẫn lợi khác nhau do tính chất ưu việt của ý chí phát xuất từ tín trong trường hợp thứ nhất, và của tuệ trong trường hợp thứ hai.

3. Do định, như trường hợp của Thân chứng vì loại này đã chứng được định diệt.

4. Do giải thoát, như trường hợp của Tuệ giải thoát.

5. Do định và giải thoát, như trường hợp của Câu giải thoát.

Như vậy nếu xét về danh thì có tất cả bảy loại, nhưng nếu xét về sự thì chỉ có sáu loại.

Ở kiến đạo có hai loại là Tùy tín hành và Tùy pháp hành, hai loại này trở thành Tín giải và Kiến chí ở tu đạo, Thời giải thoát và Bất thời giải thoát ở đạo Vô học.

Đối với Tùy tín hành: 1. Vì dựa vào căn nên chia làm ba loại: Mặc dù các căn của loại này vốn muội độn nhưng lại thuộc về ba phẩm hợp hạ, hợp trung và hợp thượng khác nhau; 2. Vì dựa vào chủng tánh nên chia làm năm loại là Thoái pháp v.v...; 3. Vì dựa vào đạo nên chia làm mười lăm loại, tức đang ở vào một trong tám nhĩn hoặc bảy trí; 4. Vì dựa vào lìa bỏ nên chia làm ba mươi ba loại: loại thứ nhất còn bị trói buộc với tất cả các loại trói buộc của Dục giới, chín loại tiếp theo đã lìa bỏ một cho đến chín nhóm trói buộc của Dục giới, chín loại tiếp theo đã lìa bỏ một cho đến chín nhóm trói buộc của tầng thiên thứ nhất, và cứ tiếp tục như vậy cho đến vô sở hữu xứ. Tám lần chín - gồm sự lìa bỏ thuộc Dục giới, thuộc bốn tầng thiên, thuộc ba định Vô sắc giới - tạo thành bảy mươi hai loại, cộng thêm loại “cụ phược” tức thành bảy mươi ba loại; 5. Vì dựa vào thân là chỗ dựa nên chia làm chín loại: sinh ở một trong ba châu tức loại trừ Bắc châu, sinh ở một trong sáu cõi trời thuộc Dục giới. Ở các cõi trên không có kiến đạo.

Như vậy, nếu dựa vào tất cả các sự khác nhau trên đây sẽ có tất cả mười bốn vạn bảy ngàn tám trăm hai mươi lăm (147825) loại Tùy tín hành. Đối với Tùy pháp hành v.v... cũng được tính theo cách trên.

Hỏi: Tại sao gọi là Câu giải thoát và Tuệ giải thoát?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Câu do đắc diệt định
Dư danh tuệ giải thoát.*

Dịch nghĩa:

*“Câu” vì được diệt định
Khác gọi Tuệ giải thoát.*

(“Câu” vì được định diệt. Trường hợp còn lại là Tuệ giải thoát).

Luận: Thánh giả đã nhập định diệt tận được gọi là “giải thoát đôi”, vì nhờ vào sức mạnh của tuệ và định mà giải thoát được chướng phiền não và chướng giải thoát. Trường hợp khác chưa được diệt tận định gọi là Tuệ giải thoát.

Đức Thế Tôn nói: “Người đã đoạn được năm phiền não ở thế gian này, không bị chúng dẫn dắt chưa gọi là bậc Hữu học toàn mãn .

Hỏi: Do những nguyên nhân nào mà bậc Hữu học và Vô học được gọi là toàn mãn?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Hữu học danh vi mãn
Do căn quả định tam
Vô học đắc mãn danh
Đản do căn định nhị.*

Dịch nghĩa:

*Hữu học gọi toàn mãn
Do căn, quả và định
Vô học được toàn mãn
Chỉ do căn và định.*

(Hữu học được gọi là toàn mãn do ba pháp căn, quả và định. Vô học có tên là toàn mãn chỉ do hai pháp căn và định).

Luận: Bậc Hữu học toàn mãn thuộc về ba loại, toàn mãn về quả, về căn và về định.

Chỉ toàn mãn về quả là hàng Bất hoàn thuộc loại Tín giải chứ không phải Thân chứng.

Chỉ toàn mãn về căn là Thánh giả thuộc loại Kiến chí chưa lìa bỏ Dục giới.

Toàn mãn về quả và căn là hàng Bất hoàn thuộc loại Kiến chí không phải Thân chứng.

Toàn mãn về quả và định là hàng Bất hoàn thuộc loại Tín giải đã là Thân chứng.

Toàn mãn về quả, căn và định là hàng Bất hoàn thuộc loại Kiến chí đã là Thân chứng.

Một bậc Hữu học không thể toàn mãn chỉ nhờ vào định vì định diệt tận được xem như là quả của hàng Bất hoàn, vì thế, trong trường hợp này có sự toàn mãn là nhờ vào quả. Bậc Hữu học cũng không thể toàn mãn nếu chỉ dựa vào căn và định.

Bậc Vô học toàn mãn về căn và định. Không có bậc Vô học nào mà không toàn mãn về quả: vì thế sự toàn mãn về quả không được tính đến trong trường hợp này.

Loại Tuệ giải thoát thuộc Bất thời giải thoát được toàn mãn nhờ vào căn.

Loại Câu giải thoát thuộc Thời giải thoát được toàn mãn nhờ vào định.

Loại Câu giải thoát thuộc Bất thời giải thoát được toàn mãn nhờ vào căn và định.

Hỏi: Trước đây đã nói đến vô số các đạo khác nhau như thế, đạo xuất thế, kiến đạo, tu đạo, đạo Vô học, đạo gia hạnh, đạo vô gián, đạo

giải thoát, đạo thắng tiến. Nếu nói tóm lược thì chủ yếu có bao nhiêu đạo?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Ứng tri nhất thiết đạo
Lược thuyết duy hữu tứ
Vị gia hạnh vô gián
Giải thoát thắng tiến đạo.*

Dịch nghĩa:

*Nên biết tất cả đạo
Lược nói chỉ có bốn
Là gia hạnh vô gián
Giải thoát và thắng tiến.*

(Nên biết tất cả các đạo nói tóm lại chỉ có bốn là đạo gia hạnh, đạo vô gián,

đạo giải thoát và đạo thắng tiến).

Luận: Đạo gia hạnh - con đường ứng dụng hoặc luyện tập dự bị là con đường mà nhờ nó đạo vô gián sau đó mới có thể kế tục sinh khởi.

Đạo vô gián - con đường không thể bị cản trở - là con đường mà nhờ nó một chướng ngại mới có thể được đoạn trừ.

Đạo giải thoát - con đường giải thoát - là con đường đầu tiên sinh khởi mà không bị ràng buộc các chướng ngại đã được đoạn trừ do đạo vô gián.

Đạo thắng tiến - con đường thù thắng nhất - là con đường khác với các con đường trước đó.

Hỏi: Nghĩa của chữ đạo là gì?

Đáp: Đạo là con đường của Niết-bàn vì con đường này dẫn đến Niết-bàn, hoặc vì nhờ có con đường này mà Niết-bàn mới được đạt đến.

Hỏi: Làm thế nào đạo giải thoát và đạo thắng tiến có thể gọi là “con đường” được, khi mà sự đạt được Niết-bàn chỉ tùy thuộc vào đạo gia hạnh và đạo vô gián?

Đáp: Vì đạo giải thoát và đạo thắng tiến tương tự với con đường đoạn trừ (đoạn đạo), về mặt cảnh nơi đối tượng duyên tức bốn đế về mặt hành tướng tức các hành tướng vô thường v.v..., về mặt thanh tịnh (vô lậu). Chúng nổi bật nhờ tính chất tối thượng của chúng vì các nhân của chúng bao gồm tất cả các nhân của các “đoạn đạo” khác cộng thêm chính bản thân các “đoạn đạo” này. Hơn nữa, chính nhờ hai loại đạo này mà người ta càng ngày càng đạt được các đạo khác cao hơn: cần có

đạo giải thoát mới có thể đạt được một đạo vô gián mới. Hoặc vì nhờ có hai loại đạo này nên mới có thể nhập vào Niết-bàn vô dư y.

Đạo còn được gọi là lộ trình vì người ta đi đến Niết-bàn nhờ vào lộ trình này.

Hỏi: Có bao nhiêu lộ trình như thế này?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thông hành hữu tứ chủng
Lạc y bản tĩnh lự
Khổ y sở dư địa
Trì, tốc, độn, lợi căn.*

Dịch nghĩa;

*Lộ trình có bốn loại:
Lạc nương căn bản tĩnh
Khổ nương ở địa khác
Nhanh, chậm độn, lợi căn.*

(Lộ trình có bốn loại: Lạc nương căn bản tĩnh lự khổ nương các địa khác chậm nhanh do độn, lợi căn).

Luận: Các đạo được tu tập bằng cách nương vào các tầng thiên - có nghĩa là trong khi hành giả đang ở vào các tầng thiên - là loại lộ trình dễ đi. Vì các tầng thiên này đều có đủ các chi và sự quân bình tuyệt đối giữa chỉ và quán, vì thế trong các tầng thiên, lộ trình này lưu chuyển mà không cần đến sự gắng sức nào cả.

Con đường ở vị chí, trung gian tĩnh lự, các định thuộc Vô sắc là loại lộ trình khó đi vì các loại định này không có đủ các chi, và không có sự quân bình giữa chỉ và quán. Ở vị chí và tĩnh lự trung gian, năng lực quán sát thì lớn nhưng chỉ thì nhỏ, ở các định Vô sắc thì ngược lại.

Khi các căn thuộc loại muội độn thì lộ trình này, có thể dễ hoặc khó, được gọi là lộ trình “chậm hiểu”, khi các căn thuộc loại mãn lợi thì lộ trình được gọi là “chóng hiểu”.

Lộ trình được gọi là “chậm hiểu” khi sự thông đạt hoặc tuệ ở lộ trình này có tính chất chậm chạp. “Thông đạt” là từ tương đương với tuệ và “chậm chạp” là từ tương đương với “muội độn”. Lộ trình được gọi là “chóng hiểu” khi sự thông đạt ở lộ trình này có tính chất nhanh chóng, có nghĩa là khi tuệ trở nên rất mãn lợi đối với lộ trình này.

Hoặc có thể giải thích: sự thông đạt của một người có đầu óc muội độn thì chậm chạp... Sự thông đạt của một người có đầu óc sắc bén thì nhanh nhẹn.

Đạo còn được gọi là Bồ-đề phần pháp (giác phần).

Hỏi: Có bao nhiêu giác phần như vậy?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Giác phần tam thập thất
Vị tứ niệm trụ đẳng
Giác vị tận vô sinh
Thuận thử cố danh phần.*

Dịch nghĩa:

*Giác phần ba mươi bảy
Gọi là bốn niệm trụ
Giác trí tận Vô sinh trí
Thuận đây nên gọi phần.*

(Giác chia làm ba mươi bảy loại là bốn niệm trụ v.v... Giác là Tận trí, Vô sinh trí. Thuận với các trí này nên gọi là phần).

Luận: Có ba mươi bảy giác phần là bốn niệm trụ, bốn chánh đoạn, bốn thần túc, năm căn, năm lực, bảy giác chi, tám chi Thánh đạo.

Tận trí và Vô sinh trí chính là giác. Do sự khác biệt giữa các Thánh giả đạt được giác ngộ nên giác được chia làm ba loại: Thanh văn giác, Bích chi giác (Độc giác Bồ-đề), Chánh đẳng giác Vô thượng. Thật vậy, nhờ hai loại trí này mà vô minh được tận trừ, nhờ Tận trí mà thật sự biết được như thực rằng sự vụ này đã được hoàn tất, nhờ Vô sinh trí mà biết được sự vụ này sẽ không còn phải hoàn tất lần nữa.

Vì thuận hợp với giác nên ba mươi bảy pháp này được gọi là giác phần, tức là các pháp phụ trợ cho giác.

Hỏi: Thể tánh của ba mươi bảy giác phần này có khác nhau không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thử thực sự duy thập
Vị tuệ cần, định, tín
Niệm hỷ xả khinh an
Cập giới tâm vi thể.*

Dịch nghĩa:

*Giác thực sự có mười
Là tuệ, cần, định, tín
Niệm, hỷ, xả, khinh an
Và giới, tâm làm thể.*

(Các giác phần này xét về sự chỉ có mười loại là tuệ cần, định, tín niệm, hỷ, xả, khinh an giới và tâm).

Luận: Nếu xét về danh tức có đến ba mươi bảy giác phần, nhưng

xét về sự thì chỉ có mười giác quán là tín, cần, niệm, tuệ, định, xả, hỷ, khinh an, giới, và tâm.

Thể tánh của các niệm trụ, chánh đoạn, thần túc chính là tuệ cần và định.

i. Như vậy trước tiên chúng ta có năm sự là tín, cần, niệm, định và tuệ. Năm sự này theo tên gọi riêng của chúng tạo thành năm căn và năm lực.

Trong số năm sự này, tuệ tạo thành: (a) Bốn niệm trụ, (b) Một trong các giác chi là trạch pháp giác chi, (c) Một trong các đạo chi là chánh kiến.

Cần tạo thành: (a) Bốn chánh đoạn, (b) Một trong các giác chi là tinh tấn giác chi, (c) Một trong các đạo chi là chánh tinh tấn.

Định tạo thành: (a) Bốn thần túc, (b) Một trong các giác chi là định giác chi, (c) Một trong các đạo chi là chánh định.

Niệm tạo thành: (a) Một trong các giác chi là niệm giác chi, (b) Một trong các đạo chi là chánh niệm.

ii. Ngoài năm sự đầu tiên nói trên còn có các sự nào nữa? Trong số các giác chi là hỷ giác chi, khinh an giác chi, xả giác chi, trong số các đạo chi là chánh tư duy và ba giới chi là chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng - các giới chi này được tính chung thành một sự, tức là giới.

Như vậy các giác phần có tất cả mười sự.

Theo Tỳ-bà-sa, có tất cả mười một sự chánh ngữ và chánh nghiệp tạo thành một sự, chánh mạng được kể riêng làm một sự. Như vậy cộng thêm vào chín sự ở trước là hai sự thuộc về giới.

Hỏi: Tại sao nói thể của các niệm trụ, chánh đoạn, thần túc là tuệ, cần, định?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tứ niệm trụ chánh đoạn
Thần túc tùy tăng thượng
Thuyết vì tuệ cần định
Thực chư gia hạnh thiện.*

Dịch nghĩa:

*Bốn niệm trụ chánh đoạn
Thần túc nương tăng thượng
Nói là tuệ, cần, định
Thực các thiện gia hạnh.*

(Bốn niệm trụ, bốn chánh đoạn, bốn thần túc dựa vào tính chất tăng thượng để nói là tuệ, cần và định. Chúng cũng là các phẩm tánh

sinh từ gia hạnh).

Luận: Sở dĩ nói như vậy là đã căn cứ vào yếu tố chính của các niệm trụ v.v..., tuy nhiên tất cả các giác phần này cũng là một tập hợp chung của các phẩm tánh, vô lậu hoặc hữu lậu, sinh khởi từ gia hạnh, tức văn, tư và tu.

Hỏi: Tại sao cần lại có tên là chánh đoạn?

Đáp: Vì nhờ có cần nên thân, ngữ và ý mới được thể hiện một cách đúng đắn.

Hỏi: Tại sao định lại có tên là thần túc?

Đáp: Vì định là nền tảng của thân, có nghĩa là “kết quả” của tất cả các phẩm tánh hoặc các điều tốt đẹp về tinh thần.

Nhưng có luận sư cho “thần” chính là định và bốn pháp dục, tầm, cần, quán là “chân” của loại “thần” này: nếu thế lẽ ra phải nói là giác phần có đến mười ba sự, vì phải cộng thêm dục và tâm. Hơn nữa, nếu cho “thần” là định tức đã đi ngược lại khế kinh. Kinh nói: “Thần là gì? Là hành giả đã thực hiện được các loại năng lực thần diệu khác nhau: là một nhưng hành giả lại trở thành nhiều” v.v...

Hỏi: Tại sao tín, căn v.v... lại có tên là căn và lực?

Đáp: Vì tùy theo các giác phần có tính chất yếu kém hay mạnh mẽ, vì có thể giết hại hoặc chế phục các căn nhưng đối với các thế lực thì không thể làm như vậy.

Hỏi: Thứ tự của các căn được giải thích như thế nào?

Đáp: Để được quả mà người ta đã tin tưởng tất nhiên phải có sự nỗ lực. Khi đã nỗ lực tức có niệm trụ. Khi có niệm trụ tức phải chú tâm để tránh bị tán loạn. Khi tâm đã định thì sẽ sinh khởi cái biết phù hợp với cảnh.

Hỏi: Các giác phần khác nhau được định đoạt và trở thành các yếu tố quan trọng ở các giai đoạn nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Sơ nghiệp thuận quyết trạch

Cập tu, Kiến, đạo vị

Niệm trụ đẳng thất phẩm

Ứng tri thứ đệ tăng.

Dịch nghĩa:

Sơ nghiệp, thuận quyết trạch

Tu đạo và kiến đạo

Làm bảy phẩm niệm, trụ v.v...

Nên biết thứ tự tăng.

(Trong các giai đoạn sơ nghiệp, thuận quyết trạch tu đạo và kiến đạo bảy phẩm niệm trụ v.v... tăng theo thứ tự này).

Luận: Ở giai đoạn khởi đầu là các niệm trụ vì đây là giai đoạn khảo sát thân v.v...

Ở giai đoạn của Noãn là các chánh đoạn vì đây là giai đoạn gia tăng các nỗ lực, sự gia tăng này là chính là nguyên tắc của sự tiến triển.

Ở giai đoạn của Đảnh là các thần túc vì nhờ các thần túc này mà giữ được các thiện căn không bị thoái thất.

Ở giai đoạn của nhẫn là các căn vì tín, cần v.v... ở giai đoạn này đã có được tính chất tăng thượng khiến cho hành giả không còn bị thoái đọa.

Ở giai đoạn của Thế đệ nhất pháp là các lực vì tín, cần v.v... ở giai đoạn này không còn bị áp chế do các phiền não - các phiền não này không thể hiện hành - hoặc do các pháp thế gian khác.

Ở giai đoạn của tu đạo là các giác chi vì loại đạo này tiếp cận với giác chi (cận Bồ-đề), tức là hai loại Tận trí và vô minh trí mà tu đạo đã ngăn cách chúng với kiến đạo.

Ở giai đoạn của kiến đạo là các đạo chi vì loại đạo này mang tính chất vận hành, và vì nó vận hành rất nhanh chóng.

Kiến đạo vốn đi trước tu đạo, tại sao ở đây không theo thứ tự này? Kinh đề cập đến các giác chi trước và sau đó mới đến các đạo chi vì để có được một thứ tự tương ứng với số lượng các chi: Trước tiên là bảy chi, và sau đó là tám chi. Trạch pháp vừa là giác vừa là giác chi, chánh kiến vừa là đạo vừa là đạo chi.

Trên đây là chủ trương của Tỳ-bà-sa.

Các luận sư khác đã chứng minh thứ tự của các giác phần mà không làm xáo trộn tiến trình đã được qui định bằng cách đưa kiến đạo ra trước rồi sau đó mới đến tu đạo:

1. Thứ nhất là các niệm trụ cốt để chế phục các tâm vốn bị phân tán một cách tự nhiên do đủ các loại cảnh khác nhau. Bốn niệm trụ trói buộc tâm lại vì như kinh đã nói: “...Cốt để loại trừ các niệm tham dục lấy đi làm chỗ dựa”.

2. Thứ hai là cần: cần tăng trưởng nhờ có lực của các niệm trụ, nhờ sự kiểm soát và điều khiển được tâm để hoàn thành bốn sự vụ là đoạn trừ các ác pháp đã sinh, không cho phát khởi các ác pháp chưa sinh v.v... Đây chính là bốn loại “nỗ lực chân chánh” (chánh đoạn).

3. Kế đến nhờ có sự thanh lọc của định nên các thần túc mới sinh

khởi và được chứng đắc.

4. Nhờ nương vào định mà tín, cần v.v... trở thành các duyên tăng thượng cho các pháp xuất thế, chúng dẫn khởi các pháp này và đây chính là các căn.

5. Cũng cùng các loại tín, cần v.v... nói trên khi chúng chế ngự được sự bộc phát của các pháp đi kèm theo chúng, đây chính là các lực.

6. Ở kiến đạo là các giác chi vì đây là lần đầu tiên hành giả hiểu được thể tánh chân thật của các pháp. Giác có nghĩa là tịnh tuệ.

7. Ở kiến đạo và tu đạo cũng là các giác chi. Kinh nói: “Tám chi Thánh đạo đạt đến sự viên mãn như vậy là nhờ tu tập, bốn niệm trụ đạt đến sự viên mãn nhờ tu tập..., bảy giác chi đạt được viên mãn nhờ vào tu tập”.

Kinh còn nói: “Này các Bí sô, khi nói “hãy nói lời chân thực” tức nhằm chỉ cho bốn đế, này các Bí sô, khi nói “hãy tiến bước trên con đường đã thông hiểu” tức nhằm chỉ cho tám chi Thánh đạo”.

Như vậy, cả kiến đạo và tu đạo đều có tám chi Thánh đạo, và điều này cho thấy thứ tự các giác chi nằm trước các đạo chi là thứ tự đúng.

Hỏi: Trong số “các pháp phụ trợ cho Bồ-đề” (Bồ-đề phần pháp), có bao nhiêu pháp thuộc hữu lậu và bao nhiêu pháp thuộc vô lậu?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thất giác bát đạo chi
Nhất hướng thị vô lậu
Tam tứ ngũ căn lực
Giai thông ư nhị chủng.*

Dịch nghĩa:

*Bảy giác và tám đạo
Đều nhất hướng về vô lậu
Ba, bốn, năm căn lực
Đều thông cả hai loại.*

(Bảy giác chi, tám đạo chi đều là vô lậu. Ba, bốn, năm căn lực đều có cả hai loại).

Luận: Các giác chi và đạo chi đều thuộc tánh vô lậu vì chúng đều nằm ở kiến đạo và tu đạo. Chắc chắn cũng có các loại chánh kiến v.v... mang tính chất thế tục tuy nhiên chúng không được gọi là đạo chi.

Các Bồ-đề phần khác có thể hữu lậu hoặc vô lậu.

Hỏi: Có bao nhiêu Bồ-đề phần pháp ở các địa khác nhau?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Sơ tĩnh lự nhất thiết
 Vị chí trừ hỷ căn
 Nhị tĩnh lự trừ tâm
 Tam tứ trung trừ nhị
 Tiền tam Vô sắc địa
 Trừ giới tiền nhị chủng
 Ư Dục giới Hữu đĩnh
 Trừ giác cập đạo chi.

Dịch nghĩa:

Sơ tĩnh có tất cả
 Vị chí trừ căn hỷ
 Nhị tĩnh lự trừ tâm
 Tam, tứ trung trừ hai
 Ba địa ở Vô sắc
 Trừ giới hai loại trước
 Ở cõi Dục, Hữu Đảnh
 Trừ giác chi, đạo chi.

(Ở sơ tĩnh lự đều có tất cả. Ở vị chí, trừ hỷ căn. Ở đệ nhị tĩnh lự trừ tâm. Ở đệ tam, đệ tứ, trung gian trừ cả hai. Ở ba địa Vô sắc giới đầu tiên trừ các giới chi và hai loại ở trên. Ở Dục giới, Hữu Đảnh trừ giác chi và đạo chi).

Luận: Ở tầng thiền thứ nhất có đủ tất cả ba mươi bảy pháp.

Ở vị chí loại trừ hỷ.

Hỏi: Tại sao không có giác chi hỷ ở vị chí?

Đáp: Vì tĩnh lự cận phần chỉ được chứng đắc nhờ vào lực và hành giả vẫn còn lo sợ bị thoái đọa trở lại địa dưới.

Ở tầng thiền thứ hai không có đạo chi chánh tư duy mà chỉ còn ba mươi sáu giác phần. Không có chánh tư duy vì ở đây không có tâm.

Ở tầng thiền thứ ba và thứ tư không có hỷ và chánh tư duy mà chỉ còn ba mươi lăm giác phần.

Ở tĩnh lự trung gian cũng chỉ có ba mươi lăm giác phần, tức cũng loại trừ hỷ và chánh tư duy.

Ở ba định Vô sắc đầu tiên không có ba giới chi là chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng và cũng không có hỷ và chánh tư duy, như vậy ở mỗi định chỉ có ba mươi hai giác phần.

Ở Dục giới và Hữu Đảnh không có các giác chi và đạo chi vì hai nơi này không có đạo vô lậu. Như vậy mỗi địa chỉ còn hai mươi hai giác phần.

Hỏi: Hành giả tu tập các giác phần sẽ được sự chứng tịnh - tức bốn loại tín và thanh tịnh đi kèm theo tuệ - vào lúc nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Chứng tịnh hữu tứ chủng
Vị Phậ, Pháp, Tăng, Giới
Kiến tam đặc pháp giới
Kiến đạo Kiêm Phậ Tăng
Pháp vị tam đế toàn
Bồ tát, Độc giác đạo
Tín giới nhị vi thể.*

Dịch nghĩa:

*Chứng tịnh có bốn loại
Là Phậ, Pháp, Tăng, giới
Kiến để được pháp giới
Kiến đạo gồm Phậ, Tăng
Pháp: toàn bộ ba đế
Đạo Bồ-tát, Độc-giác
Tín và giới làm thể
Bốn loại đều vô lậu.*

(Chứng tịnh có bốn loại là Phậ, Pháp, Tăng và giới. Kiến ba đế đặc chứng tịnh đối với pháp, và giới. Kiến đạo đặc thêm chứng tịnh đối với Phậ, và Tăng. Pháp là toàn bộ ba đế và đạo của Bồ-tát và Độc giác. Tín và giới làm thể. Bốn loại đều vô lậu).

Luận: Khi quán chiếu ba đế đầu tiên tức được loại chứng tịnh liên quan đến pháp, và các giới luật thanh tịnh, đáng quý đối với Thánh giả.

Khi quán chiếu đạo đế tức được loại chứng tịnh liên quan đến Phậ và Tăng. Chữ “thêm” ở trên hàm ý hành giả cũng được sự chứng tịnh đối với pháp và các giới.

Sự thanh tịnh liên quan đến Phậ cũng chính là sự thanh tịnh liên quan đến các pháp của bậc Vô học, tức các pháp tạo thành một vị Phậ. Cũng như vậy, khi nói Tăng là nhằm chỉ cho các pháp của bậc Hữu học và Vô học, tức các pháp lập thành chứng Tăng.

Hỏi: Trong nhóm từ “sự chứng tịnh liên quan đến pháp” thì chữ pháp phải được hiểu như thế nào?

Đáp: Pháp chính là ba đế và đạo của Độc giác cũng như Bồ-tát. Vì thế khi quán sát bốn đế sẽ được chứng tịnh liên quan đến pháp.

Như vậy nếu xét về danh sẽ có bốn loại “tịnh” khác nhau do tính

chất đa dạng của các cảnh nơi đối tượng duyên của “tịnh”.

Nếu xét về sự, cả bốn loại tịnh nói trên chỉ là hai sự, tức tín và giới.

Loại chứng tịnh liên quan đến Phật, Pháp và Tăng có thể tánh là tín. Các giới đáng quý của Thánh giả có thể tánh là giới. Vì thế chỉ có hai sự.

Hỏi: Hai sự này là vô lậu hay hữu lậu?

Đáp: Cả bốn loại chứng tịnh đều thuộc vô lậu.

Hỏi: Chứng tịnh có nghĩa là gì?

Đáp: Đó là tín đi liền theo sau sự quán sát đúng đắn các đế.

Các loại chứng tịnh được sắp xếp theo thứ tự hiện khởi của chúng khi xuất quán.

Hỏi: Làm thế nào để cho chúng có thể hiện khởi khi xuất quán?

Đáp: Bằng cách nói: “Ồ! Đức Thế Tôn là bậc Giác ngộ hoàn toàn! Chánh pháp Tỳ-nại-da được thuyết giảng thật rõ ràng! Thánh chúng hành trì thật đúng đắn!”. Khi nói như vậy tức đã làm cho các loại chứng tịnh hiện khởi vì Phật, Pháp, Tăng chính là người thầy thuốc, là thuốc chữa bệnh, là người trông bệnh.

Vì sự thanh tịnh của giới xuất phát từ sự thanh tịnh của tâm nên loại tịnh này được gọi là loại thứ tư, tức loại cuối cùng: chính khi tâm có sự tin tưởng như thế thì hành giả mới được các giới luật đáng quý của hàng Thánh giả. Hoặc sự thanh tịnh của giới được nói đến cuối cùng vì Phật, Pháp, Tăng nếu đã được xem như là người thầy thuốc, thuốc men, và người nuôi bệnh thì sự thanh tịnh của giới phải được xem như là sức khỏe. Hoặc Phật là người dẫn đường, Pháp là đường đi, Tăng là khách thương, và giới của Thánh giả là chiếc xe.

Kinh có nói bậc Hữu học thành tựu tám chi tức là tám chi của Thánh đạo thuộc hàng Hữu học, và bậc Vô học thành tựu mười chi, tức tám chi của Thánh đạo thuộc hàng Vô học cộng thêm hai chi chánh giải thoát vô học tức sự giải thoát viên mãn của A-la-hán và chánh trí Vô học tức trí tuệ về sự hoạch đắc giải thoát này.

Hỏi: Tại sao kinh không nói đến chánh giải thoát và chánh trí đối với hàng Hữu học?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Học hữu dư phước cố
Vô chánh thoát trí chi
Giải thoát vị vô vi
Vị thắng giai hoặc diệt*

*Hữu vi Vô học chi
Tức nhị giải thoát uẩn
Chánh trí như giác thuyết
Vị tấn vô sanh trí.*

Dịch nghĩa:

*Hữu học có trói buộc
Không chánh trí giải thoát
Giải thoát hữu vi
Gọi thắng giải, trạch diệt
Hữu vi, Vô học chi
Tức hai giải thoát uẩn
Chánh trí như nói giác
Tận và Vô sinh trí.*

(Vì Hữu học vẫn còn trói buộc nên không có các chi chánh giải thoát, chánh trí. Giải thoát hữu vi và vô vi là thắng giải và trạch diệt. Giải thoát hữu vi và Vô học chi gồm hai loại, là giải thoát uẩn. Chánh trí giống như phần nói về giác. Tức Tận trí và Vô sinh trí).

Luận: Hàng Hữu học còn bị trói buộc vì vẫn còn các trói buộc của phiền não. Như vậy làm sao có thể xem bậc Hữu học là đã giải thoát được? Một người chỉ mới xả bỏ một phần trói buộc thì không thể gọi là đã giải thoát. Khi sự giải thoát chưa có ở người này thì vẫn không thể thành tựu cái trí về sự đạt được giải thoát.

Trái lại, hàng Vô học đã hoàn toàn giải thoát tất cả các trói buộc: vì thế họ có đủ các tính chất, các biểu hiện của sự giải thoát các phiền não cũng như cái biết tức thời về sự giải thoát này. Vì thế chỉ có hàng Vô học mới có đủ hai chi chánh giải thoát và giải thoát trí.

Hỏi: Giải thoát nghĩa là gì?

Đáp: Giải thoát vừa là hữu vi vừa là vô vi. Sự đoạn trừ các phiền não là giải thoát vô vi, thắng giải của hàng Vô học là giải thoát hữu vi. Chính sự giải thoát hữu vi mới được gọi là Vô học chi, vì các chi chánh kiến v.v... đều là hữu vi.

Kinh chia giải thoát hữu vi ra làm hai loại là tâm giải thoát và tuệ giải thoát (Thoát khỏi tham là tâm giải thoát, thoát khỏi vô minh là tuệ giải thoát): Giải thoát hữu vi cũng tạo thành cái được gọi là giải thoát uẩn.

Tuy nhiên có thuyết cho nếu giải thoát uẩn chỉ là thắng giải thì làm thế nào để giải thích kinh? Kinh nói: “Này Yếu tố then chốt của sự thanh tịnh giải thoát là gì? Đó là tâm của một Bí số đã lìa bỏ, đã thoát

khởi tham, tâm của Bí số này đã lìa bỏ, đã thoát khỏi sân và si. Từ đó, hoặc vì sự viên mãn của giải thoát vẫn chưa được đầy đủ, hoặc vì trì giữ giải thoát vẫn vốn đã viên mãn mà có sự quyết tâm (dục), sự tinh tấn (cần)... Đó chính là yếu tố then chốt nhất”.

Đoạn kinh trên cho thấy thẳng giải không tạo thành giải thoát. Sự giải thoát này phải là sự thanh tịnh của tâm xuất phát từ sự đoạn trừ các phiền não tham v.v... tức các phiền não được loại trừ một loại trí đúng đắn (chân trí).

Trên đây đã giải thích xong chánh giải thoát.

Hỏi: Chánh trí khác với chánh giải thoát như thế nào?

Đáp: Sự giác ngộ (giác), bao gồm Tận trí và Vô sinh trí như đã nói ở trên, chính là chánh trí, tức chi thứ mười của hàng Vô học.

Hỏi: Loại tâm nào - quá khứ vị lai hay hiện tại - được giải thoát?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Vô học tâm sinh thời

Chánh tông chướng giải thoát.

Dịch nghĩa:

Tâm Vô học khi sinh

Chính giải thoát chướng ngại.

(Tâm Vô học khi sinh được giải thoát khỏi chướng ngại).

Luận: Bản luận nói: “Tâm vị lai của bậc Vô học được giải thoát khỏi chướng ngại”.

Hỏi: Chướng ngại này là gì?

Đáp: Đó là sự đạt được các phiền não (thuộc nhóm thứ chín của Hữu Đảnh). Sự hoạch đắc này tạo thành một chướng ngại cho sự sinh khởi của tâm vô học. Vào sát-na của định Kim cang dụ, sự hoạch đắc này được đoạn trừ, và tâm vô học sinh khởi và được giải thoát. Khi sự hoạch đắc này được đoạn trừ xong thì tâm Vô học đã sinh và đã được giải thoát.

Hỏi: Đối với tâm Vô học chưa sinh vào sát-na của định Kim cang dụ hoặc đối với tâm thế tục đã khởi ở hàng Vô học thì như thế nào?

Đáp: Hai loại tâm này cũng được giải thoát, tuy nhiên loại tâm giải thoát mà Bản luận nói đến chính là tâm Vô học sẽ sinh ở vị lai.

Hỏi: Tâm thế tục của bậc Vô học được giải thoát từ cái gì?

Đáp: Cũng được giải thoát từ sự hoạch đắc các phiền não vốn làm chướng ngại sự sinh khởi của tâm này.

Hỏi: Loại tâm thế tục nằm không khởi ở hàng Hữu học, tại sao không nói tâm này cũng được giải thoát?

Đáp: Tâm thế tục của hàng Hữu học không giống như tâm thế tục của hàng Vô học vì ở hàng Vô học không có kèm theo sự hoạch đắc phiền não.

Hỏi: Chướng ngại cho sự sinh khởi tâm Vô học được đoạn trừ ở loại đạo nào - quá khứ, vị lai hay hiện tại?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đạo duy chánh diệt vị
Năng linh bỉ chướng đoạn.*

Dịch nghĩa:

*Đạo lúc ở đang diệt
Mới đoạn chướng ngại này.*

(Đạo lúc ở giai đoạn đang diệt

Mới có thể đoạn trừ chướng ngại này).

Luận: Nói “đang diệt” là có ý chỉ cho hiện tại.

Bản luận và cuốn luận này có nói về loại giải thoát vô vi. Mặt khác, kinh và Bản luận cũng nói về ba giới là Đoạn giới, Ly giới, và Diệt giới.

Hỏi: Giải thoát vô vi quan hệ với ba giới này như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vô vi thuyết tam giới
Ly giới duy ly tham
Đoạn giới đoạn trừ kết
Diệt giới diệt bỉ sự.*

Dịch nghĩa:

*Ba cõi thoát vô vi
Lìa giới chỉ lìa tham
Đoạn giới diệt kết khác
Diệt giới đoạn sự kia.
(Giải thoát vô vi là ba:
Ly giới chính là lìa bỏ tham
Đoạn giới là đoạn trừ các kết sử khác
Diệt giới là diệt trừ sự).*

Luận: Giải thoát vô vi là ba giới. Sự đoạn trừ tham chính là Ly giới. Sự đoạn trừ các phiền não còn lại là Đoạn giới. Sự đoạn trừ các sự như sắc hữu lậu v.v... tức không phải sự đoạn trừ phiền não, chính là Diệt giới.

Hỏi: Hành giả có được sự chán ghét nhờ vào chính các pháp mà hành giả đã nương vào đó để được sự lìa bỏ không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Yếm duyên khổ tập tuệ
Ly duyên tứ năng đoạn
Tương đối chỗ quảng hiệp
Cố ưng thành tứ cú.*

Dịch nghĩa:

*Xa tuệ duyên khổ tập
Lìa duyên để đoạn phiền
Tương đối có khác nhau.
Nên lập thành “tứ cú”.*

(Có chán lìa khi tuệ duyên khổ tập. Có lìa bỏ khi tuệ duyên bốn để và đoạn được phiền não. Hồ tương đối đãi có rộng hẹp khác nhau nên lập thành tứ cú).

Luận: Chỉ nhờ vào các loại nhãn và các loại trí về khổ đế và tập đế thì hành giả mới đạt được sự chán ghét, chứ không phải phải các loại nhãn và trí khác.

Các nhãn (tức kiến đạo) và các trí (tức tu đạo) về khổ đế, tập đế, diệt đế và đạo đế mà hành giả đã dựa vào đó để đoạn trừ phiền não cũng chính là các nhãn và trí mà hành giả nương theo để được sự lìa bỏ.

Như vậy có tất cả bốn trường hợp:

1. Hữu yếm phi ly: Với các nhãn và trí về khổ và tập, nếu hành giả không đoạn trừ phiền não thì chỉ đạt được sự chán ghét vì các nhãn và trí này chỉ có các duyên chán ghét làm cảnh.

2. Hữu ly phi yếm: Với các nhãn và trí về diệt và đạo, hành giả đoạn trừ được các phiền não vì thế chỉ được sự lìa bỏ: các nhân và trí này chỉ có các duyên vui thích làm cảnh.

3. Hữu yếm hữu ly: Với các nhãn và trí về khổ và tập mà hành giả đoạn trừ được các phiền não thì được cả sự lìa bỏ lẫn sự chán ghét.

4. Phi yếm phi ly: Với các nhãn và trí về diệt và đạo, nếu hành giả không đoạn trừ được phiền não thì đều không đắc lìa bỏ cũng như chán ghét.

Trong trường hợp thứ nhất và thứ tư, một hành giả đã lìa dục khi nhập vào kiến đạo sẽ không đoạn trừ các phiền não nhờ vào pháp trí nhãn và pháp trí. Hành giả cũng không đoạn trừ phiền não nhờ vào các trí vốn là một phần của các đạo gia hạnh, giải thoát và thắng tiến.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 26

Phẩm 7: PHẬN BIỆT TRÍ (PHẦN 1)

Chương trước đã nói về nhãn và trí, chánh kiến và chánh trí. Vấn đề được đặt ra ở đây là có phải nhãn không phải là trí không, có phải chánh trí không phải là chánh kiến không.

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thánh tuệ nhãn phi trí
Tận vô sinh phi kiến
Dư nhị hữu lậu tuệ
Giai trí lục kiến tánh.*

Dịch nghĩa:

*Nhãn tuệ không phải trí
Tận, vô không phải kiến
Tuệ vô lậu cả hai
Đều trí, tuệ, kiến, tánh.*

(Nhãn vô lậu không phải là trí. Tận trí và Vô sinh trí không phải là kiến. Các tuệ vô lậu khác là cả hai. Tất cả các tuệ hữu lậu đều là trí. Sáu tuệ (hữu lậu) là kiến và tánh).

Luận: Tám loại nhãn vô lậu tạo thành một phần của kiến đạo có thể tánh không phải là trí, vì vào sát-na của nhãn, loại tùy miên nghi mà mỗi nhãn phải đoạn trừ vẫn chưa được đoạn trừ. Trong khi trí lại có tính chất quyết đoán và chi sinh khởi khi đã đoạn nghi. Tám loại nhãn này đều là kiến vì chúng có tánh suy lường.

Trái với các nhãn vô lậu vốn là kiến mà không phải là trí thì Tận trí và Vô sinh trí, tức hai loại trí tạo thành giác ngộ lại không phải là kiến, vì chúng không có tánh suy lường và không có tính chất mong cầu.

Ngoài các nhãn và hai loại trí kể trên, các tuệ vô lậu hoặc Thánh

tuệ khác vừa là kiến vừa là trí. Chúng là kiến vì có tánh suy lường, và là trí vì không có nghi. Đây là tám trí thuộc hiện quán (như khổ trí v.v...) (và cũng là tất cả các loại tuệ từ tu đạo vô lậu cho đến Tận trí).

Tất cả các tuệ hữu lậu hoặc thế tục đều là trí (tức các tuệ tương ứng với năm thân thức là nhãn thức v.v... và tương ứng với ý thức).

Có sáu loại tuệ hữu lậu vừa là trí vừa là kiến, bao gồm các loại ý thức tương ứng với năm phiền não có tánh thuộc về kiến (như hữu thân kiến v.v...) và loại thứ sáu là thiện tuệ, hay còn gọi là “chánh kiến thế tục”.

Hỏi: Có bao nhiêu loại trí?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Trí thập tổng hữu nhị
Hữu lậu vô lậu biệt
Hữu thế xưng thế tục
Vô lậu danh, pháp, loại
Thế tục biến vi cảnh
Pháp trí cập loại trí
Như thứ Dục thượng giới
Khổ đẳng đế vi cảnh.*

Dịch nghĩa:

*Mười trí gồm hai loại
Hữu vô lậu khác biệt
Thế tục thuộc hữu lậu
Pháp, loại gọi vô lậu
Thế tục biến khắp cảnh
Pháp trí và loại trí
Duyên cõi Dục, cõi trên
Lấy khổ đế v.v... làm cảnh.*

(Có mười trí, gồm hai loại hữu lậu và vô lậu khác nhau. Loại hữu lậu gọi là thế loại trí. Loại thế tục duyên tất cả các cảnh. Pháp trí và loại trí tuần tự duyên Dục giới và thượng giới. Có các đế khổ v.v... làm cảnh).

Luận: Có tất cả mười trí, nhưng nếu tóm lược thì chỉ có hai loại là trí hữu lậu hoặc thế trí, và trí vô lậu hoặc trí xuất thế.

Trí hữu lậu được gọi là loại “trí phù hợp với thường tục, với thế gian”. Tại sao như vậy? Vì loại trí này thường duyên các sự vật thuộc về thế tục như cái bình, y phục, nam, nữ v.v... (Ở đây nói “thường” vì loại trí này cũng có duyên các thực tướng của sự vật, tức tự tướng và

cộng tướng).

Trí vô lậu chia làm hai loại là pháp trí và loại trí. Hai loại này cùng với loại trước tạo thành ba loại trí là thế tục trí, pháp trí và loại trí.

Trong số này, thế tục trí có cảnh nơi đối tượng duyên là tất cả các pháp hữu vi cũng như vô vi.

Pháp trí có cảnh nơi đối tượng duyên là khổ đế, tập đế, diệt đế và đạo đế thuộc Dục giới.

Loại trí có cảnh nơi đối tượng duyên là khổ đế, tập đế v.v... thuộc Sắc giới và Vô sắc giới.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Pháp loại do cảnh biệt
Lập khổ đẳng tứ danh
Giai thông tận vô sanh
Sơ duy khổ tập loại.*

Dịch nghĩa:

*Pháp loại do cảnh khác
Nên lập bốn tên: Khổ v.v...
Gồm Tận, Vô sinh trí
Trước chỉ có khổ, tập.*

(Pháp trí và Loại trí do cảnh khác nhau nên lập thành bốn tên gọi Khổ v.v...

Tất cả đều là Tận trí và Vô sinh trí

Lúc đầu chỉ có khổ loại trí và tập loại trí).

Luận: Nếu xét về sự khác nhau của các đế thì hai trí này tạo thành bốn trí khác nhau là khổ trí (bao gồm khổ pháp trí, khổ loại trí), Tập trí, diệt trí, đạo trí, vì hai trí này có cảnh nơi đối tượng duyên là khổ đế, tập đế v.v...

Ở hàng A-la-hán, khi pháp trí và loại trí - vốn được chia làm bốn loại do cảnh nơi đối tượng duyên khác nhau - không có thể tánh của kiến thì chúng được gọi là Tận trí và Vô sinh trí.

Tận trí và Vô sinh trí vào sát-na chúng sinh khởi có thể tánh là khổ loại trí và tập loại trí vì chúng duyên các uẩn thuộc Hữu Đảnh dưới các hành tướng khổ và tập. Vì thế hai trí này có chung cảnh nơi đối tượng duyên.

Tận trí kế tiếp định Kim cang dụ, Vô sinh trí kế tiếp Tận trí.

Hỏi: Định Kim-cang-dụ có thể có chung cảnh nơi đối tượng duyên với hai trí này vào sát-na chúng sinh khởi không?

Đáp: Khi duyên khổ đế và tập đế thì duyên chung, nhưng khi

duyên diệt và đạo đế thì duyên riêng.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Pháp, loại đạo thể tục
Hữu thành tha tâm trí
Ư thắng địa căn vị
Khứ lai thể bất tri
Pháp loại bất tương tri
Thanh văn, Lân dụ, Phật
Như thứ tri kiến đạo.*

Dịch nghĩa:

*Pháp, loại, đạo, thể trí
Tạo nên tha tâm trí
Căn, địa, vị, thù thắng
Đời sau sẽ không biết
Pháp, loại không biết nhau.
Thanh văn, Bích chi, Phật
Thứ tự biết kiến đạo
Hai, ba tất cả niêm.*

(Pháp trí, loại trí, đạo trí, thể tục trí tạo thành tha tâm trí. Đối với địa, căn, vị thù thắng, đời vị lai, đều không thể biết. Pháp trí và loại trí không nhận biết được nhau. Thanh văn, Bích chi, Phật theo thứ tự này nhận biết. Hai, ba, tất cả các niêm của kiến đạo).

Luận: Tha tâm trí xuất phát từ bốn trí pháp, loại, đạo và thể tục. Cảnh nơi đối tượng duyên của loại trí này được xác định rất rõ ràng: Tha tâm trí không nhận biết được tâm của địa, của các căn và của cá thể cao hơn, cũng không nhận biết được quá khứ và vị lai.

Khi nói tâm cao hơn là xét về địa, về các căn, hoặc về cá thể.

Tha tâm trí của một Thánh giả có căn yếu kém, tức Thánh giả thuộc loại Tín giả và Thời giả thoát, không nhận biết được tâm của một Thánh giả có căn mãnh lợi, tức Thánh giả thuộc loại Kiến chí và Bất thời giả thoát.

Tha tâm trí của một Thánh giả thấp hơn không nhận biết được tâm của một Thánh giả cao hơn, tức theo thứ tự từ thấp lên cao: Bất hoàn, A-la-hán, Độc giác, Chánh đẳng giác.

Khi tâm của người khác (tha tâm) thuộc về quá khứ hoặc vị lai thì tha tâm trí không thể nhận biết loại tâm này vì tha tâm trí chỉ duyên cảnh hiện tại.

Hỏi: Trong các trường hợp khác, tha tâm có thoát khỏi tha tâm trí

không?

Đáp: Khi tha tâm trí có thể tánh là pháp trí thì không thể biết được loại tha tâm có thể tánh là loại trí, khi tha tâm trí có thể tánh là loại trí thì cũng không biết được loại tha tâm có thể tánh là pháp trí.

Hỏi: Tại sao?

Đáp: Vì hai loại trí này duyên riêng các pháp đối trị lại Dục giới và các giới ở trên.

Không có tha tâm trí ở kiến đạo, có nghĩa là hành giả trong khi đang đi trên kiến đạo thì không có tha tâm trí, vì thời gian đình trụ của kiến đạo rất ngắn và vì sự nhìn thấy các đế (kiến đế) xảy ra rất nhanh chóng. Tuy nhiên tha tâm ở kiến đạo vẫn có thể là cảnh nơi đối tượng duyên của tha tâm trí (ở các đạo khác).

Khi hành giả muốn nương vào tha tâm trí để biết được một tha tâm nào đó ở kiến đạo thì cần phải tu tập gia hạnh.

Khi hàng Thanh văn tu tập tha tâm trí vì muốn biết được tâm của một hành giả đang ở kiến đạo thì chỉ có thể biết được hai sát-na đầu tiên là khổ pháp trí nhãn và pháp trí chứ không biết được các sát-na tiếp theo (Khổ loại trí nhãn v.v...) vì sự nhận biết về các tâm thuộc phần loại (loại phần tâm) ở kiến đạo đòi hỏi một sự tu tập gia hạnh hoàn toàn khác. Vì thế, nếu lúc đó vị Thanh văn này bắt đầu một gia hạnh mới để có được sự nhận biết về các tâm thuộc phần loại thì hành giả mà vị Thanh văn này đang quán sát đã ở vào sát-na thứ mười lăm, sát-na mà sự tu tập gia hạnh mới này của vị Thanh văn vốn chỉ kéo dài trong mười ba sát-na đã chấm dứt. Như vậy, trọn thời khoảng nằm giữa sát-na thứ hai và thứ mười sáu đều thoát khỏi tha tâm trí của vị Thanh văn này.

Trong cùng các hoàn cảnh như vậy, một vị Độc giác chỉ biết được ba sát-na là hai sát-na đầu tiên cộng thêm sát-na thứ tám (Tập loại trí), vì sau khi nhận biết hai sát-na đầu tiên, sự gia hạnh cần thiết cho sự nhận biết của vị Độc giác này về các tâm thuộc phần loại vốn rất nhỏ bé. Các luận sư khác cho Độc giác nhận biết hai sát-na đầu tiên và sát-na thứ mười lăm.

Đối với Đức Phật, nếu muốn biết tha tâm của một hành giả trong tất cả các sát-na của kiến đạo thì Phật vẫn có thể biết mà không cần có gia hạnh.

Hỏi: Tận trí và Vô sinh trí có những tính chất gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Trí u tứ Thánh đế

Tri ngã dữ tri đẳng

*Bất ưng cánh tri đặng
Như thứ tận vô sinh.*

Dịch nghĩa:

*Đối với bốn Thánh đế
Biết rằng mình đã biết v.v...
Không còn cần phải biết v.v...
Thứ tự Tận, Vô sinh.*

(Đối với bốn Thánh đế biết rằng mình đã biết v.v... Không còn cần phải biết v.v... là Tận trí, Vô sinh trí).

Luận: Bản luận nói: Tận trí là gì? Khi tự biết được: “Ta đã biết rõ về khổ, ta đã đoạn trừ tập, ta đã làm cho diệt hiện khởi, ta đã tu tập đạo”, và từ đó xuất phát sự hiểu biết (trí), sự nhìn thấy (kiến), sự sáng suốt (minh), sự giác ngộ (giác), sự liễu giải, sự phân biệt, sự sáng tỏ, sự quán thông thì gọi là Tận trí”. Vô sinh trí là gì? Khi tự biết được: “Ta đã biết rõ về khổ và không còn phải tìm hiểu về khổ nữa... ta đã tu tập đạo và không còn phải tu tập gì nữa”, và từ đó xuất phát sự hiểu biết v.v... gọi là Vô sinh trí.

Hỏi: Với một trí vô lậu, có thể có sự nhận biết giống như vậy không?

(Đáp: Các luận sư thuộc Ca-thấp-di-la giải thích: Kế tiếp hai trí vô lậu là hai “hậu đắc trí”: “Ta đã biết rõ về khổ... Ta đã biết rõ về khổ và không còn phải tìm hiểu về khổ nữa”. Chính nhờ tính chất của hai “hậu đắc trí” này mà Bản luận đã đưa ra định nghĩa về hai trí vô lậu ở trên. (Chính vì thế mà Bản luận nói: Từ đó xuất phát ...).

Có các luận sư khác cho với trí vô lậu hành giả có thể biết được khổ, tập v.v...

Hỏi: Trước đây có nói Tận trí và Vô sinh trí không phải là các loại kiến, tại sao Bản luận lại có thể định nghĩa chúng là kiến?

Đáp: Bản luận nói “kiến” là dựa theo cách dùng từ thông thường, tức đã sử dụng thể thức từng được áp dụng trong các định nghĩa về các loại trí khác (như khổ trí v.v...). Hoặc vì tính chất hiển nhiên của chúng mà hai trí này được hiểu như là kiến. Chính vì tính chất hiển nhiên này mà Bốn luận nói: “Đã là trí tức cũng là kiến”.

Như vậy, có tất cả mười trí: Pháp trí, Loại trí, Thế tục trí, Tha tâm trí, Khổ trí, Tập trí, Diệt trí, Đạo trí, Tận trí, và Vô sinh trí.

Hỏi: Các trí gồm thâm lẫn nhau như thế nào?

Đáp: Thế tục trí tạo thành một trí là hậu đắc trí và một phần của một trí khác, (tức là phần hữu lậu của tha tâm trí).

Pháp trí tạo thành một trí và một phần của bảy trí, tức là phần thuộc Dục giới của khổ trí, tập trí, diệt trí, đạo trí, tha tâm trí, Tận trí và Vô sinh trí.

Loại trí cũng như vậy, chỉ thay thế “phần thuộc Dục giới” bằng “phần thuộc hai giới cao hơn”.

Khổ trí tạo thành một trí và một phần của bốn trí, tức là phần duyên khổ đế của pháp trí, loại trí, Tận trí và Vô sinh trí.

Tập trí và diệt trí được giải thích giống như cách trên.

Đạo trí tạo thành một trí và một phần của năm trí là pháp trí, loại trí, Tận trí, Vô sinh trí và tha tâm trí.

Tha tâm trí tạo thành một trí và một phần của bốn trí là pháp trí, loại trí, đạo trí và thế tục trí.

Tận trí tạo thành một trí và một phần của sáu trí là pháp trí, loại trí, khổ trí, tập trí, diệt trí và đạo trí.

Vô sinh trí cũng giống như vậy.

Hỏi: Tại sao hai loại hữu lậu và vô lậu lại được lập thành mười trí?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do tự tánh đối trị
Hành tướng hành tướng cảnh
Gia hạnh biện nhân viên
Cố kiến lập thập trí.*

Dịch nghĩa:

*Do tự tánh đối trị
Hành tướng, cảnh hành tướng
Gia hạnh, đầy đủ nhân
Nên lập thành mười trí.*

(Do tự tánh, đối trị. Hành tướng, hành tướng cảnh. Gia hạnh, sự hoàn tất, đủ nhân nên lập thành mười trí).

Luận: Do tự tánh, như trường hợp của thế tục trí, vì loại trí này không phải là cái biết tuyệt đối.

Do sự đối trị, như trường hợp của pháp trí và loại trí: loại thứ nhất đối trị Dục giới, loại thứ hai đối trị thượng giới.

Do hành tướng, như trường hợp của khổ trí và tập trí: hai trí này có cùng cảnh nơi đối tượng duyên nhưng khác nhau về hành tướng.

Do hành tướng và cảnh nơi đối tượng duyên, như trường hợp của diệt trí và đạo trí, hai trí này khác nhau về cả hành tướng cũng như cảnh nơi đối tượng duyên.

Do gia hạnh, như trường hợp của tha tâm trí. Dĩ nhiên loại trí này cũng biết được các tâm sở nhưng chính gia hạnh mới duyên được tâm. Mặc dù trí này cũng biết được tâm sở nhưng vì căn cứ vào gia hạnh nên chỉ gọi là tha tâm trí.

Vì “những gì phải làm đã được làm xong” nên có tên là Tận trí: Đây là loại trí đầu tiên sinh khởi trong một thân tướng tục mà “những gì cần làm đã được làm xong”. (Vô sinh trí cũng sinh khởi trong thân tướng tục này nhưng chậm hơn).

Do đủ nhân, như trường hợp của Vô sinh trí vì trí này lấy tất cả các trí vô lậu làm nhân (tức đồng loại nhân) kể cả Tận trí.

Hỏi: Ở trên có nói toàn bộ pháp trí (tức tất cả các pháp trí duyên bốn đế, ở kiến đạo và cả tu đạo) đối trị toàn bộ Dục giới (tức ngăn cản toàn bộ năm nhóm phiền não thuộc kiến đoạn và tu đoạn), như vậy chúng có phần nào đối trị thượng giới không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Duyên diệt đạo pháp trí
Ư tu đạo vị trung
Kiêm trị thượng tu đoạn
Loại vô năng trị dục.*

Dịch nghĩa:

*Pháp trí duyên diệt, đạo
Ở giai đoạn tu đạo
Kiêm tu đoạn cõi trên
Loại không trị Dục giới.*

(Pháp trí duyên diệt và đạo. Ở giai đoạn tu đạo đối trị thêm phiền não. Tu đoạn thuộc thượng giới. Loại trí không thể đối trị Dục giới).

Luận: Diệt pháp trí và đạo pháp trí, được chứng đắc ở tu đạo, có khả năng đối trị cả ba giới, có nghĩa là hai loại trí này có thể ngăn cản các phiền não thuộc tu đoạn ở hai giới cao hơn.

Loại trí không đối trị Dục giới. Trong tất cả các chi (khổ đế v.v...), không có Loại trí nào có thể đối trị các phiền não thuộc Dục giới.

Hỏi: Mười trí này có những hành tướng gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Pháp trí cập loại trí
Hành tướng câu thập lục
Thế tục thử cập dư
Tứ đế trí các tứ
Tha tâm trí vô lậu*

*Duy tứ vị duyên đạo
Hữu lậu tự tướng duyên
Câu dẫn duyên nhất sự
Tận, vô sinh thập tứ
Vị ly không, vô ngã.*

Dịch nghĩa :

*Pháp trí và loại trí
Có mười sáu hành tướng
Thế tục đây và khác
Bốn đế có bốn thứ
Tha tâm trí vô lậu
Chỉ bốn thứ duyên đạo
Hữu lậu duyên tự tướng
Hai thứ duyên một sự
Tận, vô có mười bốn
Không là “Không”, vô ngã.*

(Pháp trí và loại trí đều có mười sáu hành tướng. Thế tục trí cũng vậy, cộng thêm các hành tướng khác. Mỗi bốn đế trí có bốn hành tướng. Tha tâm trí vô lậu chỉ có bốn vì được lập thành do đạo trí. Nếu hữu lậu thì chỉ duyên tự tướng. Dù hữu lậu hay vô lậu, chỉ duyên một sự. Tận trí và Vô sinh trí có mười bốn hành tướng. Vì không có hành tướng không và vô ngã).

Luận: Pháp trí và loại trí có mười sáu hành tướng. Mười sáu hành tướng này sẽ được giải thích ở dưới.

Thế tục trí cũng có mười sáu hành tướng này và còn có thêm các hành tướng khác vì nó nắm bắt các tự tướng và cộng tướng v.v...

Khổ trí, tập trí, diệt trí và đạo trí vì duyên các hành tướng thuộc riêng về loại đế của mình nên mỗi trí đều có bốn hành tướng.

Phần vô lậu của tha tâm trí duyên các hành tướng thuộc về loại đế riêng của nó vì thế có tất cả bốn hành tướng. Thật vậy, phần vô lậu này của tha tâm trí và do đạo trí tạo thành.

Khi thuộc tánh hữu lậu, tha tâm trí sẽ nắm bắt các tự tướng của cảnh nơi đối tượng duyên, tức các tâm và tâm sở của người khác. Các hành tướng của chúng đều tương thích với các tự tướng này vì thế không được bao hàm trong số mười sáu hành tướng.

Dù vô lậu hay hữu lậu, tha tâm trí chỉ duyên độc nhất một sự.

Khi duyên một tâm, tha tâm trí không duyên một tâm sở, khi duyên nơi nào đó (như tâm sở thọ chẳng hạn) thì không thể duyên một

tâm sở khác.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao Đức Thế Tôn (Bạc-già-phạm) nói: “Hành giả biết đúng có tham chính là hữu tham tâm” ?

Đáp: Vì hành giả không thể biết được tâm và tâm sở (hữu tham tâm v.v...) trong cùng một lúc cũng giống như người ta không thể nắm bắt cùng lúc tấm vải và vết bẩn.

Từ ngữ “hữu tham” có hai nghĩa: một tâm được gọi là “hữu tham” là do tương ứng với tham (tham tương ứng) vì tâm này hỗn tạp với tham, hoặc do có tham trói buộc (tham sở hệ) vì tâm này nối kết với tham.

Loại tâm “tham tương ứng”, tức là loại thật sự làm mồi cho tham, bao hàm cả hai loại “hữu tham”, nó vừa hỗn tạp với tham lại vừa nối kết với tham.

Tất cả các tâm hữu lậu khác chỉ có tính chất kết hợp với tham.

Có luận sư nghĩ khi nói “hữu tham tâm” thì kinh chỉ hàm ý loại tâm tương ứng với tham.

Theo họ, chính loại tâm đối trị tham được gọi là tâm “ly tham”. Và nếu tâm không tương ứng với tham thật sự được gọi là tâm “ly tham” thì lẽ ra một tâm tương ứng với các phiền não khác (sân v.v...) cũng phải được gọi là tâm “ly tham” vì nó không tương ứng với tham.

Vấn nạn: Nếu theo chủ trương trên thì loại tâm vô phú vô ký sẽ không phải là loại “hữu tham” vì nó không tương ứng với tham, và nó cũng không phải là “ly tham” vì không đối trị tham. Kết quả là phải thừa nhận chủ trương của các luận sư khác: tâm “hữu tham” là do nối kết với tham, là do kết hợp với tham chứ không nhất thiết phải hỗn tạp với tham. Trong tương hợp “hữu si” và “ly si” cũng được giải thích như vậy.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói: Tâm thiện là loại tâm tập trung (tụ), vì không tách rời với cảnh nơi đối tượng duyên. Tâm nhiễm ô là loại tâm tán loạn vì tương ứng với sự tán loạn.

Các luận sư Tây phương nói: Tâm tương ứng với sự uể oải (miên) là tâm tập trung, các tâm nhiễm ô khác là tâm tán loạn.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận chủ trương trên: Nếu nói như vậy thì một tâm - loại tâm nhiễm ô tương ứng với miên - sẽ vừa tụ vừa tán trong cùng một lúc. Hơn nữa, chủ trương trên đi ngược lại Bản luận. Bản luận nói: “Hành giả biết rõ tụ tâm, có đủ bốn trí là pháp trí, loại trí, thế tục trí và đạo trí”.

Tâm nhiễm ô là loại tâm trầm trệ vì tương ứng với biếng nhác.

Tâm thiện là loại tâm năng động vì tương ứng với sự nỗ lực đúng

đẫn (chánh cần).

Tâm nhiễm ô là loại tâm nhỏ hẹp vì thường được những con người nhỏ mọn (thiếu tịnh phẩm) ưa thích. Tâm thiện là loại tâm rộng lớn vì thường được những con người cao cả ưa thích. Hoặc cả hai loại tâm nhiễm và thiện được gọi là nhỏ và lớn là dựa vào sự nhỏ hay lớn của các căn, của giá trị, của các pháp “quyến thuộc” của các pháp tùy chuyển, của sức lực.

Thật vậy: 1. Tâm nhiễm ô là loại tâm nhỏ hẹp vì có căn nhỏ hẹp, tức chỉ có hai căn là si cộng với sân hoặc tham, trong lúc tâm thiện lại luôn luôn tương ứng với ba thiện căn; 2. Tâm nhiễm ô là tâm ít có giá trị vì có thể đạt được mà không cần đến sự nỗ lực, trong lúc tâm thiện có giá trị rất lớn vì phải có nhiều nỗ lực mới có thể đạt được; 3. Tâm nhiễm ô có ít pháp quyến thuộc vì không kèm theo sự hoạch đắc một tâm vị lai cùng loại, trong khi tâm thiện lại có nhiều pháp quyến thuộc vì có kèm theo sự hoạch đắc một tâm vị lai cùng loại; 4. Tâm nhiễm ô là tâm có ít các pháp tùy chuyển vì chỉ được vây quanh do ba uẩn là thọ, tưởng và hành, trong khi tâm thiện lại có nhiều pháp tùy chuyển vì có thêm sắc pháp; 5. Tâm nhiễm ô có ít sức lực vì các thiện căn bị đoạn cần phải sinh khởi trở lại, trong khi tâm thiện có nhiều sức lực vì khổ pháp trí nhãn đoạn tận tất cả mười tùy miên.

Đó là lý do tại sao tâm nhiễm được gọi là nhỏ và tâm thiện được gọi là lớn.

Tâm nhiễm ô là tâm hay bồn chồn (trạo) vì tương ứng với trạo cử, tâm thiện là tâm không bồn chồn vì đối trị lại trạo cử.

Tâm trầm tĩnh và tâm không trầm tĩnh được giải thích giống như trên.

Tâm nhiễm ô là tâm không định tĩnh vì tương ứng với sự tán loạn: tâm thiện là tâm định tĩnh vì đối trị lại tán loạn.

Tâm nhiễm ô là tâm không được tu dưỡng vì hoàn toàn thiếu hai sự tu dưỡng là “tu đắc” và “tu tập”, tâm thiện là tâm có tu dưỡng vì đều có hai loại tu dưỡng này.

Tâm nhiễm ô là tâm không được giải thoát vì tự tánh của nó vốn không phải là giải thoát và thân tương tục mà nó đã dựa vào đó để sinh khởi cũng không được giải thoát, tâm thiện là tâm có thể được giải thoát về mặt tự tánh cũng như thân tương tục.

Trên đây là giải thích của các luận sư Tỳ-bà-sa.

Kinh bộ: Giải thích này không phù hợp với kinh điển và cũng không đề cập đến các nghĩa khác nhau của các từ các câu.

Hỏi: Tại sao không phù hợp với kinh điển?

Đáp: Kinh nói: Tâm nội tu là tâm gì? Là loại tâm có hôn trầm và thù miên đi kèm theo, hoặc bên trong có kèm theo chỉ chứ không phải quán. Tâm ngoại tán là tâm gì? Là loại tâm hướng đến năm cảnh, hoặc bên trong có kèm theo quán chứ không phải chỉ. (Đoạn kinh này cho thấy loại tâm tương ứng với thù miên là tâm tụ).

Tỳ-bà-sa: Nếu tâm tương ứng với thù miên là tâm tụ thì một tâm nhiễm ô, (tức thuộc loại tâm tán), sẽ vừa tán vừa tụ khi tương ứng với thù miên?

Kinh bộ: Đúng là ở trên các ông có nói đến điều này nhưng không hợp lý. Thật sự vẫn không thể khẳng định là tâm nhiễm khi tương ứng với thù miên có phải là tâm tán hay không.

Tỳ-bà-sa: Nếu nói như vậy tức trái với Bản luận.

Kinh bộ: Cũng có thể như vậy. Nhưng thà trái với luận còn hơn là trái với kinh.

Hỏi: Tại sao giải thích trước đây không đề cập đến ý nghĩa của các từ khác nhau?

Đáp: Vì chỉ đề cập đến tính chất của các loại tâm khác nhau - như các tâm tán loạn, trầm trệ v.v..., các tâm tụ, vọng động v.v... - mà không nêu ra các điểm khác nhau của các tâm này.

Tỳ-bà-sa: Thật sai lầm khi cho chúng tôi không đề cập đến ý nghĩa của các từ ngữ khác nhau. Mặc dù tính chất “nhiễm ô” là tính chất chung của các tâm tán loạn v.v... nhưng chúng tôi vẫn nêu lên các khuyết điểm riêng của các loại tâm nhiễm khác nhau. Cũng như chúng tôi đã nêu lên các phẩm tánh riêng của các loại tâm thiện khác nhau mặc dù tất cả các tâm này đều có chung một tính chất thiện.

Kinh bộ: Ý nghĩa của các từ ngữ khác nhau vẫn không được lập thành một cách chính xác vì các ông đã không bác được vấn nạn về sự đi ngược lại kinh điển trong chủ trương của mình. Thật sự, kinh đã nói một tâm có kèm theo hôn-miên là loại tâm tán. Một tâm tương ứng với thù miên và bị nhiễm ô vì tương ứng với hôn trầm cũng là một loại tâm tán, và không thể là tâm thiện, vì hôn trầm là một phần của các pháp đại phiền não địa.

Và (theo như tin tưởng của các luận sư Tỳ-bà-sa), nếu kinh nói tâm trầm trệ là có ý chỉ cho loại tâm vọng động thì lẽ ra kinh không nên trình bày hai loại tâm này một cách riêng biệt như vậy. Vì kinh đã tách rời chúng khi nói: “Khi tâm bị trầm trệ, hoặc sợ sẽ bị trầm trệ thì đó không phải là thời điểm thích hợp để tu tập các giác chi khinh an, định,

xả. Khi tâm vọng động hoặc sợ sẽ bị vọng động thì đó không phải là thời điểm thích hợp để tu các giác chi trạch pháp, tinh tấn, hỷ”.

Tỳ-bà-sa: Như vậy, sự tu tập các giác chi có xảy ra riêng biệt hay không? Có cần phải tin chỉ có thể tu tập các giác chi khinh an, định, xả vào một thời điểm nhất định nào đó, và tu các giác chi trạch pháp, tinh tấn, hỷ vào một thời điểm khác?

Kinh bộ: Không phải như vậy. Khi nói “tu tập” là kinh có ý chỉ cho sự “chú tâm”, sự duyên cảnh” chứ không phải là sự làm hiện khởi”.

Tỳ-bà-sa: Ở loại tâm có giải đãi (biếng nhác) tăng và trạo cử giảm thì gọi là tâm trầm trệ. Ở loại tâm có trạo cử tăng và giải đãi giảm thì gọi là tâm vọng động (trạo). Như vậy hai loại tâm này vốn khác nhau, và kinh có thể trình bày chúng một cách riêng biệt mà vẫn không trái ngược với chủ trương của chúng tôi. Tuy nhiên nếu xét về mặt cả hai lậu biếng nhác và trạo cử hiện hữu cùng lúc trong chỉ một tâm thì có thể nói tâm trầm trệ cũng chính là tâm vọng động.

Kinh bộ: Chúng tôi không muốn từ khước một bản kinh có chứa ẩn ý, nhưng đó không phải là chú ý của kinh khi gọi một tâm có biếng nhác tăng v.v... là loại tâm trầm trệ.

Về chủ trương tất cả các tâm có tham trói buộc (tham sở hệ) đều là loại tâm có tham (hữu tham) thì chúng tôi xin hỏi từ ngữ “tham sở hệ” có nghĩa là?

1. Nếu một tâm thuộc loại “tham sở hệ”, và vì thế được gọi là “hữu tham”, vì sự thành tựu của loại tham này vẫn tiếp tục trong thân tương tục nơi mà tâm này đã sinh khởi (tham đắc tùy), thì lúc đó tâm của một Thánh giả chưa tu tập viên mãn hay tâm của bậc Hữu học, ngay cả khi tâm này là vô lậu, vẫn phải được gọi là tâm “hữu tham”, vì tham vốn chưa được hoàn toàn xả bỏ khỏi thân tương tục của hàng Hữu học.

2. Nếu một tâm thuộc loại “tham sở hệ” và được gọi là “hữu tham” chỉ vì đã làm cảnh nơi đối tượng duyên cho loại “tham ẩn mình trong đó”, thì lúc đó tâm vô lậu của A-la-hán cũng sẽ thuộc loại “hữu tham”, vì tâm này vẫn có thể làm cảnh nơi đối tượng duyên cho tâm tham của một người khác”.

Nếu không thừa nhận tâm của A-la-hán vẫn được dùng làm cảnh nơi đối tượng duyên cho tâm tham của một người khác thì vì lẽ gì mà tâm này được gọi là hữu lậu?

Có phải các ông sẽ nói tâm này hữu lậu không phải vì làm cảnh nơi đối tượng duyên cho tâm tham của người khác mà chỉ vì nó là cảnh nơi đối tượng duyên của một loại “phiền não có đối tượng duyên chung”

(cộng tướng hoặc)? Nếu như vậy thì không nên gọi tâm này là “hữu tham” mà phải gọi là “hữu si”, vì nó làm cảnh sở duyên cho tâm si của một người khác.

Tuy nhiên, theo chúng tôi, không có bất cứ giải thích nào trên đây là có giá trị. Vì sự nhận biết được tâm của người khác không hề duyên các pháp sở đắc có ở trong thân tướng tục của một người khác. Do đó, khi biết được tha tâm là “hữu tham” thì tha tâm này không phải là “hữu tham” vì “tham sở hệ” nếu được dùng với nghĩa có kèm theo sự hoạch đắc tham thì lẽ ra nó phải có ở trong một thân tướng tục mà ở đó sự đạt được tham này chưa bị trừ khử.

Tha tâm trí cũng không biết được loại tham lấy tha tâm làm cảnh nơi đối tượng duyên (duyên tâm tham), loại tham làm đối tượng duyên cho tha tâm.

Vì thế không thể gọi một tâm là “hữu tham” chỉ vì tâm này có tham trói buộc theo cả hai nghĩa như đã được nói đến trước đây.

Vấn nạn: Nếu vậy, tâm “hữu tham” là gì?

Luận chủ: Cần phải xác định chủ ý của kinh. Tâm “hữu tham” không phải là tâm nối kết với tham (tham sở hệ) mà là tâm có tham tương ứng, tức là loại tâm trong đó có tham thật sự hiện hữu. Tâm ly tham là tâm không tương ứng với tham, ngay cả khi tâm này có kèm theo sự hoạch đắc tham.

Vấn nạn: Từ ngữ “ly tham” không thể có ý nghĩa này, vì một bản kinh khác nói tâm ly tham, ly sân, ly si không rơi trở lại vào ba cõi. Trong khi tâm này nếu có kèm theo sự hoạch đắc tham v.v... tức sẽ phải rơi trở lại ba cõi.

Luận chủ: Bản kinh trên khi nói tâm “ly tham” là có ý chỉ cho loại tâm không có kèm theo sự hoạch đắc tham (ly tham đắc).

Vấn nạn: Không phải chúng tôi đã bác bỏ chủ trương này của các ông rồi sao? Thật vậy, chúng tôi đã nói nếu gọi một tâm không tương ứng với tham là “ly tham”, có nghĩa là một tâm trong đó tham không thật sự hiện hành, thì cũng phải gọi tất cả các tâm tương ứng với một phiền não khác là “ly tham”. Trong khi người ta lại không nói một tâm tương ứng với sân là tâm “ly tham”.

Luận chủ: Nếu gọi một tâm không tương ứng với tham là “ly tham” thì cũng không sai. Tuy nhiên người ta không xem loại tâm không tương ứng với tham mà tương ứng với sân là “ly tham”, và chỉ xem đó là tâm “hữu sân” để nêu rõ tính chất riêng biệt của nó là có tương ứng với sân.

Hỏi: Tha tâm trí có thể nắm bắt cảnh nơi đối tượng duyên của tha tâm không? Nó có thể nắm hành tướng nơi chủ thể duyên của tha tâm không?

Đáp: Không thể. Khi nhận biết được tha tâm thì không thấy được cảnh nơi đối tượng duyên của tâm này, và cũng không thấy được hành tướng nơi chủ thể duyên của tâm này: người ta chỉ biết được tha tâm là nhiễm ô v.v... chứ không biết được các cảnh nơi đối tượng duyên như màu xanh v.v... đã làm cho tâm này nhiễm ô. Nếu không phải như vậy thì tha tâm trí sẽ duyên được sắc pháp v.v... tức sẽ không cần là tha tâm trí nữa, và tha tâm trí sẽ duyên được chính mình vì người có cái tâm được ta nhận biết cũng có thể cùng lúc nhận biết được chính cái tâm của ta.

Tha tâm trí có các tính chất nhất định: nó chỉ biết được tính chất riêng (tự tướng) của một thật pháp (thực tự tướng) chứ không phải là cộng tướng: nó chỉ biết được tâm và tâm sở (chứ không phải là sắc pháp) thuộc hiện tại (chứ không phải quá khứ hoặc vị lai) của Dục giới và Sắc giới (chứ không phải Vô sắc giới), nó còn biết được các tâm tâm sở vô lậu thuộc cùng một nhóm với nó: có nghĩa là nếu vô lậu thì tha tâm trí có thể biết được các tâm tâm sở vô lậu, nếu hữu lậu thì chỉ biết được các tâm tâm sở hữu lậu, nó không tương thích với kiến đạo và đạo vô gián, với định không và định vô tướng, với Tận trí và Vô sinh trí. Các trường hợp khác thì không bị loại trừ tức tha tâm trí có thể tương thích với tu đạo (đạo giải thoát, đạo thắng tiến), với định vô nguyện v.v...

Phần trình bày về tha tâm trí đến đây là hết.

Tận trí và Vô sinh trí đều có mười bốn hành tướng, tức loại trừ hành tướng không và hành tướng vô ngã. Thật vậy, mặc dù hai loại trí này thuộc về “sự thật tuyệt đối” (thắng nghĩa) nhưng vẫn tham dự vào “sự thật tương đối” (thường tục), vì thế chúng rất xa lạ với các hành tướng không và ngã. Và khi hành giả ra khỏi loại quán sát mà trong đó hành giả đã chứng được hai loại trí thuộc về thắng nghĩa để thì nhờ vào lực của các trí này mà các trí sau đó (hậu sinh) (hậu đắc trí) vốn thuộc về thế tục để mới có thể sinh khởi: “Sự sinh khởi đã diệt tận đối với ta: cuộc sống tu hành đã được tu tập, những điều cần làm đã được làm xong, ta không còn thấy đời sống về sau”. Như vậy, Tận trí và Vô minh trí đã tham dự vào thế tục không phải bằng chính tự thể mà bằng sự lưu chuyển của chúng.

Hỏi: Có các hành tướng vô lậu nằm ngoài mười sáu hành tướng trên không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tịnh vô việt thập lục
Dư thuyết hữu lậu cố.*

Dịch nghĩa :

*Tịnh không vượt mười sáu
Dựa luận này nên nói.*

(Không có hành tướng vô lậu ngoài mười sáu hành tướng này. Các luận sư khác nói có vì dựa theo Bản luận).

Luận: Các luận sư ở Ca-thấp-di-la nói không có hành tướng vô lậu nào ngoài mười sáu hành tướng này. Nhưng các luận sư ngoại quốc vẫn duy trì ý kiến ngược lại. Lý do vì Bản luận có nói: “Có thể phân biệt các pháp thuộc về Dục giới (Dục giới hệ pháp) bằng một tâm không nằm trong các giới (bất hệ tâm) không? Vẫn có thể, như có thể phân biệt chúng là vô thường, khổ, không, vô ngã, nhân, nhân tướng tự, nhân ở gần, nhân riêng biệt, có tính chất này (xứ), có nguyên nhân này (sự)”.

Như vậy phải xem các hành tướng được minh thị qua nhóm từ “có tính chất này, có nguyên nhân này” như là hai hành tướng vô lậu được cộng thêm vào tám hành tướng của khổ và tập.

Theo các luận sư ở Ca-thấp-di-la, Bản luận không dạy về hai hành tướng phụ này mà thật ra nhóm từ trên phải được hiểu là “... có sự tích tập khi một tâm vô lậu phân biệt được các pháp này là vô thường...”.

Các luận sư ngoại quốc trả lời giới thích trên không thể chấp nhận được. Vì nếu Bản luận sử dụng các từ ngữ... không phải nằm để chỉ các hành tướng vô lậu mà đó chỉ là một loại cú pháp đơn giản thì lẽ ra Bản luận cũng phải theo cách diễn tả này ở một đoạn văn khác, như khi nói: “Có thể phân biệt các pháp hệ thuộc Dục giới bằng một tâm được đoạn trừ do kiến đạo (kiến đoạn tâm) không? Vẫn có thể, tức có thể chấp trước, chán ghét, tự mãn, mê mờ, phân biệt sai lầm các pháp này là ngã, ngã sở, là thường hằng, đoạn diệt, là vô nhân, vô tác, vô hữu, là cao cả, tối ưu, tối thượng, là thanh tịnh, giải thoát, xuất ly, với sự lo sợ, do dự, nghi ngờ”. Đoạn văn này lẽ ra phải có chứa nhóm từ... nếu các từ này chỉ có nghĩa là, với ý nghĩa điều tất nhiên là một tâm được đoạn do kiến đạo sẽ xem các pháp là ngã, ngã sở v.v...”.

Hỏi: Mười sáu hành tướng tạo thành bao nhiêu thật pháp? Hành tướng là gì? Chủ thể hành và đối tượng hành là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Hành tướng thực thập lục
Thử thể duy thị tuệ*

*Năng hành hữu sở duyên
Sở hành chư hữu pháp.*

Dịch nghĩa :

*Hành tướng mười sáu pháp
Thể này chỉ là tuệ
Năng hành có sở duyên
Sở hành các pháp hữu.*

(Các hành tướng tạo thành mười sáu thật pháp có thể tánh là tuệ. Chủ thể hành: pháp có đối tượng duyên. Đối tượng hành: các hữu pháp).

Luận: Có luận sư cho các hành tướng tuy có đến mười sáu tên gọi khác nhau nhưng thật sự chỉ có bảy. Bốn hành tướng của khổ đế thật sự đều khác nhau. Các hành tướng của các đế khác dù có bốn tên gọi khác nhau nhưng mỗi đế chỉ có một thật pháp: nhân, tập, sinh, duyên đều có cùng nghĩa và chỉ là một hành tướng, cũng giống như là các tên gọi khác nhau của cùng một người. Các hành giả quán chiếu riêng bốn hành tướng của khổ đế, và một hành tướng nào đó của các hành tướng nhân v.v... đối với ba đế còn lại.

Nhưng các luận sư Tỳ-bà-sa lại cho mười sáu hành tướng vẫn thực sự hiện hữu. (Vì chúng phải được quán chiếu từng cái một).

*. Trong trường hợp của khổ đế là:

1. Vô thường vì khi sinh tức phải phụ thuộc vào các nhân.
2. Khổ vì tánh của nó vốn là gian khổ.
3. Không vì trái với ngã sở kiến.
4. Vô ngã vì trái với ngã kiến.

*. Trong trường hợp của tập đế là:

1. Nhân vì có tính chất như một chủng tử. Nhân này là loại nhân xa.

2. Tập vì có khả năng làm sinh khởi. Đây là loại nhân gần, tức là loại nhân mà một pháp trực tiếp sinh khởi hoặc bắt nguồn từ đó.

3. Sinh hay chuỗi nhân quả tiếp nối vì tạo thành sự tương tục: chủng tử, mầm mộng, thân v.v...

4. Duyên vì thực hiện được một quả trong sự tiếp hợp nhân quả, chẳng hạn như toàn bộ các yếu tố kết hợp - đất, trọc, bánh quay, dây thừng, nước v.v... trong việc tạo thành một cái bình.

*. Trong trường hợp diệt đế là:

1. Diệt vì triệt tiêu các uẩn (hữu lậu).
2. Tĩnh vì dập tắt ba ngọn lửa tham, sân, và si.

3. Diệt vì không còn sự lao khổ.

4. Ly vì thoát khỏi tất cả các nhân của sự lao khổ.

*. Trong trường hợp của đạo đế là:

1. Đạo vì hành giả đi trên con đường này để đến Niết-bàn.

2. Như, tức phù hợp với chánh lý hoặc có tính chất thật tiễn vì tức hoặc, có đủ các chứng lý, có các đủ các phương tiện.

3. Hành, tức là sự hoạch đắc vì đạo đế hỗ trợ cho sự hoạch đắc đúng đắn, có nghĩa là hành giả đạt được, Niết-bàn nhờ vào tính chất này.

4. Xuất, tức sự rời bỏ hoàn toàn vì đạo đế giúp cho hành giả vĩnh viễn vượt qua phía bên kia.

Một giải thích khác :

1. Vô thường vì không rốt ráo.

2. Khổ vì tương tự như gánh nặng.

3. Không vì không có cá thể.

4. Vô ngã vì không thuận theo ý chí.

* 1. Nhân vì xuất phát từ đó.

2. Tập vì có sự xuất hiện: pháp có thể được xem như từ vị lai.

3. Sinh vì là sự dẫn sinh.

4. Duyên là nền tảng, tức là yếu tố chủ chốt của hành động dẫn sinh.

* 1. Diệt vì có sự chấm dứt của loại khổ trước đó và sự không tiếp tục của loại khổ sau đó.

2. Tĩnh vì thoát khỏi ba hữu vi tướng.

3. Diệt vì hoàn toàn thiện (thắng nghĩa thiện).

4. Ly vì tuyệt đối an ổn.

*. 1. Đạo vì trái ngược với tà đạo.

2. Như vì trái với “bất như”.

3. Hành vì không trái nghịch với cung điện Niết-bàn.

4. Xuất vì vứt bỏ tam hữu, tức sự hiện hữu ở ba giới.

Vì những lời giải thích của các bậc đời trước không giống nhau cho nên chúng tôi xin được đưa ra cách giải thích thứ ba:

Bốn hành tướng của khổ đế:

Vô thường vì sinh diệt. Khổ vì trái với Thánh tâm. Không vì không có ngã. Vô ngã vì không phải là ngã.

*. Bốn hành tướng của tập đế là nhân, tập, sinh và duyên được kinh giải thích: “Năm thủ uẩn, tức các uẩn hữu lậu, là dục bốn, dục tập, dục loại, dục sinh”, có nghĩa là năm thủ uẩn có dục làm gốc hoặc

sơ nhân, làm dẫn nhân, làm loại nhân, làm cận nhân. Sự khác biệt duy nhất giữa kinh và Bản luận là luận đã đặt hành tướng duyên ở cuối chứ không phải hành tướng sinh.

Hỏi: Bốn loại hành tướng này khác nhau như thế nào?

Đáp: A. Cần phân biệt bốn trạng thái hoặc hình thái của dục là:

1. Chấp hiện tổng ngã khởi tổng tự thể dục, tức là loại tình cảm cảm nhận được về chính bản thân mình khi nghĩ “ta hiện hữu”, mà không phân biệt gì khác ngoài cái “ta” ở hiện tại, cũng không có sự suy nghĩ vì cái “ta” quá khứ hoặc vị lai; 2. Chấp đương tổng ngã khởi tổng hậu hữu dục, tức là lòng ham muốn một sự tái hiện hữu về sau mà không có một sự chỉ định rõ ràng nào khác; 3. Chấp đương biệt ngã khởi biệt lậu hữu dục, tức là lòng ham muốn có một sự tái hiện hữu nào đó về sau; 4. Chấp tục sinh ngã khởi tục sinh thời dục hoặc, tức là lòng ham muốn được sinh trở lại, một sự tham muốn giúp thành tựu một loại nghiệp nào đó.

Loại dục thứ nhất là nguyên nhân đầu tiên của khổ - cũng giống như hạt giống là sơ nhân của quả - vì thế nó có tên là nhân.

Loại dục thứ hai dẫn đến một sự tái hiện hữu về sau - cũng giống như sự sản sinh các mầm mống, thân cây v.v... là một tiến trình thuộc về nhân để dẫn đến quả - vì thế có tên là tập, tức là loại nhân dẫn khởi.

Loại dục thứ ba là nhân quyết định tính chất của khổ - cũng giống như đồng ruộng, nước, phân bón v.v... quyết định các tính chất về vị (ngọt, đắng v.v...) về sự thay đổi khi chín, và về các công dụng của quả - vì thế có tên là duyên, tức là nguyên nhân giúp phân biệt các loại.

Loại dục thứ tư là nhân xuất phát của quả - cũng giống như hoa là nhân của quả - nên có tên là sinh.

Loại dục thứ tư là nguyên nhân trực tiếp, ba loại kia là nguyên nhân gián tiếp.

B. Ngoài ra, kinh còn nói đến hai nhóm “ngũ ái hành”, tức năm hình thái của ái, và hai nhóm “tứ ái hành”, tất cả đều là bốn loại dục được nói đến ở trên. Hai nhóm dục đầu tiên có năm hành tướng, hai nhóm cuối có bốn hành tướng.

a. Khi nghĩ “ta hiện hữu” tức sẽ sinh khởi loại tổng quát (tổng tự thể dục), tức là “sự yêu mến có tính chất tổng quát đối với bản thân mình”. Loại này có năm cách: “ta hiện hữu như thế”, ta hiện hữu giống như trước đây”, “ta hiện hữu có đối khác”, “ta là cái có hiện hữu”, “ta là cái không hiện hữu”.

b. Khi nghĩ “ta sẽ hiện hữu” tức sẽ sinh khởi loại tổng quát (tổng

hậu khởi dục), tức là “sự khao khát có tính chất tổng quát được hiện hữu trở lại”. Loại này cũng có năm cách: “ta sẽ hiện hữu như thế”, “ta sẽ hiện hữu giống như trước đây”, “ta sẽ hiện hữu có đối khác”, “ta sẽ là cái có hiện hữu”, “ta sẽ là cái không hiện hữu”.

c. Sẽ sinh khởi loại riêng biệt (biệt lậu hữu hữu dục). Loại này có bốn cách: “mong ta hiện hữu”, “mong ta hiện hữu như thế”, “mong ta hiện hữu giống như (trước đây)”, “mong ta hiện hữu có đối khác”.

d. Sẽ sinh khởi loại (chấp tục sinh ngã khởi tục sinh thời dục). loại này có bốn cách: “nhất quyết ta sẽ phải hiện hữu”, “nhất quyết ta sẽ phải hiện hữu như thế”, nhất quyết ta sẽ phải hiện hữu giống như trước đây”, “nhất quyết ta sẽ phải hiện hữu có đối khác”.

Các loại dục đầu tiên là sơ nhân của khổ, vì thế chúng được gọi là nhân... Phần còn lại giống như trên.

Bốn hành tướng của diệt đế: Diệt, vì chặt đứt sự lưu chuyển. Tĩnh, vì chấm dứt mọi loại khổ, như khi nói: “Này các Bí sô, tất cả các hành là khổ, chỉ có Niết-bàn là tuyệt đối tịch tĩnh”. Diệu, vì không còn gì cao hơn. Ly, vì không còn thoái chuyển.

Bốn hành tướng của đạo đế: Đạo, vì giống như chánh đạo. Như, vì chân thật. Hành, vì có tính chất quyết định hoặc nhất quyết: có nghĩa là chỉ đi trên con đường này chứ không phải con đường nào khác, như khi nói: “Con đường này dẫn đến thanh tịnh, các giáo pháp khác (dư kiến) không dẫn đến đó”. Xuất, vì vĩnh viễn xa lìa ba cõi.

Giải thích thứ tư:

* Bốn hành tướng của khổ đế

i. Ngoài ra, vì để chữa trị những người có các loại thường kiến, lạc kiến, ngã sở kiến, ngã kiến mà bốn hành tướng vô thường, khổ, không, và vô ngã đã được lập thành.

Bốn hành tướng của tập đế: Nhân đối trị tà kiến “không có nhân” (vô nhân). Tập đối trị tà kiến “chỉ có một nhân” (nhất nhân) - là Đại tự tại hoặc nhân là một tập hợp. Sinh đối trị tà kiến về sự biến hóa, tức chủ trương cho hữu - vốn đã tồn tại trước đó - có chuyển hóa: hữu mới bắt đầu. Duyên đối trị tà kiến cho thế gian được tạo ra do một chúng sinh có tri kiến (tri tiên nhân kiến): những sự vật này sinh từ các nhân như thế, sinh từ rất nhiều nhân.

Bốn hành tướng của diệt đế: Diệt đối trị tà kiến cho “không có giải thoát”. Tĩnh đối trị tà kiến cho “giải thoát là khổ”. Diệu đối trị tà kiến cho “sự an lạc của thiền (tĩnh lực) và định (đẳng chí) là vì diệu”. Ly đối trị tà kiến cho “sự giải thoát phải bị thoái đọa chứ không phải vĩnh

viễn”.

iv. Các hành tướng đạo, như, hành, và xuất đối trị các loại tà kiến cho “không có Thánh đạo”, “tà đạo là Thánh đạo”, “có một Thánh đạo khác”, “Thánh đạo vẫn bị thoái đạo”. Các hành tướng có thể tánh chính là tuệ.

Tuy nhiên chúng tôi nói nếu như vậy thì tuệ, tức sự nhận biết có khả năng phân biệt các pháp, sẽ không có các hành tướng, vì tuệ không thể tương ứng với tuệ. Vì thế - đối với Kinh bộ - thật chính xác để nói hành tướng chính là cách thức “nắm bắt” của tâm và tâm sở đối với các cảnh nơi đối tượng duyên của chúng.

Tuệ và tất cả các pháp “có sở duyên” đều có khả năng nhận biết (năng hành).

Tất cả các pháp có hiện hữu (hữu pháp) đều được nhận biết do các pháp có đối tượng duyên.

Vì thế có tất cả ba nhóm rộng hẹp khác nhau: 1. Tuệ là hành tướng, là pháp có khả năng nhận biết và được nhận biết; 2. Các tâm tâm sở khác tương ứng với tuệ là các pháp có khả năng nhận biết và được nhận biết; 3. Tất cả các pháp khác, hữu vi hoặc vô vi, chỉ là pháp được nhận biết.

Trên đây đã giải thích các hành tướng của mười trí, tiếp theo là phần nói về thể tánh, chỗ dựa là địa và chỗ dựa là thân của chúng.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Tánh tục tam cửu thiên
Y địa dung nhất thiết
Tha tâm trí duy tứ
Pháp lục dư thập cửu
Hiện khởi sở y thân
Tha tâm y dục sắc
Pháp trí dẫn y dục
Dư bát thông tam giới.*

Dịch nghĩa:

*Tục trí ba, chín thiện
Nương tất cả các địa
Tha tâm trí nương bốn
Pháp sáu, bảy khác, chín
Hiện khởi lên ở thân
Tha tâm nương Dục, Sắc
Pháp trí nương cõi Dục*

Tám trí thông ba cõi.

(Tục trí có ba tánh, chín trí chỉ thiện tánh. Tục trí nương tất cả các địa. Tha tâm trí chỉ nương bốn địa. Pháp trí nương sáu địa, bảy trí còn lại nương chín địa. Hiện khởi qua thân là chỗ dựa. Tha tâm trí nương Dục giới và Sắc giới. Pháp trí chỉ nương Dục giới. Tám trí còn lại nương cả ba giới).

Luận nói: Thế tục trí có cả ba tánh thiện, bất thiện, vô ký. Chín trí còn lại chỉ có thiện tánh. Thế tục trí có tất cả các địa, từ Dục giới cho đến Hữu Đảnh.

Pháp trí đạt được ở bốn tầng thiền, vị chí và trung gian. Loại trí đạt được ở sáu địa vừa được nói trên cộng thêm ba Vô sắc.

Sáu trí khổ, tập, diệt, đạo, tận và vô sinh nếu xét về mặt tổng thể thì được ở chín địa giống như trên, nếu được xem như là một phần của pháp trí thì chỉ được ở sáu địa, nếu được xem như một phần của loại trí thì lại được ở chín địa.

Tha tâm trí chỉ được ở bốn tầng tĩnh lự chứ không có ở các nơi khác.

Chúng sinh ở Dục giới và Sắc giới có thể hiện khởi tha tâm trí.

Pháp trí chỉ có thể được hiện khởi do một chúng thuộc Dục giới chứ không phải chúng sinh ở Sắc giới hoặc Vô sắc giới.

Các trí khác đều được hiện khởi ở ba giới. Các trí khác là gì? Là tám trí còn lại sau khi loại trừ tha tâm trí và pháp trí.

Trên đây đã giải thích các địa mà ở đó các trí đã được, và các giới mà chúng sinh hệ thuộc có thể được các trí. Tiếp theo là phần giải thích sự liên hệ giữa các trí và bốn niệm trụ.

Tụng: (Âm Hán)

Chư trí niệm trụ nhiếp

Diệt trí duy tối hậu

Tha tâm trí hậu tam

Dư bát trí thông tứ.

Dịch nghĩa :

Các trí thuộc niệm trụ

Diệt trí chỉ niệm cuối

Tha tâm ba niệm sau

Tám trí thông bốn niệm

(Các trí đều thuộc về niệm trụ. Diệt trí là niệm trụ cuối. Tha tâm trí là ba niệm trụ cuối. Tám trí còn lại là bốn niệm trụ).

Luận: Diệt trí là pháp niệm trụ.

Tha tâm trí khi duyên tâm của người khác nhất định phải duyên thọ, tưởng, và hành.

Ngoài diệt trí và tha tâm trí ra, tám trí còn lại có thể tánh là bốn niệm trụ. (Thật vậy, khổ trí đôi khi có duyên thân..., đạo trí khi duyên là thân niệm trụ).

Hỏi: Có bao nhiêu trí là cảnh nơi đối tượng duyên của các trí khác?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Chư trí hỗ tương duyên
Pháp loại đạo các cửu
Khổ tập trí các nhị
Tứ giai thập diệt phi.*

Dịch nghĩa :

*Các trí duyên lẫn nhau
Pháp, loại, đạo có chín
Khổ, tập trí có hai
Bốn có mười, diệt không.*

(Các trí duyên lẫn nhau. Pháp, loại, đạo, mỗi trí có chín. Khổ, tập, mỗi trí có hai. Bốn trí có mười, diệt trí không có).

Luận: Pháp trí duyên chín trí, tức loại trừ loại trí.

Loại trí cũng duyên chín trí, tức loại trừ pháp trí.

Đạo trí cũng duyên chín trí, tức loại trừ thế tục trí, vì trí này không tạo thành một phần của đạo.

Khổ trí và Tập trí duyên Thế tục trí và một phần tha tâm trí hữu lậu.

Thế tục trí, tha tâm trí, Tận trí và Vô sinh trí duyên mười trí.

Không có trí nào là cảnh nơi đối tượng duyên của diệt trí, cảnh nơi đối tượng duyên độc nhất của trí này là trạch diệt.

Hỏi: Bao nhiêu pháp làm cảnh nơi đối tượng duyên cho mười trí? Bao nhiêu pháp là cảnh nơi đối tượng duyên của mỗi pháp?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Sở duyên tổng hữu thập
Vị tam giới vô lậu
Vô vi các hữu nhị
Tục duyên thập pháp ngũ
Loại thất khổ tập lục
Diệt duyên nhất đạo nhị
Tha tâm trí duyên tam*

Tận vô sinh các cứu.

Dịch nghĩa :

*Sở duyên gồm mười pháp
Ba cõi và vô lậu
Vô vi có hai loại
Tục duyên mười pháp năm.
Loại bảy, khổ, tập sáu
Diệt duyên một, đạo hai
Tha tâm trí duyên ba
Mỗi tận, vô sinh chín.*

(Đối tượng duyên có tất cả mười pháp là các pháp của ba cõi, các pháp vô lậu. Các pháp vô vi, mỗi loại đều có hai. Thế tục trí duyên mười, pháp trí duyên năm. Loại trí duyên bảy, khổ và tập trí duyên sáu. Diệt trí duyên một, đạo trí duyên hai. Tha tâm trí duyên ba. Tận trí và vô sinh trí, mỗi trí duyên chín).

Luận: Pháp hữu vi chia làm tám loại: pháp Dục giới, pháp Sắc giới, pháp Vô sắc giới, các pháp vô lậu, các pháp này có thể tương ứng hoặc không tương ứng với tâm.

Các pháp vô vi chia làm hai loại: thiện và vô ký.

Hỏi: Trong số mười loại này, những pháp nào là cảnh nơi đối tượng duyên của mười trí?

Đáp: 1. Thế tục trí duyên cả mười loại; 2. Pháp trí duyên năm loại là hai loại pháp Dục giới tương ứng hoặc không tương ứng với tâm, hai loại pháp vô lậu (đạo) tương ứng hoặc không tương ứng với tâm. một pháp vô vi thiện; 3. Loại trí duyên bảy loại là hai loại pháp Sắc giới, hai loại pháp Vô sắc giới, hai loại pháp vô lậu, một pháp vô vi thiện; 4-5. Khổ trí và tập trí duyên sáu loại là hai loại pháp ở mỗi giới; 6. Diệt trí chỉ duyên vô vi thiện; 7. Đạo trí duyên hai loại pháp vô lậu; 8. Tha tâm trí duyên ba loại là các pháp tương ứng với tâm ở Dục giới, ở Sắc giới, và các pháp vô lậu; 9-10. Tận trí và vô sinh trí duyên chín loại, tức loại trừ vô vi vô ký.

Hỏi: Có thể nhận biết tất cả các pháp chỉ nhờ vào một trí không?

Đáp: Không thể.

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tục trí trừ tự phẩm
Tổng duyên nhất thiết pháp
Vi phi ngã hành tướng
Duy văn tư sở thành.*

Dịch nghĩa:

*Tục trí trừ phẩm tự
Duyên tất cả các pháp
Với hành tướng phi ngã
Do văn, tư thành tựu.*

(Tục trí, trừ tự phẩm ra duyên tất cả các pháp. Với hành tướng phi ngã. Do văn, tư thành tựu).

Luận: Khi một sát-na của tục trí nhận biết tất cả các pháp là vô ngã thì trong tất cả các pháp sẽ loại trừ: 1. Tự thể, tức chính sát-na này của tục trí, vì khả năng nhận biết (hữu cảnh) không thể là cảnh của chính sự nhận biết này; 2. Các tâm sở pháp tương ứng với trí này vì có cùng một đối tượng duyên; 3. Các pháp không tương ứng với tâm đi kèm (câu hành) với trí này, chẳng hạn như các tướng hữu vi vì chúng quá gần.

Loại tục trí “tổng duyên” này chỉ thuộc về Dục giới và là loại tri thành tựu do văn và tư chứ không phải tu. Loại tục trí “do tu thành tựu” luôn luôn có đối tượng duyên là một địa nhất định. Nếu không phải như vậy thì trong cùng một lúc lẽ ra phải đạt được sự lìa bỏ đối với tất cả các địa.

Hỏi: Có bao nhiêu trí ở các hạng người khác nhau?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Dị sanh Thánh kiến đạo
Sơ niệm định thành nhất
Nhị định thành tam trí
Hậu tứ nhất nhất tăng
Tu đạo định thành thất
Ly dục tăng tha tâm
Vô học độn lợi căn
Định thành cửu thành thập.*

Dịch nghĩa:

*Phàm phu và bậc Thánh
Niệm đầu thành một trí
Niệm hai thành ba trí
Bốn niệm sau tăng một
Tu đạo được bảy trí
Lìa dục thêm tha tâm
Vô học độn, lợi căn
Thành tựu chín mười trí.*

(Dị sinh và Thánh kiến đạo ở sát-na thứ nhất nhất định thành tựu ba trí ở sát-na thứ hai nhất định thành tựu ba trí, ở bốn sát-na sau, mỗi lần tăng thêm một trí. Tu đạo nhất định thành tựu bảy trí. Lìa dục tăng thêm tha tâm trí. Vô học độn và lợi căn. Nhất định thành tựu chín và mười trí).

Luận: Phàm phu chỉ thành tựu thế tục trí, khi lìa bỏ (Dục giới) thì thành tựu tha tâm trí.

Đối với Thánh giả chưa lìa bỏ bằng đạo thế tục trước khi bước vào kiến đạo thì vào sát-na sinh khởi khổ pháp trí nhãn chỉ thành tựu một trí là thế tục trí, vì nhãn không phải là trí.

Vào sát-na của Khổ pháp trí, Thánh giả thành tựu thế tục trí, pháp trí và khổ trí.

Sau sát-na thứ hai, vào bốn sát-na tiếp theo, cứ mỗi sát-na lại tăng thêm một trí, ở sát-na thứ tư (Khổ loại trí) tăng thêm loại trí, ở sát-na thứ sáu (Tập pháp trí) tăng thêm Tập trí, ở sát-na thứ mười (Diệt pháp trí) tăng thêm Diệt trí, ở sát-na thứ mười bốn (Đạo pháp trí) tăng thêm Đạo trí.

Như vậy khi đến được Đạo pháp trí thì hành giả thành tựu được bảy trí.

Đối với Thánh giả đã lìa bỏ bằng đạo thế tục trước khi bước vào kiến đạo thì phải cộng thêm tha tâm trí. A-la-hán thuộc thời giải thoát thành tựu chín trí, tức cộng thêm Tận trí, A-la-hán thuộc bất thời giải thoát thành tựu thêm Vô sinh trí.

Hỏi: Hành giả đạt được cùng một lúc (đốn tu) bao nhiêu trí ở các giai đoạn khác nhau của kiến đạo, tu đạo v.v...?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Kiến đạo nhãn trí khởi
Túc bỉ vị lai tu
Tam loại trí kiêm tu
Hiện quán biên tục trí
Bất sanh tự địa dưới
Khổ tập tứ diệt hậu
Tứ đế hành tướng cảnh
Duy gia hạnh sở đắc.*

Dịch nghĩa:

*Kiến đạo nhãn trí khởi
Cùng loại tu vị lai
Ba loại trí kiêm tu*

*Hiện quán biên tục trí
Không thuộc địa tự, hạ
Bốn khổ tập, sau diệt
Cảnh hành tướng tự đế
Chỉ được do gia hạnh.*

(Ở kiến đạo, khi nhãn trí sinh khởi tức cũng tu nhãn trí vì lai cùng loại. Ở ba loại trí có tu thêm. Hiện quán biên tục trí là trí bất sinh, thuộc tự địa và địa dưới, là bốn niệm trụ ở khổ và tập, niệm trụ cuối ở diệt. Có hành tướng của tự đế, lấy tự đế làm cảnh. Chỉ đạt được do gia hạnh).

Luận: Về mười lăm tâm của kiến đạo:

Ở kiến đạo, các nhãn và trí vị lai được đắc dần tùy theo sự sinh khởi của chúng.

Loại nhãn và trí nào được sinh khởi hoặc hiện khởi thì cũng là loại nhãn và trí được hoạch đắc hoặc được tu tập. Chẳng hạn khi hành giả sinh khởi khổ pháp nhãn trí thì cũng tu loại nhãn vị lai cùng loại, cũng thành tựu nhãn vị lai cùng loại. (Và tiếp tục như thế cho đến đạo loại trí nhãn). Bốn hành tướng của loại nhãn này (vô thường v.v...) cũng đạt được khi sinh khởi một trong các hành tướng này.

Hỏi: Tại sao ở đến đạo chỉ có sự tu tập hoặc hoạch đắc các trí và các hành tướng cùng loại với các trí và hành tướng được sinh khởi?

Đáp: Khi sinh khởi khổ pháp trí nhãn thì nắm bắt được chủng tánh - tức chủng tử hoặc nhân - của nhãn này, và các không tánh của bốn hành tướng của nó, chứ không nắm bắt được các chủng tánh của Khổ pháp trí v.v... Về các hành tướng, người ta thấy bốn hành tướng của mỗi đế đều có cùng loại vì chúng có chung một cảnh nơi đối tượng duyên: khi một trong hai hành tướng được chứng đắc, được sinh khởi thì các chủng tánh của các hành tướng khác cũng được nắm bắt.

Ở kiến đạo, hành giả thành tựu thế tục trí vào sát-na của ba loại trí về khổ, tập và diệt (Khổ loại trí, Tập loại trí, Diệt loại trí) chứ không phải vào sát-na của pháp trí, vì pháp trí không quán sát toàn bộ mỗi một đế mà chỉ có phần liên quan đến Dục giới của mỗi đế.

Thế tục trí này có tên là “điểm cuối cùng của hiện quán” (hiện quán biên trí) vì thế tục trí được tu tập (hoạch đắc) vào thời điểm cuối cùng của sự quán sát mỗi một đế (hiện quán hậu biên).

Hỏi: Tại sao hành giả không thành tựu thế tục trí vào sát-na của đạo loại trí (tức sát-na thứ mười sáu của hiện quán, sát-na đầu tiên của tu đạo)?

Đáp: a. Vì đạo đã không được quán sát trước đó (vô sự hiện quán)

do một đạo thể tục dưới các hành tướng của đạo (là như v.v...).

b. Vì đạo không thể được quán sát một cách toàn bộ (vô biến sự hiện quán). Khổ, tập và diệt có thể được lần lượt liễu tri, đoạn trừ, chứng đắc một cách toàn triệt (biến tri đoạn chứng), nhưng đạo thì không thể được tu tập một cách toàn triệt như vậy (biến tu). Chắc chắn, đối với một hành giả đang ở kiến đạo, người ta không thể nói vào thời điểm của “khổ để hiện quán biên” và “tập để hiện quán biên” thì họ đã hoàn toàn đoạn trừ tập, hoàn toàn chứng đắc diệt, tuy nhiên điều này sẽ xảy ra đối với họ vào một thời điểm ở vị lai. Đối với đạo thì khác vì đạo có quá nhiều chủng tánh khác nhau (Thanh văn, Độc giác Phật, Đại giác).

Có thuyết cho vì thế tục trí đi kèm theo kiến đạo (kiến đạo quyền thuộc), và sát-na thứ mười sáu của “hiện quán (Đạo loại trí) lại là một phần của tu đạo cho nên hiện quán biên trí không đắc vào sát-na này.

Luận chứng này không có giá trị vì người ta không cần phải dựa vào bằng chứng thế tục trí không đi kèm theo tu đạo.

Thế tục trí là loại không có khả năng sinh khởi vào bất kỳ sát-na nào. Trí này không sinh khi hành giả đang nhập quán cũng như khi xuất quán. Một mặt, trí này không thích hợp với hiện quán, mặt khác, một tâm khi nằm ngoài hiện quán thì quá thô động.

Hỏi: Nếu vậy, làm sao có thể nói có thành tựu thế tục trí, thế tục trí được tu tập?

Hữu bộ: Vì trước đây chưa từng được, đến nay mới được.

Hỏi: Làm sao có thể được khi không sinh khởi?

Hữu bộ: Nói được là vì đạt được nó (chứ không phải vì nó nhất thiết phải sinh khởi).

Giải thích: “Được là vì đạt được” là cách nói chưa từng nghe đến. Vì thế các ông vẫn chưa giải thích được tại sao thế tục trí lại được tu tập. Vấn đề này nên được hiểu theo cách giải thích của các luận sư đời trước, (tức các luận sư thuộc Kinh bộ).

Theo các luận sư này, người ta từ sự đạt được thế tục trí là nhờ vào lực của Thánh đạo (kiến đạo). Sau khi ra khỏi sự quán chiếu về Thánh đạo sẽ hiện khởi một loại thế tục trí có đối tượng duyên là các đế và rất khác với loại thế tục trí có trước khi được Thánh đạo này. Khi nói hành giả được thế tục trí này nhờ vào kiến đạo tức hàm ý được một thân là chỗ dựa có khả năng làm hiện khởi thế tục trí này. Cũng giống như được quặng vàng nhưng vẫn nói là được vàng.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận cách nhìn này. Họ cho thế

tục trí mang tên hiện quán biên là một “bất sinh pháp”.

Khi hiện khởi được kiến đạo của một địa nào đó thì ở vị lai người ta được một Thế tục trí của địa này hoặc một địa thấp hơn. Có nghĩa là nếu có được kiến đạo nhờ nương vào vị chí thì chỉ được ở vị lai một kiến đạo thuộc địa này (vị chí), được ở vị lai loại thế tục trí thuộc về hai địa (tức vị chí và Dục giới), và tiếp tục như thế cho đến: nếu hiện khởi được kiến đạo nhờ nương vào tĩnh lự thứ tư thì sẽ được ở vị lai loại kiến đạo thuộc về sáu địa (tức vị chí, trung gian, và bốn tĩnh lự), và được loại thế tục trí thuộc bảy địa (tức sáu địa trên cộng thêm Dục giới).

Nếu tu thế tục trí vào thời điểm cuối cùng của khổ và tập (khổ tập biên) - có nghĩa là vào các sát-na của khổ loại trí và tập loại trí - thì thế tục trí có thể tánh là cả bốn loại niệm trụ. Nếu tu thế tục trí vào thời điểm cuối cùng của diệt - có nghĩa là vào sát-na của diệt loại trí - thì chỉ có loại niệm trụ cuối cùng là pháp niệm trụ.

Khi tu thế tục trí ở hiện quán biên của một đế nào đó thì thế tục trí có các hành tướng của loại đế này và cũng lấy loại đế này làm đối tượng duyên.

Khi đạt được nhờ vào lực của kiến đạo thì thế tục trí chỉ được nhờ vào gia hạnh chứ không do “bẩm sinh” (sinh đắc), cũng không do lìa dục sinh.

Các trí được gọi tên như vậy là vì trí là yếu tố chủ chốt (trí tăng), nếu kể thêm các pháp đi kèm (quyến thuộc) thì trí bao hàm cả bốn uẩn ở Dục giới, năm lần ở Sắc giới (tức cộng thêm).

Hỏi: Có bao nhiêu trí được tu tập ở các giai đoạn khác nhau của tu đạo?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tụ đạo sơ sát na
Tu lục hoặc thất trí
Đoạn bát địa vô gián
Cập hữu dục dư đạo
Hữu đĩnh bát giải thoát
Các tu ư thật trí
Thượng vô gián dư đạo
Như thứ tu lục bát.*

Dịch nghĩa:

*Sát-na đầu tu đạo
Tu tu sáu hoặc bảy trí
Đoạn tám địa, vô gián*

*Các đạo “hữu dụng”, khác
Tám giải thoát Hữu Đảnh
Mỗi cõi tu bảy trí
Vô gián trên, cõi khác
Thứ tự tu sáu, tám.*

(Sát-na đầu tiên của tu đạo, tu sáu hoặc bảy trí. Ở đạo vô gián đoạn hoặc địa thứ tám và các đạo “hữu dụng” khác, ở tám đạo giải thoát của Hữu Đảnh đều tu bảy trí ở đạo vô gián bên trên, và các đạo còn lại theo thứ tự này, tu sáu, tám trí).

Luận: Ở sát-na thứ mười sáu (Đạo loại trí), đối với hành giả chưa xả lìa Dục giới, có sự “tu tập” (thành tựu và chứng đắc) hai loại trí hiện tại (hiện tu), có sự tu tập sáu loại trí vị lai là pháp trí, loại trí, bốn trí về các đế (vị lai tu).

Đối với hành giả đã lìa bỏ Dục giới, vào sát-na đạt được đạo loại trí thì cộng thêm sự tu tập tha tâm trí, tức loại trí thứ bảy.

Sau sát-na thứ mười sáu, tức phần còn lại của tu đạo, chừng nào hành giả chưa đạt được sự lìa bỏ thì ở đạo gia hạnh, đạo vô gián, đạo giải thoát, đạo thắng tiến sẽ có sự tu tập bảy trí là pháp trí, loại trí, bốn trí thuộc các đế, và đạo thế tục.

Nếu thực hành đạo thế tục thì tu thế tục trí ở hiện tại. Nếu thực hành đạo xuất thế thì tu một trong bốn pháp trí ở hiện tại. Sáu trí còn lại đều được tu ở vị lai.

Tu tập bảy trí, giống như các trí trên đây, ở các đạo thuộc về vô gián (tức các đạo đoạn trừ phiền não) được bao hàm trong:

1. Sự vượt qua bảy địa, tức sự lìa bỏ bốn tầng thiên và ba tầng định Vô sắc: các địa này được “vượt qua” khi người ta lìa bỏ chúng.
2. Sự được năm loại thần thông, tức trừ loại thứ sáu.
3. Sự nhập vào tánh bất động.
4. Sự tập tu của hàng Hữu học.

Nếu hành giả hiện khởi các đạo này bằng đạo thế tục thì sẽ tu tập thế tục trí hiện tại, nếu đi theo đạo xuất thế thì sẽ tu tập một trong bốn loại trí, một trong hai pháp trí (Diệt trí, Đạo trí) ở hiện tại.

Khi được phẩm tánh bất động thì không tu thế tục trí vì trí này không trái với Hữu Đảnh. Ở đây, Tận trí chính là loại trí thứ bảy.

Sau khi lìa bỏ bảy địa, tức ở vào tám đạo giải thoát đầu tiên của Hữu Đảnh, thì hành giả tu tập ở vị lai bảy trí là pháp trí, loại trí, bốn trí về các đế và tha tâm trí, hành giả không tu thế tục trí vì trí này không trái với Hữu Đảnh.

Hành giả tu ở hiện tại một trong bốn loại trí hoặc một trong hai pháp trí (Diệt trí, Đạo trí).

Hàng Hữu học (trái với hàng Vô học đã nhập tánh bất động), ở vào đạo giải thoát luyện căn (tức giai đoạn thứ ba) sẽ tu tập sáu trí nếu chưa lìa dục (tức khi chưa phải là hàng Bất hoàn). Nếu đã lìa dục thì tu bảy trí, trong đó tha tâm trí là loại trí thứ bảy.

Có luận sư khác nói thế tục trí được tu lập do những người chưa lìa dục cũng như đã lìa dục.

Ở đạo gia hạnh, cả hai hạng trên đều tu loại trí này.

Ở đạo vô gián luyện căn (tức giai đoạn thứ hai), dù chưa hay đã lìa bỏ thì hành giả đều tu sáu trí giống như ở trên. Hành giả không tu thế tục trí vì luyện căn giống như ở kiến đạo, cũng không tu tha tâm trí vì trí này không có trong tất cả các đạo vô gián: thật vậy, tha tâm trí không cản trở các phiền não.

Ở đạo vô gián lìa bỏ Hữu Đảnh, hàng Hữu học tu tập sáu trí.

Đạo giải thoát thứ chín lìa bỏ Hữu Đảnh có tên là Tận trí. Vì thế hành giả tu tập chín trí, tức loại trừ vô sinh trí.

Hàng bất động tu mười trí vào sát-na khởi được Tận trí, vì vào lúc đó họ được Vô sinh trí.

Hành giả được phẩm tánh bất động nhờ vào luyện căn cũng tu mười trí ở đạo cuối cùng (tức đạo giải thoát thứ chín) của sự luyện căn.

Trong các trường hợp không được nói đến, chỉ tu tám trí.

Hỏi: Những trường hợp không được nói đến là gì?

Đáp: Đó là: 1. Đạo giải thoát thứ chín lìa bỏ Dục giới; 2. Đạo giải thoát lìa bỏ bảy địa, năm thần thông, tạp tu Hữu học; 3. Tám đạo giải thoát đầu tiên của sự luyện căn dẫn đến phẩm tánh bất động; 4. Các đạo gia hạnh và đạo thắng tiến của bậc lìa dục.

Ở tất cả các đạo này là sự tu tập tám trí vị lai, tức loại trừ Tận trí và vô sinh trí.

Trên đây là trường hợp của bậc Hữu học.

Về trường hợp của bậc vô học, ở đạo gia hạnh, đạo giải thoát và đạo thắng tiến của năm thần thông và của tạp tu thì tu tập chín trí (tức loại trừ vô sinh trí) hoặc mười trí, tùy theo bậc vô học này thuộc thời giải thoát hay bất thời giải thoát. Ở đạo vô gián của các trường hợp giống như trên (năm thần thông và tạp tu) thì tu tám hoặc chín trí, tức đều loại trừ tha tâm trí.

Tuy nhiên, ở đạo giải thoát của hai hạng thần thông vô ký (thiền

nhãn, thiên nhĩ) thì không tu các trí vị lai vì đạo thuộc tánh vô ký.

Tiếp đến nói về việc lia nhiệm được địa vị Vô học.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Vô học sơ sát na
Tu cửu hoặc tu thập
Độn lợi căn biệt cố
Thắng tiến đạo diệc nhiên.*

Dịch nghĩa :

*Sát na đầu Vô học
Tu chín hoặc tu mười.
Vì lợi độn khác nhau.
Đạo thắng tiến cũng vậy.*

(Bậc Vô học, sát-na đầu tiên tu chín trí hoặc mười trí là vì căn trí có lợi hay chậm lụt khác nhau. Đạo thắng tiến cũng vậy.)

Luận: Bậc Vô học vì niệm ban đầu còn duyên Hữu đánh cho nên hiện ạt phải tu đoạn Hữu đánh, giải thoát thứ chín, khổ tập trí, loại trí, tận trí. Về đạo thắng tiến thì hiện tại tu chín hoặc mười, vị lai cũng tu chín hoặc mười trí. Nghìn là người căn trí chậm lụt thì chỉ trừ vô sinh trí, còn người căn trí lợi thì tu thêm vô sinh trí.

Tiếp đến nói về việc tu trí nhiều ít của các bậc khác.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Luyện căn vô gián đạo
Học lục, Vô học thất
Dư học lục cửu nhất thiết
Tạp tu thông vô gián
Học thất ứng bát cửu
Dư đạo học tu bát
Ứng cửu hoặc nhất thiết
Thánh khởi dư công đức
Cập dị sinh chư vị
Sở tu trí đa thiểu
Giai như lý ứng Tu.*

Dịch nghĩa :

*Luyện căn đạo vô gián
Học sáu. Vô học bảy
Các học sáu, bảy, tám
Tu tám, chín, tất cả.
Tạp tu gồm vô gián*

*Hữu học : bảy tám, chín.
 Các đạo học : tu tám,
 Tu chín, hoặc tất cả.
 Thánh khởi các công đức
 Và dị sinh các bậc
 Chỗ tu trí nhiều ít
 Nên tư duy đúng lý.*

(Đạo Vô gián luyện căn thì hữu học là sáu, Vô học là bảy. Các bậc hữu học khác thì tu sáu, bảy, tám, tu tám chín hoặc tất cả. Tập tu gồm chung cả vô gián hữu học thì bảy hoặc tám, chín. Các đạo học khác thì tu tám tu chín hoặc tất cả. Thánh khởi các công đức và các bậc dị sinh thì tu trí nhiều hay ít đều phải tư duy đúng như lý.)

Luận: Các đạo Vô gián hữu học luyện căn thì hiện tại tu bốn pháp loại trí, vị lai tu sáu. Bốn đế pháp loại trí tương tự như kiến đạo cho nên không tu thế tục trí. Vì nó có công năng đoạn chướng cho nên không tu tha tâm trí. Các đạo giải thoát thì hiện tại tu bốn pháp loại trí, người chưa lìa dục thì vị lai tu sáu, bốn đế pháp loại trí. Người đã lìa dục thì vị lai tu bảy nghĩa là thêm tha tâm trí.

Có luận sư bảo rằng bậc đạo giải thoát cũng tu thế tục trí. Các đạo gia hạnh thì hiện tại tu tục trí, pháp loại trí. Người chưa lìa dục thì vị lai tu bảy, đã lìa dục thì tám, nghĩa là thêm tha tâm trí. Các đạo thăng tiến nếu chưa lìa dục thì hiện tại tu tục trí, bốn pháp loại trí, vị lai thì tu bảy. Nếu đã lìa dục thì hiện tại tu tục trí, bốn pháp loại trí và tha tâm trí, vị lai cũng tám. Các đạo vô gián của bậc Vô học luyện căn thì hiện tại tu hai pháp của bốn loại trí, vị lai tu bảy. Bốn đế pháp loại trí, tha tâm trí và tận trí thì hiện tại tu bốn của giải thoát thứ chín, khổ tập loại trí và tận trí, vị lai thì tu mười.

Các đạo gia hạnh thì hiện tại tu như bậc hữu học vị lai tu chín. Các đạo thăng tiến, nếu là người độn căn thì hiện tại tu trí, vị lai cũng chín, nếu là người lợi căn thì hiện tại tu mười trí, vị lai cũng mười. Các đạo vô gián của hữu học tập tu thì hiện tại tu bốn pháp loại trí và tục trí, vị lai tu bảy. Các đạo giải thoát thì chỉ có bốn pháp loại trí. Gia hạnh thì thêm tục trí. Các đạo thăng tiến thì hiện tại tu thêm tha tâm trí, vị lai đều tu tám. Các đạo vô gián của Vô học tập tu thì hiện tại tu như hữu học, vị lai nếu độn căn thì tu tám, lợi căn tu chín. Các đạo giải thoát thì hiện tại chỉ tu bốn pháp loại trí, nếu gia hạnh thì tu thêm tục trí, vị lai nếu độn căn thì tu chín, lợi căn tu mười, giống như các đạo thăng tiến và luyện căn. Bậc hữu học tu giống như năm đạo vô gián: hiện tại thì tu tục trí,

vị lai thì tu bảy. Túc trụ thân cảnh, hai đạo giải thoát, năm đạo gia hạnh thì hiện tại tu tục trí, tha tâm giải thoát.

Pháp loại đạo lục và tha tâm trí. Tất cả thắng tiến và khổ tập diệt thì hiện tu như trên, vị lai đều tu tám trí. Bạc Vô học thì tu gồm năm đạo vô gián: hiện tại tu như hữu học, vị lai nếu độn căn thì tu tám, lợi căn tu chín. Bạc giải thoát gia hạnh thì hiện tại tu như hữu học, vị lai nếu độn căn thì tu chín, lợi căn tu mười, giống như các đạo thắng tiến và luyện căn. Thiên nhãn, thiên nhĩ hai đạo giải thoát vì tính vô ký cho nên không gọi là tu. Thánh khởi khi tu các bốn vô lượng, được các đức hữu lậu thì hiện tại đều tu tục trí một đời. Bạc hữu học thì vị lai nếu chưa lìa dục thì bảy, đã lìa dục thì tám. Bạc Vô học thì vị lai nếu độn căn thì chín, lợi căn thì mười. Trừ vì tế tâm bậc này vị lai chỉ tu tục trí nếu người khởi các công đức vô lậu tĩn lự thì hiện tại tu bốn pháp loại trí. Người ở vô sắc thì hiện tại chỉ tu bốn loại trí, còn vị lai thì tu giống như các pháp hữu lậu ở trước. Trường hợp của dị sinh lìa nhiễm thì hiện tại tu thế tục trí đoạn dục ba định, giải thoát thứ chín và y căn bản bốn định tĩn lự khởi đạo thắng tiến lìa nhiễm gia hạnh vị lai thì tu hai. Nghĩa là thêm tha tâm trí, ngoài ra thì vị lai chỉ tu thế tục trí. Khi tu ngũ thông thì các đạo gia hạnh, nếu là đạo hai giải thoát thì hiện tại tu tục trí, nếu là đạo một giải thoát thì hiện tại tu tục trí và tha tâm trí. Các đạo thắng tiến thì hiện tại, vị lai tất cả đều tu hai loại. Đạo năm vô gián thì hiện tại vị lai chỉ tu tục trí. Y bản tĩn lự tu các công đức thì hiện tại tu tục trí, vị lai tu hai. Vì chỉ thuận phần quyết trạch cho nên không phải tu tha tâm trí. Do bởi đã gần bậc kiến đạo. Cho nên y các bậc định tu các công đức thì hiện tại vị lai đều chỉ tu thế tục trí.

Hỏi : Loại trí được tu ở vị lai thì tu ở mấy bậc hay đều phải tu tất cả ?

Tụng nói: (Âm Hán)

*Chư đạo y đắc thử
Tu thử địa hữu lậu
Vị ly đắc khởi thử
Tu thử hạ vô lậu
Duy sơ tận biến tu
Cửu địa hữu lậu đức
Sinh thượng bất tu hạ
Tăng sở đắc phi tu.*

Dịch nghĩa :

Các đạo nương đây được

*Tu hữu lậu địa này
 Vì lìa, được khởi đây
 Tu vô lậu đây, dưới.
 Sơ tận tu tất cả
 Đức hữu lậu chín địa
 Khởi trên không tu dưới.
 Từng được pháp không tu.*

(Các đạo nương và đạt được ở địa này có thể tu hữu lậu của địa này. Lìa bỏ, đắc, hiện khởi địa này có thể tu vô lậu của địa này và địa dưới. Chỉ sơ Tận trí có thể tu tất cả. Các công đức hữu lậu của chín địa. Sinh khởi ở địa trên không tu ở địa dưới. Pháp đã từng đắc không gọi là tu).

Luận: Khi hành giả thực hành các đạo (gia hạnh v.v...) thuộc hai loại hữu lậu và vô lậu để lìa bỏ một địa thì tu các trí vô lậu, các trí này thuộc về địa mà hành giả đạt được lần đầu tiên nhờ vào các đạo này, hoặc thuộc về địa làm chỗ dựa cho đạo này, hoặc thuộc về một địa thấp hơn.

Vào sát-na sinh khởi Tận trí thì các phẩm tánh (hoặc công đức) của tất cả các địa đều được tu tập, trong đó có cả các công đức hữu lậu là các vô lượng, giải thoát v.v... Thật vậy định Kim cang dụ chặt đứt các trói buộc, tức các sự thành tựu phiền não, vì thế tất cả các công đức này đều có ở trong một tâm hoặc thân đã thoát khỏi phiền não, và người ta mới có thể nói chúng thở (hoặc chúng khai mở, hoặc phồng lên) giống như một cái túi xách khi cắt đứt những sợi dây buộc chúng. Một A-la-hán đã đạt được quyền lực tối thượng đối với tâm của mình thì tất cả các pháp thiện đều đến với vị này, giống như chư hầu đều đến triều cống vào ngày đăng quang của một quốc vương.

Hỏi: Có phải tất cả các pháp đức được đều được tu tập?

Đáp: Các pháp được tu tập là các pháp chưa được trước đó. Các pháp đã đắc và đã thoái thất đến nay được lại - tức là các pháp được tái hiện khởi - thì không gọi là tu, có nghĩa là hành giả không có sự thành tựu đối với pháp vị lai. Vì trong quá khứ, pháp này được và xả bỏ.

Hỏi: Có phải “tu” có nghĩa là “đắc”?

Đáp: Không phải. Tu có bốn loại: 1. Đắc; 2. Tập; 3. Đối trị; 4. Trừ bỏ.

Hỏi: Bốn loại trên dựa vào pháp gì đề lập thành?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Lập đắc tu tập tu

*Y thiện hữu vi pháp
Y chư hữu lậu pháp
Lập trị tu khiến tu.*

Dịch nghĩa :

*Lập được tu, tập tu
Nương pháp thiện hữu vi
Nương các pháp hữu lậu
Lập tu trị, tu khiến.
(Lập đắc tu và tập tu
Dựa vào pháp thiện hữu vi
Dựa vào pháp hữu lậu
Để lập tu trị và tu khiến).*

Luận: Đối với các pháp thiện hữu vi thì ở vị lai chi có đắc nhưng ở hiện tại thì có cả tu đắc và tu tập. Hai loại tu này dựa vào hai loại tịnh tấn đầu tiên là nỗ lực làm sinh khởi các pháp chưa sinh và nỗ lực làm tăng trưởng các pháp đã sinh.

Đối với các pháp hữu lậu thì có tu trị và tu khiến: cả hai đều nương vào hai loại tịnh tấn cuối là nỗ lực làm cho các pháp chưa sinh không thể sinh khởi và nỗ lực diệt trừ các pháp đã sinh khởi.

Như vậy, các pháp hữu lậu thiện có cả bốn loại tu, các pháp vô lậu có hai loại đầu, các pháp nhiễm ô và vô ký có hai loại cuối.

Các luận sư Tỳ-bà-sa Tây phương nói có sáu loại tu: bốn loại giống như trên, cộng thêm hai loại phòng tu và quán tu.

Loại đầu là tu các căn nhãn v.v..., loại thứ hai là tu thân, như kinh có nói: “Sáu căn này được khéo khắc chế, khéo gìn giữ...” và: “Trong thân có tóc, lông v.v...”. Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la cho hai loại tu này thuộc về tu trị và tu khiến.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 27

Phẩm 7: PHÂN BIỆT TRÍ (PHẦN 2)

Trên đây đã giải thích về các trí, tiếp theo sẽ nói về các phẩm tánh (đức) do các trí tạo thành (trí sở thành). Trong số các phẩm tánh này, trước tiên hãy nói về các phẩm tánh riêng của Phật (bất cộng), tức là các phẩm tánh mà Bồ-tát đạt được vào sát-na của Tận trí khi trở thành A-la-hán và đồng thời cũng chính là trở thành Phật. Có tất cả mười tám phẩm tánh như vậy.

Hỏi: Mười tám pháp này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Thập bát bất cộng pháp

Vị Phật thập lực đẳng.

Dịch nghĩa :

Mười tám pháp bất cộng

Là mười lực v.v... của Phật.

(Mười tám pháp bất cộng là mười lực v.v... của Phật).

Luận: Mười lực, bốn loại vô úy, ba niêm trụ và đại bi hợp thành mười tám pháp bất cộng. Sở dĩ có tên như vậy vì các Thánh giả khác không đắc các pháp này khi trở thành A-la-hán.

Hỏi: Thể tánh của mười lực là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Lực xứ phi xứ thập

Nghiệp bát trừ diệt đạo

Định căn giải giới cứu

Biến thú cứu hoặc thập

Túc trụ tử sinh tục

Tận lực hoặc thập trí

Túc tục tử sinh trí

*Y tinh lục dư thông
Thiệm bộ nam Phật thân
Ư cảnh vô ngại cố.*

Dịch nghĩa :

*Xứ phi xứ mười trí
Nghiệp tám trừ diệt, đạo
Định, căn, giải, giới chín
Biến thú chín hoặc mười
Túc, sinh tử thuộc tục
Tận sáu hoặc mười trí
Trí túc trụ trí sinh tử
Nương tinh lục thông khác
Thân Phật ở Thiệm bộ
Không ngại đối với cảnh.*

(Xứ phi xứ trí lực là mười trí. Nghiệp là tám trí, tức trừ diệt và đạo. Định, căn, giải, giới là chín trí. Biến thú là chín hoặc mười trí. Túc trụ, sinh tử là tục trí. Tận là sáu hoặc mười trí. Túc trụ, trí sinh tử. Nương tinh lục, các trí khác nương tất cả. Nương nam thân, tức Phật thân ở châu Thiệm bộ. Vì không ngại đối với cảnh).

Luận: Mười lực của Phật là:

1. Xứ phi xứ trí lực: là năng lực trí tuệ biết về những điều có thể làm được và không thể làm được (tức cái biết về những điều có thể làm được và không thể làm được là một “lực”, nghĩa là tuyệt đối). Lực này chính là mười trí, bao hàm mười trí.

2. Nghiệp dị thực trí lực: là năng lực trí tuệ biết về quả báo của các nghiệp. Lực này chính là tám trí, tức không có Đạo trí và Diệt trí.

3-6. Tinh lục giải thoát đẳng trì, đẳng chí trí lực: là năng lực trí tuệ biết về các loại tinh lục, các loại giải thoát, các loại định.

Căn thượng hạ trí lực: là năng lực trí tuệ về mức độ các căn thuộc về đạo đức của chúng sinh.

Chủng chủng thắng giải trí lực: là năng lực trí tuệ về những mong muốn khác nhau của chúng sinh.

Chủng chủng giới trí lực: là năng lực trí tuệ về các loại tánh khí khác nhau mà chúng sinh đạt được.

Bốn năng lực này bao hàm chín trí, tức không có diệt trí.

7. Biến thú hành trí lực: là năng lực trí tuệ về các con đường dẫn đến các nơi khác nhau, dẫn đến Niết-bàn. Lực này chính là chín hoặc mười trí.

Nếu hiểu đây là con đường cùng với quả (sở thú) của nó thì lực này có cả cái biết về sự diệt trừ (vì sự diệt trừ này chính là quả của đạo), nếu hiểu đây chỉ là con đường (năng thú) mà không kèm theo quả của nó thì lực này chỉ có chín trí.

8. Túc trụ tùy niệm trí lực: là năng lực trí tuệ về các chỗ ở trong các đời trước.

Tử sinh trí lực: là năng lực trí tuệ về sự chết và sự tái sinh của chúng sinh.

9. Cả hai loại lực này đều là thế tục trí.

10. lậu Tận trí lực: là năng lực trí tuệ về sự hủy diệt của các lậu (lậu tận). Lực này gồm sáu hoặc mười trí. Tự thân lậu Tận trí có thể được xem như là cái biết về sự tận diệt các lậu và trong trường hợp này chỉ có sáu trí là pháp trí, loại trí, diệt trí, pháp trí, Tận trí, Vô sinh trí và thế tục trí. Nếu lậu Tận trí được xem như là loại trí sinh khởi trong một thân tương tục có các lậu đã được tận diệt thì cả mười trí đều ở trong thân tương tục này.

Về chỗ dựa là địa của các lực:

Túc trụ tùy niệm trí lực và tử sinh trí lực có chỗ dựa là địa là các tinh lự: Các lực khác nương vào tất cả các địa: Dục giới, vị chí, tinh lự trung gian, bốn tinh lự, bốn định Vô sắc.

Về chỗ dựa là thân: Các lực sinh khởi nhờ nương vào thân nam giới của Thiệm bộ châu, tức là ở thân Đức Phật và chư Phật không xuất hiện ngoài châu.

Ở các Thánh giả khác, mười trí này không được gọi là lực: Chỉ có ở thân Phật, các trí mới được gọi là lực vì ở các thân khác chúng đều bị ngăn ngại.

Tại sao? Đối với tất cả các cảnh được nhận biết, các trí đều có thể nhận biết mà không hề có chướng ngại thì lúc đó mới được gọi là lực. Chính vì thế mà mười lực chỉ có ở Phật: Đức Phật, sau khi đã tận trừ tất cả các lậu và tất cả các dấu vết (tập khí) của vô minh, thì có thể tùy ý nhận biết được tất cả các cảnh. Điều này không xảy ra đối với các trí của người khác: Vì thế các trí đó không được gọi là lực.

Cũng giống như trường hợp Xá-lợi-tử từ chối lời xin xuất gia của một người vì do không thể biết được số lượng nhiều hay ít của các lần tái sinh trước đây hoặc sau này của con chim bồ câu đang bị con chim ưng săn bắt.

Đối với Đức Phật, cái trí của Phật vận hành tự tại, tâm lực của Phật không có giới hạn và thâm nhiếp tất cả các cảnh sở tri.

Hỏi: Nếu Phật đã có tâm lực như thế thì thân lực của Phật như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thân Na la diên lực
Hoặc tiết tiết giai nhiên
Tượng đẳng thất thập tăng
Thử xúc xứ vi tánh.*

Dịch nghĩa :

*Lực thân Na-la-diên
Hoặc chi tiết cũng vậy
Tăng bằng mười, bảy voi
Có xúc này làm tánh.*

(Thân lực là lực “Na-la-diên”. Hoặc lực các chi tiết cũng vậy. Bằng mười lần tăng của bảy loại voi. Có xúc xứ làm tánh).

Luận: Na-la-diên là tên của một loại sức mạnh và cũng là tên của người có loại sức mạnh này, giống như các từ.

Thân lực của Đức Phật cũng giống như sức mạnh của Na-la-diên. Có luận sư khác cho mỗi một khớp xương đều ẩn chứa sức mạnh này.

Tôn giả, đại sư Pháp cứu, nói thân lực cũng vô biên giống như tâm lực: Vì nếu không phải như thế thì thân của Đức Thế Tôn cũng không thể trì giữ được một trí tuệ vô biên.

Chư Phật các vị Độc giác và các Chuyển luân vương có các khớp xương của thứ tự liên nhau của loài rồng.

Hỏi: Lực Na-la-diên có mức độ như thế nào?

Đáp: Trong một chuỗi gồm bảy loại sức mạnh của phàm tượng, hương tượng, Ma-ha nặc-kiện-na, Bát-la-trắc-kiến-đề, Phật-lãng-già, Già-nộ-la, Na-la-diên, thì sức mạnh của mỗi loại tăng gấp mười lần loại trước đó: mười phàm tượng mới bằng một hương tượng v.v...

Có luận sư cho cách tính trên chỉ dành cho sáu loại đầu đối với loại thứ bảy thì mười Già-nộ-la chỉ mới bằng một nửa Na-la-diên, và phải hai lần “một nửa Na-la-diên” mới được gọi là Na-la-diên.

Theo luận chủ thì trong số các định nghĩa về thân lực của Phật, giải thích đúng nhất là giải thích đưa ra được loại lực lớn nhất.

Thân lực của Phật lấy xúc xứ làm tánh và bao gồm các đại chủng có thể tánh khác nhau. Các luận sư khác chủ trương ngược lại, thân Phật là sắc pháp được tạo thành từ các đại chủng, nhưng sắc được tạo này khác với bảy loại xúc được tạo v.v...

Hỏi: Thể tánh của bốn loại vô úy là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tứ vô úy như thứ
Sơ thập nhị thất lực.*

Dịch nghĩa :

*Thứ tự bốn vô úy
Lực đầu, mười, hai, bảy.*

(Bốn loại vô úy, theo thứ tự này là lực thứ nhất, thứ mười, thứ hai và thứ bảy).

Luận: Đức Phật thành tựu bốn loại vô úy như kinh có giải thích.

1. Chánh đẳng giác vô úy là loại thứ nhất, tương tự như loại thứ nhất, bao gồm mười trí và nương tất cả các địa.

2. Lậu vĩnh tận vô úy là loại thứ hai, tương tự như loại lực.

3. Thuyết chướng pháp vô úy là loại thứ ba, tương tự như loại lực thứ hai, gồm tám trí, nương tất cả các địa.

4. Thuyết xuất đạo vô úy là loại thứ tư tương tự như loại thứ bảy, gồm mười hoặc chín trí, nương tất cả các địa.

Hỏi: Làm thế nào các trí có thể được gọi tên là vô úy.

Đáp: Vô úy có nghĩa là “không sợ hãi”. Nhờ có các trí, nhờ biết đã liễu tri các pháp, đã tận diệt các lậu v.v... nên Đức Phật đã thoát ra mọi sợ hãi.

Theo quan điểm của chúng tôi vô úy vốn là quả của trí (trí sở thành) cho nên thể tánh của nó không phải là trí.

Hỏi: Ba niệm trụ của Phật là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tam niệm trụ niệm tuệ
Duyên thuận vi câu cảnh.*

Dịch nghĩa :

*Ba niệm ở niệm tuệ
Duyên cảnh nghịch, cảnh thuận.*

(Ba niệm trụ là niệm và tuệ, duyên cả cảnh thuận và cảnh nghịch).

Luận: Kinh đã giải thích rất rõ về ba niệm trụ của Phật:

1. Khi các đệ tử đồng lòng cung kính lắng nghe, Thọ trì và thực hành những lời Phật dạy, Đức Phật không tỏ vẻ vui mừng, cũng không tỏ vẻ bằng lòng mà chỉ giữ tâm bình thản (xả), trụ trong chánh niệm và chánh trí.

2. Khi các đệ tử đều không lắng nghe, không thọ trì và không thật hiện những lời Phật dạy, Đức Phật không tỏ vẻ lo buồn, không tỏ vẻ nóng mà chỉ giữ tâm bình thản, trụ trong chánh niệm và chánh trí.

3. Khi các đệ tử có người lắng nghe, thọ trì và thực hành những lời Phật dạy, có người lại không lắng nghe, không thọ trì và không thật hiện những lời Phật dạy, thì cũng không tỏ vẻ vui mừng, không tỏ vẻ buồn lo mà vẫn giữ tâm bình thản, trụ trong chánh niệm chánh tri.

Ba niệm trụ này đều lấy niệm tuệ làm thể.

Hỏi: Một vị Thanh văn đã thoát khỏi các lậu hoặc, đối với đệ tử với sự cung kính cũng không tỏ vẻ vui mừng, không tỏ vẻ buồn lo, không tỏ vẻ vui mừng và buồn lo, nhưng tại sao lại xem ba niệm trụ trên chỉ là các pháp thuộc riêng về Đức Phật?

Đáp: Do Đức Phật đã đoạn trừ các tập khí của sự vui mừng và buồn lo. Hoặc vì các đệ tử này là đệ tử của Phật cho nên thật đáng ngưỡng mộ khi Phật không tỏ vẻ vui mừng hay buồn lo trước sự cung kính hay không cung kính của họ, trái lại họ không phải là đệ tử của các bậc Thanh văn để thọ trì lời dạy của các vị này cho nên không có gì phải ngưỡng mộ trước sự tỏ vẻ không vui buồn của các bậc Thanh văn này.

Hỏi: Đại bi của Phật có các tính chất khác nhau như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đại bi duy tục trí
Tư lương hành tướng cảnh
Bình đẳng thượng phẩm cố
Đại bi do bát nhân.*

Dịch nghĩa :

*Đại bi chỉ tục trí
Do cảnh, hành, tư lương
Bình đẳng và phẩm thượng
Khác bi do tám nhân.*

(Đại bi là thể tục trí do tư lương, hành tướng, cảnh nơi đối tượng duyên. Sự bình đẳng, sự thượng đẳng khác với bi do tám nhân).

Luận: Đại bi lấy thể tục trí làm tánh. Nếu không phải như vậy thì đại bi sẽ có tánh là vô sân giống như loại bi ngăn ngừa (cộng hữu bi). Nếu là loại bi thông thường thì sẽ không thể duyên chúng sinh ở cả ba cõi, không thể hình dung được ba loại khổ.

Hỏi: Tại sao tâm bi của Đức Thế Tôn gọi là “đại”?

Đáp: Vì năm lý do:

1. Do các thành tố của nó: Thật vậy, tâm bi này được sinh khởi, do một lượng lương thực lớn của các công đức và trí tuệ.

2. Do các hành tướng của nó, tức do cách thức mà tâm bi này đã

dựa theo đó để nắm bắt các sự vật: Nhìn nhận sự vật là khổ dưới ba dạng khổ khổ, hoại khổ, hành khổ: Trong khi tâm bi thông thường chỉ hình dung được khổ khổ.

3. Do cảnh được duyên, vì tâm đại bi duyên tất cả chúng sinh trong ba cõi.

4. Do sự bình đẳng, vì tâm đại bi đối xử bình đẳng với tất cả chúng sinh về sự an lạc và hạnh phúc của họ.

5. Do tính chất ưu việt của nó, vì không có một tâm bi nào vượt trội hơn tâm đại bi này.

Tâm đại bi khác với tâm bi ở tám điểm:

1. Tự tánh: tâm bi là vô sân, tâm đại bi là vô si.

2. Hành tướng: tâm bi có hành tướng của một loại khổ, tâm đại bi có hành tướng của ba loại khổ.

3. Đối tượng duyên: tâm bi duyên chúng sinh ở một cõi, tâm đại bi duyên chúng sinh ở ba cõi.

4. Chỗ dựa là địa: tâm đại bi thuộc về tính lự thứ tư, tâm bi thuộc về chung các tính lự khác.

5. Chỗ dựa là thân: Tâm bi khởi ở thân Thanh văn v.v..., tâm đại bi khởi ở thân Phật.

6. Chứng đắc: Tâm bi đạt được nhờ xả lìa Dục giới: Tâm đại bi đạt được nhờ lìa bỏ Hữu Đảnh.

7. Cứu tế: tâm bi không có khả năng che chở: Tâm đại bi có khả năng che chở.

8. Thương xót: tâm bi không có tính cách bình đẳng vì chỉ thương xót chúng sinh khổ khổ, tâm đại bi là tâm bình đẳng hưởng đến tất cả chúng sinh.

Hỏi: Trên đây đã nói về các phẩm tánh chỉ thuộc về chư Phật, các phẩm tánh này giúp phân biệt chư Phật với các chúng sinh khác, tuy nhiên, ở chư Phật có phải các phẩm tánh này đều giống nhau không?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do tư lương pháp thân
Lợi tha Phật tương tư
Thọ chủng tánh lượng đẳng
Chư Phật hữu sai việt.*

Dịch nghĩa:

*Về tư lương pháp thân
Lợi tha Phật như nhau
Thọ lượng và chủng tánh v.v...*

Chư Phật có khác nhau.

(Về tư lương, pháp thân, lợi tha, chư Phật đều như nhau. Về thọ lượng, chủng tánh, hình dáng v.v... Chư Phật có khác nhau).

Luận: Chư Phật đều giống nhau vì: 1. Trong các đời sống về trước đều tích tập công đức và trí tuệ bằng nhau; 2. Điều chứng đắc pháp thân giống nhau; 3. Điều cùng làm cho chúng sinh an lạc.

Tuy nhiên chư Phật lại khác nhau về thọ lượng, chủng tánh, tầm vóc v.v... Sau khi xuất hiện, thọ lượng của chư Phật có thể dài hoặc ngắn, chư Phật có thể thuộc chủng tộc Sát-đế-lợi hoặc Bà-la-môn, thuộc họ Kiều-đáp-ma hoặc Ca-diệp-ba, thân hình của chư Phật có thể lớn hoặc nhỏ. Từ “vân vân” nhằm chỉ giáo pháp của chư Phật tồn tại trong một khoảng thời gian dài hay ngắn, tùy theo vào thời điểm chư Phật xuất hiện thì chúng sinh được giáo hóa có tánh chân thật hay giả dối.

Tất cả những bậc trí giả khi nghĩ đến ba sự viên mãn của Như Lai đều tỏ lòng ái kính thâm sâu. Ba sự viên mãn này là sự viên mãn về nhân (nhân viên đức) được thể hiện ở cả công đức và trí tuệ, sự viên mãn về quả (quả viên đức) được thể hiện qua pháp thân, sự viên mãn về ân huệ (ân viên đức) được thể hiện qua sự lợi tha:

1. Nhân viên đức có bốn loại:

a. Sự tu tập nhằm tích tụ tất cả các phẩm tánh và trí tuệ (vô dư tu).

b. Sự tu tập lâu dài (trường thời tu).

c. Sự tu tập không gián đoạn (vô gián tu).

d. Sự tu tập thành khẩn (tôn trọng tu).

2. Quả viên đức cũng có bốn loại vì sự chứng đắc pháp thân bao gồm bốn sự viên mãn về trí, đoạn, uy thế và sắc thân.

a. Trí viên mãn có bốn loại: Vô sư trí là trí tuệ không được người khác truyền dạy, Nhất thiết trí là trí tuệ về tất cả các tự tướng, Nhất thiết chủng trí là cái biết về tất cả các trạng thái, Vô công dụng trí là trí tuệ đạt đến sự không cần vận dụng mà có.

b. Đoạn viên đức có bốn loại: Nhất thiết phiền não đoạn là sự đoạn trừ tất cả các phiền não, Nhất thiết chướng định đoạn là sự đoạn trừ chướng ngại đối với thiền định Tất cánh đoạn là sự đoạn trừ vĩnh viễn hoặc không còn thoái đọa, Tịnh tập đoạn là sự đoạn trừ các phiền não cùng với tập khí của chúng vì không còn có sự trói buộc nào nữa, vì thế Đức Phật thuộc hàng “câu giải thoát”.

c. Uy thế viên đức có bốn loại: Đó là sự viên mãn trong việc chủ động sáng tạo, chuyển biến và gìn giữ ngoại cảnh, là sự viên mãn trong

việc chủ động xả bỏ và kéo dài đời sống, là sự viên mãn trong việc chủ động di chuyển qua các thân thể bền cứng, qua khoảng không, đến các nơi rất xa, một cách rất nhanh chóng và chủ động thu giảm thân thể trường đại trở thành một lượng nhỏ (ư không kích cực viển tốc hành tiểu đại tướng nhập tự tại uy thế), là sự viên mãn về các phẩm tánh thù thắng, đa dạng và tự nhiên ngoài ra uy thế nên đức còn có bốn loại: Chúng sinh khó hóa độ, quyết hóa độ được, quyết giải đáp mọi nghi nạn, lập giáo quyết phải được xuất ly và quyết hàng phục được bọn xấu ác.

d. Sắc thân viên đức có bốn loại: Sự viên mãn về hình tướng, sự viên mãn về các hình tướng phụ kèm, sự viên mãn về sức mạnh, tức thành tựu lực Na-la-diên, sự viên mãn về thân: Ở bên trong có các đốt xương như Kim cang, và ở bên ngoài phát ra các tia sáng mạnh hơn một trăm ngàn mặt trời.

3. Ân viên đức cũng có bốn loại: (a-b-c) giúp giải thoát vĩnh viễn khổ đau của ba đường ác, (d) giúp thoát khỏi khổ đau của sự luân hồi sinh tử, hoặc (a-b-c) an lập tam thừa, (d) an lập các đường thiện.

Trên đây là phần trình bày sơ lược về sự viên mãn của Như Lai. Nếu trình bày thật chi tiết thì không bao giờ hết. Chỉ có chư Phật Thế Tôn, nếu kéo dài thọ lực của mình trong nhiều đại kiếp (A-tăng-xí-da) thì mới có thể biết và nói ra tính chất lớn lao của sự viên mãn này. Những điều được trình bày trên đây cũng đủ để biết chư Phật với những công đức, trí tuệ, năng lực, ân huệ vô biên và thù thắng như thế thật giống như những hầm mỏ châu báu. Chỉ có những người ngu, tự thân không có chút công đức và thường dựa vào bản thân mình để xét đoán mới không có một sự mong cầu nào về mặt tinh thần, họ nghe được lời tán dương các công đức của Phật mà không có bất kỳ cảm xúc nào đối với Phật cũng như pháp.

Trái lại, các bậc thức giả khi nghe giải thích về các phẩm tánh của Phật thì đối với Đức Phật và giáo pháp của Phật liền khởi tâm tín thọ hoặc tâm “nương tựa” thâm sâu đến tận xương tủy. Nhờ có tín tâm như vậy nên những người này đã vượt qua vô số các nghiệp dị thực bất định, và cuối cùng đạt đến được Niết-bàn. Chính vì thế mà chư Phật Như Lai, khi xuất hiện ở thế gian, đã trở thành loại ruộng phước cao cả nhất, vì loại phước điền này dẫn đến các quả chắc chắn, đáng ưa, phong phú, nhanh chóng, một kết quả thù thắng. Thật vậy, Đức Phật đã tự tuyên thuyết bài kệ này: “Nếu trồng một gốc thiện nhỏ ở ruộng phước của Phật, trước tiên sẽ dành được đường thiện, sau đó sẽ đạt được

Niết-bàn”.

Trên đây là phần nói về các công đức riêng của Phật, tiếp theo là các công đức chung:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Phục hữu Chư Phật pháp
Cộng dư Thánh, dị sanh
Vị vô tránh nguyện trí
Vô ngại giải đẳng đức.*

Dịch nghĩa:

*Pháp khác của Đức Phật
Chung bậc Thánh, phàm phu
Là vô tránh, Nguyện trí
Và đức vô ngại giải v.v...*

(Lại có các pháp khác của Phật dành chung cho Thánh giả và phàm phu là các công đức Vô tránh, Nguyện trí. Vô ngại giải v.v...).

Luận: Đức Thế Tôn thành tựu vô lượng công đức, các công đức này có thể cùng chung với hàng Thánh giả hoặc cũng cùng chung với phàm phu: đó là công đức vô tránh, nguyện trí, bốn vô ngại giải, thần thông, tinh lực, định Vô sắc, tám đẳng trì, bốn vô lượng tâm, tám giải thoát, tám thắng xứ, mười biến xứ v.v... Ba loại công đức đầu tiên chung cho cả Phật và chư Thánh, các loại thần thông, tinh lực v.v... có thể thuộc về dị sinh.

Trong ba loại đầu, trước tiên hãy bàn về vô tránh:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Vô tránh thế tục trí
Hậu tinh lực bất động
Tam châu duyên vị sinh
Dục giới hữu sự hoặc.*

Dịch nghĩa:

*Vô tránh thuộc thế tục
Sau tinh lực, bất động
Duyên ba châu chưa sinh
Cõi Dục “hoặc” “hữu sự”.*

(Vô tránh là Thế tục trí thuộc tinh lực thứ tư, hàng bất động. Ở ba châu, duyên phiền não “hữu sự” chưa sinh thuộc Dục giới).

Luận: Về công đức Vô tránh (tức khả năng ngăn chặn sự sinh khởi của phiền não ở người khác): Các A-la-hán biết khổ của chúng sinh sinh khởi là do phiền não. Họ biết chính mình là phước điền thù thắng nhất,

họ sợ người khác có thể khởi phiền não đối với họ (và những phiền não này sẽ có tác hại đối với bản thân những người này), vì thế họ chứng đắc một loại trí có khả năng làm cho người khác không thể sinh khởi tham, sân, mạn v.v... đối với họ. Loại hành pháp này chấm dứt “sự tranh cãi” nhân của nhiễm ô và khổ não và đây cũng chính là phiền não, vì thế công đức này có tên là Vô tránh.

Hỏi: Các tính chất của loại định có tên là đẳng trì vô tránh này là gì?

Đáp: Vô tránh chính là thế tục trí, có chỗ dựa là tính lự thứ tư vì đây là con đường “dễ đi” nhất, được sinh khởi do A-la-hán thuộc loại Bất động chứ không phải các hàng Thánh giả khác vì các Thánh giả này, đối với các phiền não của chính mình còn chưa có khả năng chế phục hoàn toàn, họ vẫn thật sự còn bị thoái đọa, hướng hồ là chấm dứt phiền não của người khác. Vô tránh chỉ được sinh khởi do con người, vì chỉ có chúng sinh ở cõi người mới có thể chứng đắc công đức này ở ba châu.

Vô tránh duyên các phiền não vị lai của người khác ở Dục giới, loại phiền não có đối tượng duyên là một thật pháp: “Đừng vì tôi mà người khác sinh khởi phiền não!” Các phiền não “hữu sự” là tham, sân v.v... được đoạn trừ do tu đạo.

Các phiền não “vô sự” của người khác thuộc về kiến đoạn thì không thể ngăn chặn được, vì các phiền não biến hành, vốn duyên toàn bộ các địa của chúng, cũng duyên thân tướng tục của người khác.

Trên đây là phần nói về vô tránh, tiếp theo là nguyện trí:

Tụng nói: (Âm Hán)

Nguyện trí năng biến duyên

Dư như vô tránh thuyết.

Dịch nghĩa:

Nguyện trí duyên tất cả

Điều khác như Vô tránh.

(Nguyện trí có khả năng duyên tất cả. Các tính chất khác giống như Vô tránh).

Luận: Giống như Vô tránh, Nguyện trí (tức loại trí xuất phát từ chí nguyện) cũng có tự tánh là thế tục trí, nó cũng có chỗ dựa là tính lự thứ tư, sinh khởi trong thân tướng tục của hàng bất động, và được tu tập do một chúng sinh ở cõi người. Chỉ khác một điểm là Nguyện trí duyên tất cả các pháp.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói các pháp thuộc Vô sắc giới không được

Nguyện trí nhận biết một cách chính xác vì đã thuộc về tĩn lự thứ tư thì loại trí này không thể duyên một địa cao hơn. Các pháp này chỉ được nhận biết bằng cách suy diễn (tị lượng). Thật vậy người ta biết được: 1. Đẳng lưu của Vô sắc giới, tức sự tịch tĩn cùng tột ở đời sống sau đó là sự tiếp nối của một đời sống trước đó của Vô sắc giới; 2. Nhân hành của Vô sắc giới, tức sự thực hành các loại Đẳng chí Vô sắc có khả năng dẫn sinh một đời sống ở cõi Vô sắc và người ta có thể suy diễn từ nhân đến quả và từ quả đến nhân. Cũng giống như người nông dân biết được loại quả nhờ dựa vào giống, cũng giống như nhìn thấy một người được tịch tĩn thì ta có thể kết luận: “Người này phải sinh trở lại vì bị thoái đọa từ Vô sắc giới, người này sẽ sinh vào Vô sắc giới”.

Đó là ý kiến của Tỳ-bà-sa. Các luận sư khác tin Nguyện trí vẫn duyên Vô sắc giới vì không có gì không nằm trong khả năng của chư Phật.

Người muốn khởi Nguyện trí, trước tiên phải thành khẩn phát nguyện cầu mong biết được một cảnh nào đó, sau đó nhập vào ranh giới cuối cùng của tĩn lự thứ tư (biên tế tĩn lự), tức giai đoạn của gia hạnh. Ngay khi xuất định sẽ sinh khởi một cái biết chính xác (chánh trí) phù hợp với lời phát nguyện của mình, và sự khác nhau về các cảnh giới của loại trí này đều tùy thuộc vào lực của định.

Trên đây là phần nói về Nguyện trí, tiếp theo là các Vô ngại giải:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Vô ngại giải hữu tứ
Vị Pháp, Nghĩ, Từ, Biện
Danh nghĩa ngôn thuyết đạo
Vô thoái trí vì tánh
Pháp, Từ duy tục trí
Ngũ nhị địa vi y
Nghĩa thập lục biện cửu
Giai y nhất thiết địa
Đản đắc tất cụ tứ
Dư như vô tránh thuyết*

Dịch nghĩa:

*Vô ngại giải có bốn.
Là Pháp, Nghĩ, Từ, Biện
Duyên, danh, nghĩa, ngôn, đạo
Vô thoái trí làm tánh*

*Pháp từ chỉ tục trí
 Nương tựa năm, hai địa
 Nghĩa mười, sáu, biện chín
 Điều nương tất cả địa
 Nếu đắc tức bốn loài
 Pháp khác như Vô tránh v.v...*

(Vô ngại giải có bốn loại là Pháp, Nghĩa, Từ, Biện duyên danh, nghĩa, ngôn thuyết, đạo. Vô thoái trí là tánh. Pháp, Từ chỉ là tục trí y chỉ năm, hai địa. Nghĩa mười sáu trí, Biện chín trí đều y chỉ tất cả các địa. Các tính chất khác giống như Vô tránh).

Luận: Vô ngại giải có bốn loại là pháp vô ngại giải, Nghĩa vô ngại giải, Từ vô ngại giải, Biện vô ngại giải. So với vô tránh, bốn vô ngại giải cũng chỉ thuộc về hàng Bất động ở cõi người, Nhưng lại khác về cảnh của đối tượng duyên, chỗ dựa là địa, và thể tánh.

Ba Vô ngại giải đầu tiên là loại trí không bị thoái chuyển, theo thứ tự này, duyên danh, nghĩa, ngôn.

Vô thoái trí về “danh cú văn thân” được gọi là Pháp vô ngại giải.

Vô thoái trí về nghĩa được gọi là Nghĩa vô ngại giải.

Vô thoái trí về ngôn ngữ được gọi là Từ vô ngại giải.

Vô ngại giải thứ tư là loại trí về sự diễn tả chính xác và dễ hiểu về sự quán triệt được đạo.

Như vậy, Biện vô ngại giải là vô thoái trí liên quán đến khả năng diễn đạt một cách chính xác, lưu loát và sự chú tâm bền bỉ của một người đã làm chủ được định.

Biện vô ngại giải có chánh ngữ và đạo làm cảnh nơi đối tượng duyên và bao gồm chín trí, tức loại trừ Diệt trí. Nó sinh khởi ở hành giả có tất cả các địa làm chỗ dựa, từ Dục giới cho đến Hữu Đảnh, vì đối tượng duyên của nó vừa là ngôn ngữ vừa là đạo.

Nghĩa vô ngại giải gồm mười hoặc sáu trí. Khi “nghĩa” được hiểu là “tất cả các pháp” thì nghĩa vô ngại giải bao gồm mười trí, nếu được hiểu là “Niết-bàn” thì bao gồm sáu trí là pháp trí, loại trí, diệu trí, Tận trí, Vô sinh trí và thể tục trí. Nó sinh khởi ở khắp mọi nơi, có nghĩa là có thể nương vào bất kỳ loại địa nào.

Pháp vô ngại giải và Từ vô ngại giải là thể tục trí vì chúng duyên văn thân v.v... và ngôn ngữ.

Pháp vô ngại giải sinh khởi ở Dục giới và các tinh lự vì thế chỉ có năm địa. Các địa trên không có danh thân (và vì thế cũng không có cú

thân và văn thân).

Từ vô ngại giải có chỗ dựa ở địa là Dục giới và sơ tính lự vì ở các địa trên không có tâm. Theo luận Thi Thiết Túc, bốn Vô ngại giải là: 1. Vô thoái trí về danh, cú, văn; 2. Vô thoái trí về ý nghĩa được diễn đạt do danh v.v...; 3. Vô thoái trí về sự diễn đạt bao hàm các tính chất của sự vật, số lượng, giới tánh, thời gian v.v...; 4. Vô thoái trí về tính chất lưu loát của sự diễn đạt, hoặc của “cú văn”. Như vậy, thứ tự của các Vô ngại giải đã được chứng minh rõ ràng.

Có luận sư khác cho là sự giải thích các từ ngữ, chẳng hạn như “vì có biến ngại nên gọi là sắc” “vì phân biệt nên gọi là thức” v.v... Biện là lời đối đáp.

Theo truyền thuyết, gia hạnh (tiền gia hạnh) của bốn vô ngại giải là sự học tập về cách tính toán, về lời nói của Đức Phật (Phật ngữ), về các âm thanh (thanh minh), về các nguyên nhân (nhân minh), vì một người nếu không thành thạo về bốn loại này thì không thể sinh khởi bốn Vô ngại giải.

Thật ra, chỉ cần học tập về lời nói của Phật cũng đủ để thành tựu gia hạnh này.

Nếu một người đạt được một vô ngại giải thì cũng được tất cả các loại khác, nếu không được tất cả các loại thì sẽ không đắc bất kỳ một vô ngại giải nào cả.

Tụng: (Âm Hán)

*Lục y biên tế đắc
Biên tế lục hậu định
Biến thuận chí cứu kính
Phật dư gia hạnh đắc.*

Dịch nghĩa:

*Sáu đức nương biên tế v.v...
Sáu định biên tế sau
Tùy thuận đến cứu cánh
Ngoài Phật, gia hạnh được.*

(Sáu công đức đều nương vào biên tế v.v... Sáu biên tế là tính lự cuối cùng. Tùy thuận tất cả cho đến cứu cánh. Ngoài Phật ra, tất cả đều được do gia hạnh)

Luận: Sáu phẩm tánh vô tránh v.v... nói trên được gọi là “biên tế” vì đều đạt được nhờ vào lực của biên tế tính lự.

Tính lự thứ tư được gọi là biên tế gồm có sáu pháp: 1. Vô tránh; 2. Nguyên trí; 3-5. Ba vô ngại giải (tức loại trừ Từ vô ngại giải); 6. Biên

tế “ngăn ngừa”.

Từ vô ngại giải mặc dù cũng được nhờ lực của biên tế tĩnh lự nhưng không nương vào tĩnh lự thứ tư để sinh khởi vì chỗ dựa là địa của nó chỉ là Dục giới và sơ tĩnh lự, vì thế nó không được bao hàm trong các loại biên tế.

Hỏi: Biên tế tĩnh lự là pháp như thế nào?

Đáp: Biên tế thuộc về địa của tĩnh lự thứ tư:

a. Tĩnh lự thứ tư được gọi là “thuận theo tất cả các địa” khi hành giả tu tập loại tĩnh lự này theo cách sau đây: từ một tâm thiện thuộc Dục giới, hành giả nhập vào sơ tĩnh lự, từ sơ tĩnh lự nhập vào đệ nhị tĩnh lự, và tiếp tục cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ, sau đó nhập ngược trở lại cho đến một tâm của Dục giới, và cuối cùng, từ tâm này nhập trở lại cho đến tĩnh lự thứ tư.

b. Khi tu tập tĩnh lự thứ tư thì phải tu xong phần ở dưới mới tu tiếp phần ở giữa, tu xong phần ở giữa mới tu tiếp phần ở trên. Mỗi phần như thế lại chia làm ba phần nhỏ. Vì Thế tĩnh lự thứ tư có tất cả là chín phần. Tĩnh lự thứ tư ở vào phần cao nhất có tên là “đạt đến mức cao nhất” (chí cứu cánh).

Loại tĩnh lự có hai tính chất trên được gọi là “biên tế” vì “điểm giới hạn” (tế) của nó đã được dẫn đến nơi tột cùng (biên).

Tế có nghĩa là “loại” hoặc “đỉnh, cái mũ”: Cũng giống như khi nói “tứ tế” tức là bốn loại câu hỏi hoặc khi nói “thực tế” có nghĩa là giới hạn đích thực.

Ngoài Đức Phật ra, tất cả các Thánh giả khác chỉ được sáu công đức này nhờ vào gia hạnh chứ không phải nhờ vào lìa nhiễm vì tất cả đều chưa thành tựu được các công đức này. Chỉ có Đức Phật đạt được chúng nhờ vào lìa nhiễm, vì Đức Phật đã được một cách nhanh chóng ngay từ đầu sáu phẩm tánh này vào sát-na của Tận trí nhờ vào sự lìa nhiễm. Và sau đó, đã tùy ý phát khởi mà không cần đến gia hạnh, vì Phật Thế Tôn là người làm chủ tất cả các pháp đã thành tựu.

Trên đây đã nói về ba loại công đức chung cho hàng Thánh giả là Vô tránh, Nguyên trí và Vô ngại giải. Trong số các công đức cho chung dị sinh (cộng phạm đức), cần giải thích thêm về các loại “thần thông”.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Thông lục vị thân cảnh
Thiên nhãn nhĩ tha tâm
Túc trụ lậu tận thông
Giải thoát đạo tuệ nhiếp*

Tứ tục tha tâm ngũ
 Lậu tận thông như lục
 Ngũ y tứ tĩnh lục
 Tự địa dưới vi cảnh
 Thanh văn, lân dụ Phật
 Nhị tam thiên vô số
 Vị tăng do gia hạnh
 Tăng tu ly nhiễm đắc
 Niệm trụ sơ tam thân
 Tha tâm tam dư tứ
 Thiên nhãn nhĩ vô ký
 Dư tứ thông duy thiện.

Dịch nghĩa:

Sáu thông gọi thần cảnh
 Thiên nhãn, nhĩ, tha tâm
 Túc trụ và lậu tận
 Thuộc giải thoát và tuệ
 Bốn trí tha tâm năm
 Lậu tận thông như lục
 Năm nương bốn tĩnh lục
 Địa tự, hạ làm cảnh
 Thanh văn Bích chi Phật
 Hai ba ngàn thế giới v.v...
 Chưa từng do gia hạnh
 Từng tu do lìa nhiễm.
 Ba đầu thân, niệm trụ
 Tha tâm ba, khác bốn
 Thiên nhãn, nhĩ vô ký
 Bốn thông khác chỉ thiện.

(Sáu thần thông là thần cảnh thiên nhãn, thiên nhĩ, tha tâm túc trụ, và lậu tận, thuộc đạo giải thoát và tuệ. Bốn loại là tục trí, tha tâm là năm trí. Lậu tận thông giống như lục. Năm loại nương bốn tĩnh lục có cảnh là tự địa và địa dưới. Thanh văn, Bích Chi Phật. Hai, ba ngàn, vô số thế giới. Chưa từng đắc: do gia hạnh. Đã từng tu: do lìa nhiễm. Ba loại đầu có thân niệm trụ. Tha tâm có ba, còn lại có bốn. Thiên nhãn, thiên nhĩ tánh vô ký. Bốn thông còn lại chỉ là tánh thiện).

Luận: Có sáu loại thần thông: (1) Thần cảnh trí chứng thông là loại thần thông được tìm thấy trong sự chứng đắc loại trí có cảnh nơi

đối tượng duyên một pháp rất thần diệu (tức là sự di chuyển và biến hóa); 2. Thiên nhĩ trí chứng thông; 3. Tha tâm trí chứng thông; 4. Túc trụ tùy niệm trí chứng thông; 5. Thiên nhãn trí chứng thông; 6. Lậu Tận trí chứng thông.

Mặc dù loại thứ sáu chỉ thuộc về Thánh giả nhưng vì năm loại đầu đều có thể được chứng đắc do dị sinh cho nên ở đây vẫn căn cứ vào số nhiều để xem các loại thần thông này là các pháp chung cho cả Thánh giả và dị sinh. Tánh của chúng là tuệ của đạo giải thoát, cũng giống như các quả của Sa môn.

Bốn loại đầu là Thần cảnh, Thiên nhãn, Thiên nhĩ và Túc trụ tùy niệm là thế tục trí.

Tha tâm thông có năm trí làm thể tánh là pháp trí, loại trí, đạo trí, thế tục trí, và tha tâm trí.

Lậu Tận trí chứng thông hoàn toàn giống như lậu Tận trí lực. Loại này có sáu hoặc mười trí. Nó cũng thuộc về tất cả các địa và duyên tất cả các cảnh.

Năm loại thần thông đầu nương vào bốn tĩn lực, có nghĩa là được do một hành giả đang ở vào các giai đoạn của tĩn lực.

Hỏi: Tại sao chúng không nương các định Vô sắc?

Đáp: a. Vì ba loại đầu có đối tượng duyên là sắc pháp cho nên không thể sinh khởi chúng khi nương các địa Vô sắc.

b. Tha tâm thông được chứng đắc và được chuẩn bị qua cánh cửa của sắc pháp, có nghĩa là bằng loại đạo có đối tượng duyên là các hiển sắc và hình sắc (như kinh nói): “Với một sắc pháp như thế tức có một tâm như thế”, trong khi đó các định Vô sắc lại không có sắc pháp làm cảnh nơi đối tượng duyên.

c. Đối với túc trụ thông thì hành giả phải chuẩn bị bằng cách đi ngược theo một chuỗi các giai đoạn nối tiếp nhau, trong khi đó các định Vô sắc lại không duyên các pháp thuộc Dục giới, và khi chứng đạt được túc trụ thông thì loại thần thông này, như kinh trên có nói, chỉ duyên các xứ, các chủng tánh v.v... các sắc pháp.

d. Khi hành giả muốn biết được tâm người khác thì trước hết phải xem xét các tướng trạng của thân và tâm trong chính thân tương tục của mình: “Như thế là thân của ta, như thế là tâm của ta”. Khi hình dung chuỗi tương tục của người khác, hành giả cũng xét đến các tướng trạng của thân và tâm của người khác giống như đã từng quán xét thân và tâm của chính mình: theo cách đó, hành giả biết được tâm của người khác và thần thông sinh khởi. Khi thần thông được chứng đắc thì hành

giả không còn quán sát sắc tâm của mình mà có thể biết như thật tâm của người khác.

e. Khi hành giả muốn nhớ lại các đời sống trước đó thì phải bắt đầu bằng cách nắm bắt các tướng trạng của tâm vừa mới diệt, từ loại tâm này, hành giả quán sát ngược trở lại các giai đoạn kế tiếp nhau ở đời hiện tại cho đến loại tâm “đi đầu thai” (kết sinh tâm). Khi hành giả nhớ được một sát-na tâm của trung hữu thì loại thần thông này được chứng đắc. Để nhớ lại các đời trước đó của người khác thì giai đoạn chuẩn bị (gia hạnh) cũng giống như vậy. Hành giả mới bắt đầu tu loại thần thông này chỉ biết được các đời sống trước đó theo thứ tự thời gian (thứ đệ tri). Đến khi đã thành thạo mới có thể bỏ qua một hoặc hai đời, tức không cần phải nhớ theo thứ tự. Người ta chỉ có thể nhớ lại những gì đã được trải qua (lãnh thọ) trong quá khứ.

Hỏi: Nếu vậy làm sao có thể nhớ lại chư thiên cõi Tịnh cư? Chư thiên cõi Tịnh cư không trở lại cõi này vì thế hành giả đã không có bất kỳ kinh nghiệm nào về họ ở cõi này, và cũng không có kinh nghiệm nào về họ ở cõi trời vì dị sinh không sinh vào Tịnh cư thiên.

Đáp: Vẫn có thể nhớ lại vì đã từng nghe nói về họ. Người có khả năng nhớ về họ đã từng nghe nói: “Chư thiên ở cõi Tịnh cư là như thế đó”. Thật vậy, một kinh nghiệm có thể được thọ nhận bằng hai cách: nghe và nhìn thấy.

Đối với chúng sinh sinh ở cõi này sau khi thoát đọa từ Vô sắc giới có thể sinh khởi loại thần thông này nhờ vào thân tướng tục của người khác. Túc trụ tùy niệm trí chứng thông vốn thuộc về các địa của tĩn lự và người ta không thể nương vào loại trí này để biết được tâm thuộc về một địa của Vô sắc giới.

Những chúng sinh khác có thể khởi loại thần thông bằng chính thân tướng tục của mình.

f. Gia hạnh của ba loại Thần cảnh thông, Thiên nhĩ thông và Thiên nhãn thông nằm ở sự quán sát về sự nhẹ nhàng, về âm thanh, và về ánh sáng. Khi gia hạnh thành tựu, hành giả sẽ đạt được sự tự tại đối với mỗi loại.

Như vậy năm loại thần thông này không nương vào các định Vô sắc.

Với Thần cảnh thông thuộc một địa nào đó, tức đã đạt được ở một tĩn lự nào đó, thì hành giả thành tựu các khả năng di chuyển và biến hóa đối với địa này hoặc một địa thấp hơn, chứ không phải một địa cao hơn.

Đối với Thiên nhĩ thông cũng vậy, hành giả chỉ nghe được các âm thanh thuộc về địa đã đặc loại thần thông này hoặc một địa thấp hơn chứ không phải thuộc một địa cao hơn.

Với Tha tâm thông, hành giả không biết được tha tâm thuộc một địa cao hơn địa của loại thần thông này.

Với Túc trụ thông, hành giả không sự nhớ lại các đời sống thuộc một địa cao hơn địa của loại thần thông này.

Như vậy, không thể đạt đến một tâm thuộc Vô sắc giới bằng Tha tâm thông hoặc Túc trụ thông vì tâm này ở vào một địa cao hơn địa của hai loại thần thông này.

Hỏi: Các loại thần thông đạt được như thế nào?

Đáp: Nếu không trong một đời trước đó thì chỉ có thể bằng gia hạnh.

Khi thần thông đã được tu tập trong đời trước đó thì chúng được nhờ sự lìa nhiễm. (Hành giả đạt được chỉ nhờ vào sự “lìa bỏ” Dục giới và nhập vào tĩn lự). Tuy nhiên, vì rất cường mãnh, các thần thông chỉ đạt được nhờ vào gia hạnh. Sự hiện khởi của thần thông luôn luôn dựa vào gia hạnh, ngoại trừ trường hợp của Đức Phật: Phật được tất cả các loại thần thông nhờ vào lìa nhiễm và có thể làm cho chúng hiện khởi tùy theo ý muốn.

Loại thần thông thứ ba (Tha tâm thông) bao gồm ba niệm trụ là thọ, tâm và pháp vì đối tượng duyên của nó là tâm và các tâm sở.

Thần cảnh thông, Thiên nhãn thông và Thiên nhĩ thông bao hàm niệm trụ thứ nhất (thân niệm trụ) vì đối tượng duyên của chúng đều là sắc pháp (hiển sắc, hình sắc). Thần cảnh thông duyên bốn ngoại xứ, tức loại trừ thanh. Thiên nhĩ thông và Thiên nhãn thông duyên thanh và sắc.

Hỏi: Nếu vậy, làm sao Thiên nhãn thông có thể có khả năng nhận biết như kinh giải thích: “Những chúng sinh nào có các hạnh ác thuộc về thân, các hạnh ác thuộc về ngữ, chối bỏ chư Thánh, sinh khởi tà kiến, chấp trước các tà kiến và hạnh ác này thì khi mạng chung sẽ bị đọa vào các cõi ác...”?

Đáp: Thiên nhãn thông không biết được ý nghiệp của một chúng sinh, không biết được sự chấp trước tà kiến v.v... của một chúng sinh. Tuy nhiên vẫn có một loại trí khác đi kèm theo Thiên nhãn thông, sinh khởi trong thân của Thánh giả, và có khả năng nhận biết ý nghiệp v.v... Khi loại trí này sinh khởi nhờ vào lực của Thiên nhãn thông thì nó, cùng với thần thông này, có tên là “cái biết về sự chết và tái sinh” (tử sinh

trí).

Vì tụng văn không nói rõ về thể tánh của Túc trụ thông và Lưu tận thông cho nên hai loại này đương nhiên bao hàm cả bốn niệm trụ.

Thiền nhãn thông và Thiền nhĩ thông thuộc nhóm các pháp vô ký vì người ta cho thể tánh của chúng đều là tuệ tương ứng với nhĩ thức và nhãn thức.

Hỏi: Nếu vậy, làm sao có thể nói chúng nương vào cả bốn tĩnh lự? Ở đệ nhị tĩnh lự và các tĩnh lự cao hơn đều không có nhĩ thức và nhãn thức.

Đáp: Nói như trên không có gì sai vì căn cứ vào căn. Nhĩ và nhãn căn làm chỗ dựa cho thần thông vốn sinh khởi nhờ vào lực của bốn tĩnh lự và đều thuộc về địa của các tĩnh lự này vì thế chúng nương vào bốn địa. Thần thông vốn nương vào các căn cho nên có thể nói chúng cũng nương vào bốn tĩnh lự. Hoặc sử dĩ nói như trên là vì xét đến đạo vô gián (hoặc đạo gia hạnh) của thần thông, thật vậy, đạo vô gián của Thiền nhĩ thông và Thiền nhãn thông đều nương vào bốn địa, tức bốn tĩnh lự.

Bốn loại còn lại đều thuộc tánh thiện.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao Phẩm Loại Túc Luận nói: “Thần thông là gì? Là thiện tuệ”.

Đáp: Định nghĩa này dựa vào trường hợp số đông (đa phần) và trường hợp chủ yếu. Phần lớn các thần thông đều thuộc tánh thiện, và các thần thông thuộc tánh thiện là quan trọng nhất.

Hỏi: Kinh nói có sự “biết rõ” thuộc về Vô học (Vô học minh). Các sự “biết rõ” này tương đương với những loại thần thông gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đệ ngũ nhị lục minh
Trị tam tế ngu cố
Hậu chân nhị giả thuyết
Học hữu ám phi minh.*

Dịch nghĩa :

*Ba minh, năm, hai sáu
Diệt si thuộc ba đời
Sau thực, hai loại giả
Hữu học ám, vô minh.*

(Ba minh là thần thông thứ năm, thứ hai và thứ sáu. Vì đối trị ngu si thuộc ba đời. Loại cuối là chân, hai loại kia là giả. Hữu học chỉ có ám, không phải minh).

Luận: Theo thứ tự trong kinh, ba loại Túc trụ trí chứng minh, Tử’

sinh trí chứng minh, Lộ Tận trí chứng minh là các thần thông thứ năm, thứ hai và thứ sáu.

Hỏi: Tại sao ba loại thần thông này có tên là “minh”?

Đáp: Vì Túc trụ trí (tức loại thứ năm) chận đứng những sai lầm liên quan đến quá khứ (tiền tế ngu), Tử sinh trí (tức loại thứ hai) chận đứng sự sai lầm liên quan đến vị lai (hậu tế ngu), Lộ Tận trí chận đứng sự sai lầm liên quan đến hiện tại (trung tế ngu).

Hỏi: Trong số ba thần thông này, loại nào thật sự thuộc về Vô học?

Đáp: Chỉ có Lộ Tận trí thật sự thuộc về Vô học.

Hai loại thần thông còn lại chỉ được gọi là Vô học khi chúng sinh khởi trong thân bậc Vô học vì thể của chúng vốn thuộc loại ‘không phải Hữu học không phải Vô học (phi học phi Vô học).

Hỏi: Nếu vậy tại sao không thừa nhận hai loại thần thông này là “Hữu học minh” khi sinh khởi ở thân Hữu học?

Đáp: Tuy sinh khởi ở thân Hữu học nhưng lúc đó chưa được gọi là ‘minh” vì thân tương tục của hàng Hữu học tương ứng với vô minh (ám).

Thật vậy, Đức Phật không nói hai loại “minh” này là các pháp của bậc Hữu học. Tại sao như vậy? Khi thân tương tục còn tương ứng với vô minh mà đã gọi loại thần thông sinh khởi trong thân tương tục này là “minh” thì không đúng, vì lúc đó thần thông sẽ bị vô minh làm cho mờ ám.

Hỏi: Kinh nói có ba loại “thị đạo”. Các loại “thị đạo” này tương đương với những thần thông nào?

Tụng đáp:

(Âm Hán) :

*Đệ nhất tứ lục đạo
Giáo giới đạo vi tôn
Định do thông sở thành
Dẫn lợi lạc quả cố.*

Dịch nghĩa :

*Một, bốn, sáu: thị đạo
Giáo giới là cao nhất.
Quyết do thông lập thành
Dẫn đến quả lợi ích.*

(Thần thông thứ nhất, thứ tư, thứ sáu là ba thị đạo. Giáo giới thị đạo cao nhất vì nhất định do thần thông lập thành và dẫn đến quả lợi

lạc).

Luận: Thần cảnh thông, Tha tâm thông và Lộ tận thông là ba loại “thị đạo”: 1. Thần biến thị đạo là sự “làm cho say mê” tức là sự khuyến cải, dựa vào thần lực; 2. Ký tâm thị đạo là sự khuyến cải nhờ đọc được tâm của người khác; 3. Giáo giới thị đạo là sự khuyến cải dựa vào các lời giáo huấn.

Ba loại thần thông trên được gọi là “thị đạo” vì nhờ có chúng thì công việc khuyến cải mới có thể bắt đầu và được thực hiện một cách quyết liệt.

Nhờ chúng người ta mới có thể “làm say mê” tinh thần của người khác ngay từ đầu và có hiệu quả để họ biến cải. Hoặc các thần thông này có tên là “thị đạo” vì nhờ có chúng mới có thể nắm lấy ngay từ đầu, mới có thể nắm lấy một cách chắc chắn những người không thích pháp thiện, những người đứng trung gian. Nhờ chúng, người ta mới có thể khiến cho những người có tâm thù nghịch, tâm hoài nghi, tâm thờ ơ phát khởi được tâm quy y, tâm tín thọ, tâm tu tập.

Trong số ba “thị đạo” thì giáo giới thị đạo là loại cao nhất vì nó không thể tồn tại nếu không có thần thông và vì nó dẫn đến quả giải thoát và an lạc.

Thần biến thị đạo và Ký tâm thị đạo có thể được sinh khởi nhờ vào các “minh” (chú thuật). Có một loại minh gọi là “kiện-đà-lê” có thể khiến cho người được nó bay qua không gian. Cũng có một loại “minh” gọi là “y-lợi-ni” có thể giúp đọc được tâm người khác. Giáo giới thị đạo không thể được chứng đắc bằng những cách như thế, vì vậy nó không bao giờ tách rời khỏi Lộ tận thông và luôn luôn cao hơn hai loại “thị đạo” kia.

Hơn nữa, hai loại đầu chỉ có thể tạm thời nắm bắt tâm của người khác mà không dẫn khởi các quả thù thắng. Trái lại, loại thứ ba có thể khiến cho người khác sinh khởi các quả thiện, các quả đáng ưa, vì nhờ có loại “thị đạo” này mà người khuyến cải có thể chỉ dạy đúng như thật các phương tiện dẫn đến giải thoát và an lạc.

Hỏi: Thần cảnh (thần) có nghĩa là gì?

Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Thần thể vị đẳng trì
Cảnh nhị vi hành hóa
Hành tam ý thế Phật
Vận thân thắng giải thông*

*Hóa nhị vị Dục, Sắc
Tứ nhị ngoại xứ tánh
Thử các hữu nhị chủng
Vị tự tự tha thân.*

Dịch nghĩa:

*Thể của “Thần” là định
Hai cảnh là hành, hóa
Ba hành: Ý thể Phật
Thông vận thân, thắng giải
Hóa có hai: Dục, Sắc
Tánh là bốn, hai xứ
Mỗi xứ có hai loại
Như tự, hóa thân Phật.*

(Thể của thần” là định. Hai cảnh là hành, hóa. Hành có ba: ý thể thuộc Phật. Vận thân, thắng giải cũng thuộc các Thánh giả khác. Hóa có hai: Dục, Sắc. Tánh là bốn, hai xứ Cả hai đều có hai loại là như tự thân, tha thân).

Luận: Theo chủ trương của Tỳ-bà-sa, “Thần” là chỉ cho định. Định có tên gọi như vậy là vì nhờ có “thần” mà sự việc mới được thực hiện, mới có kết quả. Sự việc này được gọi là cảnh của “thần”. Thần cảnh gồm có sự di chuyển (hành) và sự biến hóa (hóa).

Hành có ba loại: 1. vận thân, là sự di chuyển của việc chuyển chỗ; 2. thắng giải, là sự di chuyển của thắng giải; 3. ý thể, là sự di chuyển nhanh chóng giống như tâm.

Loại thứ ba vì xảy ra rất nhanh, giống như tâm, nên có tên là “ý thể”. Chỉ Đức Phật mới có loại thần cảnh này. Đức Phật chỉ mới khởi tâm đi đến một nơi nào đó thì thân của Phật đã đạt đến chỗ đó. Chính vì thế mà Đức Phật nói cảnh giới của Phật thì không thể hiểu được (bất khả tư nghị). Phật cũng có hai loại thần cảnh còn lại.

Các Thánh giả khác đều có thể được hai loại vận thân và thắng giải.

Thanh văn và Độc giác có thể cử thân lên cao và di chuyển giống như loài chim. Về loại thắng giải, nhờ vào năng lực của ý chí mà người ta có thể khiến cho những vật ở xa trở thành gần, tức nhờ thắng giải mà cảnh có thể di chuyển nhanh.

Hóa có hai loại, thuộc Dục giới và thuộc Sắc giới. Loại đầu là sự biến hóa về bốn ngoại xứ: sắc, hương, vị, xúc, tức loại trừ thanh. Loại thứ hai là sự biến hóa về sắc và xúc vì hương và vị không có ở Sắc

giới.

Sự biến hóa ở Dục giới có hai trường hợp, tùy theo sự biến hóa này thuộc về thân của hành giả hay thân của người khác: chẳng hạn như hành giả tự biến thành cọp, hoặc biến ra một con cọp. Sự biến hóa ở Sắc giới cũng giống như vậy.

Hành giả ở Dục giới cũng như ở Sắc giới đều có bốn loại biến hóa này vì thế biến hóa có tất cả tám loại.

Hỏi: Hành giả ở Sắc giới khi biến hóa một cảnh thuộc Dục giới thì không thể thành tựu hương và vị sao?

Đáp: Không thể. Không có sự thành tựu, càng không có trường hợp một người “thành tựu” y phục hoặc đồ trang sức cho dù các thứ này có kết hợp với thân đi nữa, vì vốn không phải là chúng sinh hữu tình nên y phục hoặc các thứ trang sức đều không kết hợp với căn xứ.

Các luận sư khác cho một người ở Sắc giới chỉ có thể biến ra hai xứ là sắc và xúc vì họ e nếu người này có thể biến ra hương v.v... thì có thể “thành tựu” hương v.v...

Hỏi: Có phải chính vì dựa vào loại thần thông biến hóa mà hành giả tạo ra các cảnh được biến hóa không?

Đáp: Không phải. Đó là nhờ vào quả của thần thông (thông quả).

Hỏi: Thông quả là loại pháp gì?

Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Nặng hóa tâm thập tứ
Định quả nhị chí ngữ
Như sở y định đắc
Tòng tịnh tự sinh nhị
Hóa sự do tự hạ
Hóa thân dữ hóa chủ
Ngữ tất câu phi Phật
Tiên lập nguyện lưu thân
Hậu khởi dữ tâm ngữ
Hữu tử lưu kiên thể
Dư thuyết vô lưu nghĩa
Sơ đa nhất tâm hóa
Thành mãn thử tương vi
Tu đắc vô ký nhiếp
Dư đắc thông tam tánh.*

Dịch nghĩa:

*Tâm biến có mười bốn
Quả định hai đến năm
Như được định, chỗ dựa
Từ tịnh tự sinh hai
Sự hóa do tự địa
Ngữ cho địa tự, hạ
Hóa thân và hóa chủ
Ngữ đều không như Phật
Trước lập nguyện giữ thân
Sau khởi tâm phát ngữ
Khi chết lưu xan thể
Có người nói không lưu
Lúc đầu cần hóa tâm
Thành thực rồi thì khác
Tu đắc thuộc vô ký
Ngoài ra thông ba tánh.*

(Tâm biến hóa có mười bốn loại. Từ hai quả của định cho đến năm quả. Đạt được như định, cùng lúc với chỗ dựa. Sinh từ, sinh ra tịnh định và tâm chủng loại. Hóa sự do tự địa, Phát ngữ do tự và địa dưới. Hóa thân và hóa chủ. Đồng cùng ngữ, nhưng Phật thì khác. Trước lập nguyện lưu thân. Sau khởi tâm khác để phát ngữ. Khi chết lưu xan thể, có người nói không lưu. Lúc đầu cần nhiều hóa tâm mới biến hóa được khi thành mãn thì ngược lại. Nếu do tu đắc tức thuộc vô ký. Trường hợp khác thuộc cả ba tánh).

Luận: Quả của Thần cảnh thông chính là các tâm biến hóa, có khả năng tạo ra các cảnh được biến hóa (hóa sự). Có tất cả mười bốn loại tâm biến hóa như vậy.

Các tâm này khác nhau là do loại căn bản tĩnh lực làm chỗ dựa cho chúng.

Có hai tâm là quả của sơ tĩnh lực: tâm thứ nhất thuộc Dục giới, tâm thứ hai thuộc sơ tĩnh lực.

Có ba tâm là quả của đệ nhị tĩnh lực: hai tâm thuộc hai địa ở dưới (Dục giới và sơ tĩnh lực), một tâm thuộc cùng địa với loại tĩnh lực có tâm này làm quả, tức thuộc đệ nhị tĩnh lực.

Như vậy, sẽ có bốn tâm, năm tâm là quả của đệ tam và tĩnh lực thứ tư.

Hóa tâm, tức là quả của một tĩnh lực nào đó, sẽ thuộc vì địa của

tĩnh lực này hoặc một địa thấp hơn.

Hóa tâm không sinh khởi từ một địa thấp hơn.

Tâm tĩnh lực (tâm định) của một địa thấp hơn không sinh ra một hóa tâm (tức là một quả của tĩnh lực) của một địa cao hơn vì lực của nó vốn yếu ớt.

Sự biến hóa thuộc một địa thấp hơn, nhưng vốn là quả của đệ nhị tĩnh lực, vẫn mạnh hơn về mặt đi và đến so với sự biến hóa thuộc một địa cao hơn, vốn là quả của sơ tĩnh lực.

Đối với các tĩnh lực kế tiếp cũng như vậy.

Người ta được hóa tâm - tức quả của căn bản tĩnh lực - giống hệt như khi đắc tĩnh lực. Có nghĩa là cũng được nhờ lìa nhiễm. Do quả được cùng lúc với chỗ dựa.

Từ tĩnh lực sinh khởi quả của nó là hóa tâm. Tâm này không thành tựu vào lúc xuất quán.

Từ tĩnh lực vô lậu sinh khởi hóa tâm đầu tiên. Rồi các hóa tâm kế tiếp sinh khởi từ một tâm cùng loại, có nghĩa là từ hóa tâm thứ nhất, hóa tâm thứ hai v.v...: như vậy, trong chuỗi tương tục này, các hóa tâm trước đó đều sinh ra một hóa tâm. Hóa tâm cuối cùng được theo sau do một tĩnh lực vô lậu. Vì thế hóa tâm xuất phát từ hai tâm (tĩnh lực vô lậu và hóa tâm) và cũng sinh khởi hai loại tâm này. Nếu một người đang ở trong hóa tâm, tức quả của tĩnh lực thuộc tánh vô ký, và không nhập định trở lại thì người này sẽ không xuất quán. Cũng giống như đã theo cửa để vào thì cũng theo cửa để ra.

Tất cả các hóa sự đều do hóa tâm cùng địa tạo ra. Vì một hóa tâm thuộc địa này không thể tạo ra một hóa sự thuộc địa khác.

Tuy nhiên trong những trường hợp nào đó, lời nói do nhân vật được hóa thành (hóa thân) phát ra (hóa sở phát ngôn) cũng tùy thuộc vào tâm của một địa thấp hơn.

Lời nói của một hóa thân ở Dục giới hoặc ở tầng thiên thứ nhất phát khởi nhờ vào tâm thuộc về địa của nhân vật này. Nhưng một hóa thân ở một địa cao hơn, ở đệ nhị tĩnh lực v.v... cũng có thể phát ngôn nhờ vào một tâm của sơ tĩnh lực: bởi vì ở các địa cao hơn không có loại tâm tầm và tứ có khả năng khởi nghiệp hữu biểu.

Khi người biến hóa (hóa chủ) tạo ra nhiều hóa thân thì tất cả các hóa thân này đều phát ngôn khi hóa chủ phát ngôn vì tất cả đều có chung biểu nghiệp về ngữ. Vì thế có bài kệ nói: “Lúc hóa chủ nói, tất cả hóa thân đều nói, lúc hóa chủ im lặng, tức hóa thân đều im lặng”.

Điều này không áp dụng cho Đức Phật vì Phật có năng lực hoàn

toàn tự tại đối với định: tùy theo ý muốn mà các hóa thân có thể lần lượt phát ngôn, họ hỏi vì Đức Phật trả lời, Đức Phật hỏi và họ lại trả lời.

Hỏi: Khi tâm phát ra tiếng nói (phát ngữ tâm) thì hóa thân không còn nữa, tức lúc đó sẽ không có hóa thân, thì làm sao có thể nói là hóa thân có khả năng phát ngôn?

Đáp: Nhờ lực của loại tâm trước khi nhập quán và trước khi biến hóa mà hóa chủ “bảo vệ” được (lưu) hóa thân: “Mong cho hóa thân được đình trụ! “. Và lại nhờ vào một tâm khác mà hóa chủ có thể khiến cho hóa thân phát ngôn. Như vậy, mặc dù hóa thân có phát ngôn nhưng cả hai tâm - tâm biến hóa và tâm phát ngôn - đều không cùng thời vì khi có hóa thân làm chỗ dựa thì ngữ biểu nghiệp vẫn có thể khởi.

Không phải chỉ có khi đang còn sống thì hóa chủ mới có khả năng “giữ” cho hóa thân lưu lại lâu dài mà khả năng này vẫn có thể khiến cho hóa sự tiếp tục tồn tại sau khi hóa chủ mạng chung. Chính nhờ khả năng này mà Tôn giả Đại Ca-diệp-ba đã có thể khiến cho xương của Tôn giả lưu lại cho đến khi Đức Thế Tôn Di-lặc xuất hiện. Và cũng chỉ có các hóa sự thuộc loại cứng mới được lưu lại lâu dài, vì thế Tôn giả Đại Ca-diệp-ba đã không lưu lại da thịt của Tôn giả.

Có luận sư khác cho thân được lưu lại nhờ vào nguyên lực không thể tồn tại sau khi chết. Trong trường hợp của Tôn giả Ca-diệp-ba, sớ dĩ xương của Ca-diệp-ba còn tồn tại được là nhờ sự gìn giữ của chư thiên.

Những người mới tập nghiệp phải cần đến nhiều hóa tâm mới có thể tạo ra một hóa sự, về sau khi sự thực hành đã toàn mãn thì hành giả chỉ cần nương vào một hóa tâm cũng có thể tùy ý tạo ra nhiều hoặc ít hóa sự.

Hóa tâm, khi được nhờ sự tu tập (có nghĩa là khi hóa tâm này là quả của tĩnh lực, của thần thông), thì nó thuộc tánh vô ký vì thông quả là một trong các loại vô ký. Nhưng nếu hóa tâm thuộc loại bảm sinh thì lại thuộc tánh thiện, bất thiện, hoặc vô ký như trường hợp của chư thiên, long v.v... biến hóa để cứu giúp hoặc làm hại kẻ khác.

Trong số mười xứ thuộc sắc thì chín xứ, tức loại trừ thanh, đều có thể được biến hóa.

Tuy nhiên người ta sẽ nói nếu chín xứ đều có thể được hóa thành thì lúc đó sẽ có thể có sự hóa hiện các căn, và như vậy sẽ có sự xuất hiện của một chúng sinh mới, vì các xứ đều là sắc pháp (hình sắc, hiển sắc) mà sắc pháp thì đều thuộc về chúng sinh hữu tình.

Thật ra, căn không thể được hóa thành. Tuy nhiên người ta vẫn nói một cách không chính xác “sự biến hóa có thể xảy ra đối với chín

xứ” vì sự biến hóa - tức là sự hóa thân của hóa chủ hoặc là sự hóa hiện ra một thân nào đó - vốn nằm ở bốn xứ là sắc, hương, vị, xúc, và không tồn tại độc lập ngoài năm căn.

Như trên có nói, thần cảnh có hai loại là gia hạnh đắc (hoặc tĩnh lự đắc) và sinh đắc, tuy nhiên chúng còn có thể được sinh khởi do chú thuật, dược thảo, và nghiệp. Như vậy có tất cả năm loại: tu đắc, sinh đắc, chú thành, dược thành, nghiệp sinh. Tỷ dụ về loại thứ năm là thần cảnh của v.v..., thần căn của các chúng sinh ở trung hữu.

Hỏi: Thiên nhãn và thiên nhĩ được xếp vào loại nào?

Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Thiên nhãn nhĩ vị căn
Tức định địa tịnh sắc
Hằng đồng phần vô khuyết
Thủ chướng tế viễn đẳng.*

Dịch nghĩa:

*Thiên nhĩ, nhãn là căn
Tịnh sắc thuộc tịnh địa
Luôn đồng phần không khuyết
Năm chướng, vi tế xa v.v...*

(Thiên nhãn và thiên nhĩ chính là căn, là tịnh sắc thuộc định địa, luôn luôn đồng phần, không bị khiếm khuyết, nắm bắt các cảnh bị che lấp, vi tế, ở xa v.v...).

Luận: Nếu phân tích theo nghĩa đen, thiên nhãn và thiên nhĩ được gọi là “thiên” là vì thể tánh của chúng là các căn của chư thiên, nếu theo nghĩa bóng thì vì chúng tựa như thuộc về cõi thiên. Chúng có nghĩa là “tự thiên” trong các trường hợp của Bồ-tát, Chuyển luân vương v.v...

Khi được gọi là “thiên” với nghĩa đen thì thiên nhãn và thiên nhĩ là loại tịnh sắc thuộc các địa tĩnh lự.

Nhờ có gia hạnh, tức sự tu tập về ánh sáng và âm thanh - khi hành giả đang nương vào các tĩnh lự - mà trong mắt và tai thuộc về Dục giới của hành giả này xuất hiện một loại sắc thanh tịnh do các đại chủng tạo thành rất vi tế và kỳ diệu, thuộc về địa của loại tĩnh lự đã được dùng làm chỗ dựa. Tịnh sắc này tạo thành nhãn và nhĩ, tịnh sắc có thể thấy và nghe, đồng thời tạo thành cái mà người ta gọi là thiên nhãn, thiên nhĩ. Vì sinh khởi nhờ vào một sắc thuộc về địa của các tĩnh lự mà các căn này được xem như là các căn của chư thiên.

Thiên nhãn và thiên nhĩ thuộc loại trên vốn do tu đắc nên không bao giờ thuộc về “bỉ đồng phần” mà luôn luôn có kèm theo nhãn thức và nhĩ thức.

Chúng không bao giờ bị khiếm khuyết vì chúng đi cặp với nhau, vì chúng luôn luôn ở trong tình trạng hoàn hảo. Chúng nắm bắt được các cảnh bị che lấp, các cảnh thật xa và vi tế v.v... Có bài tụng viết: ‘Con mắt bằng thịt (nhục nhãn) không nhìn thấy sắc pháp ở xa, bị che lấp, vi tế, không nhìn được tất cả các hướng. Mắt trời thì ngược lại’.

Hỏi: Khi dùng thiên nhãn để nhìn thấy các sắc thì các cảnh được nhìn thấy ở gần hay xa?

Đáp: Điều này tùy theo người nhìn và tùy theo loại mắt. Các bậc Đại Thanh văn, Độc giác và chư Phật Thế Tôn khi muốn nhìn mà không phải dụng công, theo thứ này có thể nhìn thấy một tiểu thiên thế giới, một trung thiên thế giới, một đại thiên thế giới.

Nếu dụng công thì bậc Đại Thanh văn có thể nhìn thấy bằng thiên nhãn một trung thiên thế giới. Độc giác Phật nhìn thấy một đại thiên thế giới. Phật Thế Tôn nhìn thấy vô số thế giới vì Phật nhìn thấy tùy theo ý muốn.

Hỏi: Tại sao như vậy?

Đáp: Vì thiên nhãn của Phật duyên các sắc pháp cũng giống như trí của Phật có thể duyên các pháp.

Hỏi: Có phải chỉ có thần cảnh thuộc về sinh đắc, hay các năng lực thần thông khác cũng có thể như vậy?

Tụng đáp:

(Âm Hán) :

*Thần cảnh ngũ tu sinh
Chú dục nghiệp thành số
Tha tâm tu sinh chú
Hựu gia chiêm tướng thành
Tam tu sinh nghiệp thành
Trừ tu giai tam tánh
Nhân duy vô sanh đắc
Địa ngục sơ năng tri.*

Dịch nghĩa :

*Thần cảnh năm: tu, sinh
Chú, nghiệp, dục thành tựu
Tha tâm: Tu, sinh, chú
Cộng thêm chiêm tướng thành*

*Tu, sinh và nghiệp thành
Trừ tu, đều ba tánh
Cõi người không sinh đắc
Địa ngục mới hay biết.*

(Thần cảnh có năm là tu đắc, sinh đắc chú thành, dục thành, nghiệp thành. Tha tâm là tu đắc, sinh đắc, chú thành cộng thêm chiêm tướng thành. Ba loại còn lại là tu đắc, sinh đắc, nghiệp thành. Trừ tu đắc ra, tất cả đều có ba tánh. Chỉ loài người không có sinh đắc. Địa ngục, ngay từ đầu, có thể nhận biết).

Luận: Bốn năng lực Thiên nhĩ, Thiên nhãn, Túc trụ Tùy niệm, tha tâm trí cũng có sinh đắc. Nhưng các năng lực sinh đắc không được gọi là “thông”.

Thiên nhãn, nếu thuộc loại sinh đắc, không thể nhìn thấy chúng sinh trung hữu. loại mắt này không có khả năng nhìn thấy hiển sắc và hình sắc của các chúng sinh ở trung hữu vốn chỉ được nhìn thấy do loại thiên nhãn thông. Đối với các cảnh khác, loại thiên nhãn sinh đắc đều tương tự với loại thiên nhãn thông.

Tha tâm trí, nếu thuộc sinh đắc, sẽ có ba loại là thiện, bất thiện và vô ký.

Nếu được sinh khởi do sự suy tưởng, do chú thuật thì tha tâm trí cũng có ba tánh như vậy. Một người, nhờ học được thuật chiêm tướng nên có khả năng diễn dịch các dấu hiệu, vì thế tha tâm trí của người này sinh khởi là do sự suy tưởng. Người ta cũng có thể biết được tâm người khác nhờ vào chú thuật. Trái lại, nếu được do tu tập hoặc thiền định thì loại trí này không chỉ có tánh thiện.

Chúng sinh ở địa ngục chỉ có tha tâm trí và túc trụ tùy niệm trí thuộc loại sinh đắc. Kể từ khi mới sinh vào địa ngục và chừng nào căn chưa dứt được khổ thì các chúng sinh này chỉ có thể dựa vào hai loại trí này để biết được tâm của kẻ khác và các đời sống trước đó.

Chúng sinh ở các nẻo khác nếu có tha tâm trí và túc trụ tùy niệm trí thuộc loại sinh đắc thì có thể biết được tâm kẻ khác và các đời quá khứ vào bất cứ lúc nào vì hợp không bị khổ bức bách.

Đối với chúng sinh ở cõi người thì cả năm thần cảnh đều không do sinh đắc.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao có một số người - chẳng hạn như các Bồ-tát - lại có thể tự nhiên thành tựu Túc trụ tùy niệm trí?

Đáp: Túc trụ tùy niệm trí mà các Bồ-tát thành tựu một cách tự nhiên, vốn không phải là loại sinh đắc, có nghĩa là họ được chỉ vì đã

sinh làm người, và năng lực này sinh nhờ vào các nghiệp nào đó.

Hỏi: Tại sao lại như vậy?

Đáp: Vì Túc trụ tùy niệm trí có ba loại, đó là 1. quả của sự tu tập (tức là thân thông đã nói ở trên); 2. sinh đắc (ở chư thiên); 3. do nghiệp thành (ở Bồ-tát).



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 28

Phẩm 8: PHÂN BIỆT ĐỊNH (PHẦN 1)

Phần trước đã nói về các công đức do các trí thành tựu. Phần này sẽ bàn về các công đức thuộc về một thể tánh khác là định (đẳng trì) v.v... Trước tiên hãy nói về nơi nương tựa của các công đức này, tức là các trạng thái của tâm mà các công đức đã sinh khởi từ đó. Các nơi nương tựa này là các loại định (đẳng chí). Trong số này, trước hết hãy nói về các tĩnh lự. Tụng nói:

(Âm Hán):

*Tĩnh lự tứ các nhị
Ư trung sinh dĩ thuyết
Định vị thiện nhất cảnh
Tịnh bạn ngũ uẩn tánh
Sơ cụ tứ hỷ lạc
Hậu tiệm ly tiền chi.*

Dịch nghĩa:

*Mỗi định có hai loại
Đối với Sinh đã nói
Định là chuyên một cảnh
Cùng với tánh năm uẩn
Trước đủ tứ, hỷ, lạc
Sau dần lìa chi trước.*

(Mỗi tĩnh lự có hai loại. Trong đó đã nói về sinh. Định là tâm thiện chuyên một cảnh, cùng với trợ bạn là ngũ uẩn. Sơ tĩnh lự có đủ tứ, hỷ, lạc. Về sau lìa bỏ dần một chi ở trước).

Luận: Khác với các định Vô sắc, tĩnh lự là các định thuộc sắc pháp, làm chỗ dựa cho tất cả các loại công đức. Có khi chúng mang tính chất chung, có khi lại mang tính chất riêng, có khi thuộc vô lậu, có khi

lại thuộc hữu lậu.

Có bốn tĩnh lự là sơ tĩnh lự, đệ nhị tĩnh lự, đệ tam tĩnh lự và tĩnh lự thứ tư.

Mỗi tĩnh lự có hai loại là định tĩnh lự, tức là tĩnh lự nhân, và sinh tĩnh lự, tức là tĩnh lự quả.

Sinh tĩnh lự đã được giải thích ở chương thứ ba của luận này: ba tĩnh lự đầu tiên đều có ba loại, tĩnh lự thứ tư có tám loại.

Định tĩnh lự, nói chung, được định nghĩa như là sự chuyên chú của tâm thiện đối với một cảnh, vì các tĩnh lự đều lấy đẳng trì làm tự tánh. Nếu đẳng trì có kèm theo các pháp trợ bạn thì Định tĩnh lự bao hàm cả năm uẩn.

Hỏi: Tại sao gọi là “chuyên tâm một cảnh” hoặc “đẳng trì”?

Đáp: Vì các tâm chỉ có độc nhất một cảnh.

Kinh bộ: Nếu vậy, cái được gọi là “Tam-ma-địa” chính là các tâm có cùng một cảnh độc nhất, và không thể thừa nhận có thêm một thật pháp biệt lập, một tâm sở pháp nào đó có tên là Tam-ma-địa?

Tỳ-bà-sa: Cái được gọi là Tam-ma-địa là một pháp biệt lập, có khả năng giúp cho các tâm tập trung, chuyên chú vào một cảnh độc nhất. Các tâm tập trung này không phải là Tam-ma-địa.

Kinh bộ: Có nhiều vấn đề được đặt ra ở đây: 1. Các tên vốn có tính chất sát-na diệt cho nên mỗi tâm chỉ duyên một cảnh độc nhất. Như vậy còn cần gì đến đẳng trì (Tam-ma-địa)?; 2. Nếu nói đẳng trì giúp cho tâm thứ hai không bị phân tán hoặc tách hững khỏi cảnh nơi đối tượng duyên của tâm thứ nhất thì như vậy đẳng trì sẽ không có tác dụng gì đối với tâm thứ nhất vốn được xem như tương ứng với đẳng trì này; 3. Tại sao lại lập thêm đẳng trì làm một pháp riêng biệt? Tại sao không nhận sở dĩ các tâm có thể chuyên chú vào một cảnh là nhờ có các nhân và các nhân này chính là cái mà các ông gọi là đẳng trì?; 4. Các ông đã định nghĩa đẳng trì như một pháp đại địa, như vậy lẽ ra tất cả các tâm đều phải có tính chất “nhất cảnh chuyển”.

Tỳ-bà-sa: Không thể như vậy vì đẳng trì có lực rất yếu kém.

Kinh bộ: Các tâm khi duyên cùng một cảnh thì lập thành đẳng trì, và đẳng trì không tồn tại độc lập với các tâm này. Vì kinh nói bốn tĩnh lự là “sự luyệt tập loại tâm tăng thượng” (tăng thượng tâm học), là “yếu tố chủ chốt của việc làm cho tâm thanh tịnh” (tâm thanh tịnh tối thắng).

Hỏi: Ý nghĩa của tĩnh lự là gì?

Đáp: Nhờ có tĩnh lự, hành giả mới “định tĩnh” (tịch tĩnh) và có khả

năng “thẩm lự”. Thẩm lự có nghĩa là “nhận biết chính xác”, như kinh nói: “Người nào có định mới biết được như thật”.

Vì thế, theo Nhất thiết hữu bộ, thẩm lự lấy tuệ làm thể, (trong khi theo các bộ phái khác thì thẩm lự lấy sự suy nghĩ làm thể).

Hỏi: Nếu các tính lự đều có tự tánh là đẳng trì thì tất cả các loại đẳng trì, dù thiện, bất thiện hay vô ký, cũng đều là tính lự?

Đáp: Không phải như vậy. Chỉ loại đẳng trì nào có được những tính chất thù thắng nào đó mới được gọi là tính lự. Cũng giống như thế gian, chỉ có phát quang được gọi là mặt trời” chứ không phải là lửa đom đóm.

Tính lự là loại đẳng trì thù thắng nhất, nó có đầy đủ các chi, vận hành nhờ vào chỉ và quán quân bình (có nghĩa là cả chỉ và quán đều ở vào thế ngang bằng nhau), là loại đẳng trì được kinh gọi là “hiện pháp lạc trụ” và lộ trình dễ đi”, tức lộ trình mà nhờ đó hành giả có thể biết được nhiều hơn và dễ dàng hơn. Vì thế loại đẳng trì thù thắng này mới có tên là tính lự.

Hỏi: Nếu tính lự là loại đẳng trì bao gồm các chi thì loại đẳng trì nhiễm ô, tức loại đẳng trì tạo ra “khoái cảm” hoặc tương ứng với dục lạc, tại sao cũng được gọi là tính lự?

Đáp: Vì loại đẳng trì nhiễm ô này chính là sự thẩm lự bất chánh.

Hỏi: Nhưng sự thẩm lự này sẽ sinh ra các kết luận rõ ràng là bất chánh. (Thật vậy, người ta tu tập tính lự nhiễm ô với một tâm làm mối cho dục tham và tình trạng này không thể được xem là tính lự).

Đáp: Không phải như vậy. Chúng ta gọi tình trạng nhiễm ô này là “tính lự” vì nó tương tự như loại tính lự thật. Cũng giống như thế gian vẫn dùng từ “bại chủng” (hạt giống thoái) không phải để chỉ cho một hòn sỏi v.v... mà là một vật tương tự như hạt giống, cho dù hạt giống này không có khả năng nảy mầm. Kinh cũng có nói đến các tính lự bất thiện.

Hỏi: Dựa vào các tính chất gì để lập thành bốn loại tính lự?

Đáp: Loại tính lự thứ nhất là sự tập trung vào một cảnh (nhất cảnh tánh) có đủ tứ-hỷ-lạc (có nghĩa là tương ứng với loại tứ có đủ hỷ và lạc, tương ứng với hỷ, và tương ứng với lạc). Nói như vậy cũng hàm nghĩa là “có đủ tâm” vì nhất định phải có tâm đi kèm theo, cũng giống như khói luôn luôn đi kèm theo lửa. Không thể có trường hợp tứ tương ứng với hỷ và lạc mà lại không tương ứng với tâm.

Tính chất của loại tính lự thứ hai, thứ ba và thứ tư là đoạn trừ dần mỗi một trong ba chi này. Khi xả bỏ tứ thì loại tính lự thứ hai chỉ còn hỷ

và lạc, khi xả bỏ hỷ thì loại tĩnh lự thứ ba chỉ còn lạc, và khi xả bỏ lạc thì loại tĩnh lự thứ tư hoàn toàn không có cả ba chi.

Chính vì thế mà “sự tập trung vào một cảnh” nói trên được chia thành bốn nhóm, hoặc bốn loại tĩnh lự.

Hỏi: trên đây đã nói về tĩnh lự, vậy “Vô sắc” là gì?

Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Vô sắc diệt như thị
Tứ uẩn ly địa dưới
Tinh thượng tam cận phần
Tổng danh trừ sắc tướng
Vô sắc vị vô sắc
Hậu sắc khởi tông tâm
Không vô biên đẳng tam
Danh tông gia hạnh lập
Phi tướng, phi phi tướng
Muội liệt cố lập danh.*

Dịch nghĩa:

*Vô sắc cũng như vậy
Bốn uẩn lìa địa dưới
Cùng ba “cận phần” trên
Gọi chung “trừ tướng sắc”
Vô sắc là không sắc
Sau sắc khởi theo tâm.
Ba loại “không vô biên” v.v...
Gọi tên theo gia hạnh
Phi tướng, phi phi tướng
Mê muội nên lập tên.*

(Vô sắc cũng như vậy. Có bốn uẩn, sinh từ sự lìa bỏ địa dưới. Cùng với ba cận phần ở trên. Đều gọi chung là “trừ sắc tướng”. Vô sắc là không có sắc. Về sau sắc khởi từ tâm. Ba loại Không vô biên v.v... được gọi tên theo gia hạnh Phi tướng phi phi tướng. Vì muội liệt nên có tên như vậy).

Luận: Vô sắc là các loại đẳng trì và các đời sống ở Vô sắc giới, có số lượng và thể tánh giống như các tĩnh lự.

Có bốn Vô sắc và mỗi Vô sắc lại có hai loại là “sinh” và “định”. Loại sinh Vô sắc đã được giải thích ở chương thứ ba. Về loại định Vô sắc thì thể của chúng, nói chung, cũng là sự “chuyên chú của các tâm

thiện vào một cảnh độc nhất”.

Chính vì hai sự giống nhau này mà tụng văn nói trắng Vô sắc cũng giống như tĩnh lực.

Tĩnh lực có năm uẩn làm pháp trợ bạn, nhưng Vô sắc chỉ có bốn uẩn vì tất cả các loại sắc pháp đều không có ở Vô sắc giới.

Tất cả các loại Vô sắc đều là sự “chú tâm vào một cảnh”, nhưng chúng lại được chia làm bốn loại vì sự chú tâm này phát xuất từ sự tách rời với một địa thấp hơn.

Không vô biên xứ là loại đẳng trì xuất phát từ sự tách rời khỏi loại tĩnh lực thứ tư, và tiếp tục như vậy cho đến Phi tưởng phi tưởng xứ (hoặc Hữu Đảnh) là loại xuất phát từ sự tách rời khỏi Vô sở hữu xứ.

Hỏi: “Tách rời” có nghĩa là gì?

Đáp: Tức là loại đạo mà hành giả đã nương vào đó để thoát khỏi một địa thấp hơn, vì đạo này đã quay lưng đối với hành giả.

Các Vô sắc căn bản cùng với các giai đoạn chuẩn bị (cận phần) cho ba loại Vô sắc căn bản cao hơn còn được gọi là “trừ khử khái niệm về sắc”.

Cận phần đầu tiên, tức giai đoạn chuẩn bị cho Không vô biên xứ, không có tên gọi này vì nó có cảnh nơi đối tượng duyên là tĩnh lực thứ tư và ở tĩnh lực này thì khái niệm về sắc vẫn chưa được vượt qua.

Sở dĩ các Vô sắc mang tên “trừ tưởng sắc” là vì không có sắc pháp ở các loại định này.

Các bộ phái khác nói điều này phải được chứng minh rõ ràng vì chúng tôi vẫn cho có sắc ở các loại định Vô sắc.

Hỏi: Nếu vậy, làm sao có thể gọi các định Vô sắc là Vô sắc?

Đáp: Sở dĩ gọi tên như vậy là vì sắc pháp đã được giảm thiểu ở các định Vô sắc này, cũng giống như ta thường gọi một vật có hơi vàng, là không có màu vàng.

Hỏi: Nếu vậy, theo các ông Vô sắc giới sẽ có loại sắc gì?

Nếu nói sắc này không phải là thân, cũng không phải là ngữ mà chỉ là loại do các luật nghi thuộc thân và ngữ (= loại sắc tạo thành một phần của pháp xứ) tạo thành thì làm sao luật nghi có thể tồn tại khi không có thân và ngữ? Và làm sao một sắc được tạo như luật nghi lại có thể hiện hữu mà không có sắc pháp đầu tiên, không có các đại chủng? Nếu cho luật nghi thuộc thân và ngữ có thể hiện hữu mà không cần đến sự hỗ trợ của sắc pháp đầu tiên của Vô sắc giới cũng giống như luật nghi vô lậu hiện hữu mà không cần đến các đại chủng có cùng tánh, tức vô lậu, thì giải thích này không có giá trị, vì luật nghi vô lậu có chỗ

dựa chỉ là các đại chủng hữu lậu thuộc về địa mà Thánh giả đã sinh ra ở đó.

Lời chứng minh về sự không hiện hữu của sắc pháp này không chỉ có giá trị đối với các sự sinh ra ở Vô sắc giới mà căn đối với các loại định Vô sắc, (các loại định mà trong đó không có luật nghi thuộc sắc).

Nếu cho chúng sinh Vô sắc giới có các sắc căn thì làm sao có thể nói sắc thuộc Vô sắc giới là vi tế? Có phải các ông sẽ trả lời vì kích cỡ của các sắc căn này quá nhỏ bé, chúng sinh ở đó thuộc về loại sắc vi tế cho nên mới được gọi là “Vô sắc”? Nếu trả lời như vậy thì các vi sinh vật ở dưới nước lẽ ra cũng phải gọi là Vô sắc”.

Nếu cho ở Vô sắc giới, các sắc pháp rất trong suốt (cực thanh diệu) thì chúng sinh ở trung hữu và Sắc giới vẫn có sắc pháp rất trong suốt.

Nếu cho sắc pháp ở Vô sắc giới trong suốt hơn và chỉ có loại sắc này mới gọi là “Vô sắc” thì lẽ ra phải dành lại tên gọi “Vô sắc giới” cho một địa cao hơn Vô sắc giới, vì các thân này sẽ trở nên trong suốt hơn tùy theo từng loại định ở các địa khác nhau của các thân này.

Hơn nữa sắc thân của chúng sinh ở Sắc giới (hoặc ở tinh lự) không thể được nhận biết do loại mắt ở một địa thấp hơn vì sắc thân này quá trong suốt. Như vậy sẽ có gì khác với loại sắc mà các ông gán ghép cho Vô sắc giới?

Cuối cùng nếu các ông cho hai giới đầu tiên được đặt tên dựa vào cảnh của chúng trong lúc Vô sắc giới lại khác thì đây chỉ là một lời khẳng định vô căn cứ.

Người ta cho chủ trương sắc pháp hiện hữu ở Vô sắc giới có bốn luận cứ: 1. kinh nói thọ và Noãn kết hợp với nhau; 2. danh (tức bốn uẩn không thuộc sắc pháp) và sắc nương tựa vào nhau giống như hai bó lau; 3. danh sắc đều có thức làm nhân; 4. thức không đến, không đi một cách độc lập từ sắc, thọ, tưởng và các hành.

Các đoạn kinh trên chưa có ý nghĩa nhất định vì còn cần phải tìm hiểu chúng: 1. Kinh nói thọ tương ưng với Noãn và Noãn vốn thuộc về sắc pháp, tuy nhiên, nói như vậy có phải là nhằm chỉ cho tất cả các loại thọ hay chỉ là loại thọ ở Dục giới?; 2. Kinh nói danh và sắc nương tựa vào nhau, nhưng nói như vậy có phải nhằm chỉ cho tất cả các giới hay chỉ có Dục giới và Sắc giới?; 3. Kinh nói: Danh sắc đều lấy thức làm nhân, nhưng khi nói như vậy có phải kinh muốn dạy tất cả các thức đều là nhân của danh sắc - tức là loại thức có nhân là các hành thuộc Dục giới hoặc Sắc giới hay là loại thức có nhân là các hành thuộc Vô sắc

giới, (có nghĩa là một thức được tạo ra do các nghiệp dị thực của một hiện hữu thuộc Dục giới v.v..)? 4. Kinh không thừa nhận thức đến hoặc đi một cách độc lập từ bốn “nơi ở của thức” (thức trụ), tức tách rời với sắc, thọ, tưởng và hành, tuy nhiên có phải kinh có ý cho tách rời khỏi tất cả các xứ”?

Có thể người ta sẽ nói kinh đã trình bày một cách tổng quát, và chúng ta không nên diễn giải thêm, chúng ta không có quyền nghĩ kinh nói như vậy là nhằm chỉ cho Dục giới v.v...

Tuy nhiên phát biểu trên không hợp lý, vì nếu cứ bám theo từng từ một của kinh văn thì sẽ gặp phải các kết luận phi lý như sau: 1. thọ nhất định sẽ đi kèm theo Noãn, cho dù đó là loại Noãn ở ngoài thân (ngoại Noãn); 2. ngoại sắc cũng sẽ y chỉ vào danh; 3. ngoại sắc sẽ có thức làm nhân; 4. sẽ có đoạn thực ở Sắc giới và Vô sắc giới vì kinh chỉ nói một cách chung chung là có đến bốn loại thức ăn, cũng như đã nói chung chung là có đến bốn thức trụ, vì thế mà các ông đã kết luận rằng vẫn có sắc trụ ở Vô sắc giới.

Có phải các ông sẽ nói không phải như vậy vì khi trình bày chung về bốn loại thức ăn, kinh đã xác định có các trường hợp ngoại lệ, kinh có nói về một loại chư thiên “đã vượt qua các cõi trời sống nhờ đoạn thực”, nói về loại chư thiên “sống bằng hỷ”? Nếu nói như vậy cũng hợp lý, nhưng chẳng phải kinh cũng nói sắc pháp không hiện hữu ở Vô sắc giới sao? Kinh nói: 1. “Nhờ các định Vô sắc nên tách rời được các sắc pháp”; 2. “Các sự giải thoát rất tịch tĩnh này, nằm ngoài các sắc pháp, chính là các định Vô sắc...”; 3. “Có những hiện hữu không có sắc, hoàn toàn vượt ra ngoài mọi khái niệm về sắc”: như vậy, nếu có sắc pháp ở trong các loại hữu hoặc trong các loại định thức về Vô sắc giới thì chúng sinh ở đó lẽ ra phải có các tưởng về sắc, và kinh sẽ không thể nói hành giả được các đời sống này và các định này bằng cách vượt ra ngoài mọi khái niệm về sắc.

Những người không đồng ý với chúng tôi sẽ trả lời có nhiều đoạn kinh khác nhau đã không nhằm trình bày một cách tổng quát về sắc pháp mà chỉ nhắm đến loại thô sắc thuộc về một địa thấp hơn. Tuy nhiên, nếu nói như vậy thì 1. Lẽ ra phải hiểu giống như cách trên về đoạn kinh nói về đoạn thực, và như vậy đoạn thực sẽ tồn tại một cách vi tế ở Sắc giới và Vô sắc giới, 2. lẽ ra phải nói hành giả tách rời khỏi các sắc pháp là nhờ vào các loại tĩnh lự và các tĩnh lự đều thuộc về Vô sắc giới vì chúng nằm bên trên các thô sắc của một địa thấp hơn là Dục giới; 3. lẽ ra phải nói hành giả tách rời được thọ v.v... là nhờ các định

Vô sắc vì các định này nằm bên trên loại cảm thọ của các địa thấp hơn, và phải gọi các định này là “không có thọ” v.v... Trong khi kinh lại không giải thích như vậy, vì thế phải chấp nhận các định Vô sắc vượt lên trên tất cả các sắc pháp, bất kể đó là loại sắc pháp gì.

Hỏi: Làm thế nào để có thể gọi các định Vô sắc là sự “thoát ra khỏi” (xuất) các sắc pháp? Vì Đức Thế Tôn không thừa nhận trường hợp hữu lại có thể chính là sự thoát ra khỏi hữu.

Đáp: Đúng là Đức Thế Tôn đã nói như thế vì hành giả không thể ra khỏi một hữu (hoặc một cách hiện hữu) nào đó bằng chính sự hiện hữu này, mặt khác, dù đang hiện hữu với một cách thế nào đi nữa thì người ta vẫn không thể thoát ra khỏi tất cả các loại hiện hữu, hoặc một loại hiện hữu riêng biệt nào đó.

Cuối cùng Đức Thế Tôn đã nói trong các tĩnh lự có sắc, thọ, tưởng, hạnh và thức, trong các định Vô sắc có thọ, tưởng, hành và thức. Nếu thật sự vẫn có sắc trong các định Vô sắc, tại sao Đức Thế Tôn không nói có sắc, như đã nói vì tĩnh lự?

Qua hai lập luận được trình bày ở trên cho thấy không có sắc pháp ở Vô sắc giới. Luận sư nào cho vẫn có sự hiện hữu của sắc pháp ở Vô sắc giới thì đó là một chủ trương sai lạc và phi lý.

Hỏi: Nếu vậy, khi một chúng sinh được sự hiện hữu ở Vô sắc giới thì sắc thân tương tục của vì này sẽ bị cắt đứt trong nhiều kiếp, và rốt cuộc khi chúng sinh này tái sinh vào một giới thấp hơn thì sắc pháp của vị này sẽ từ đâu mà có?

Đáp: Lúc đó sắc sẽ từ tâm sinh. Có nghĩa là trước đó đã sinh khởi một nhân, tức một nghiệp nào đó v.v..., và nhân này đến khi “thành thực” sẽ trở thành sắc (sắc nhân dị thực), dấu vết (huân tập) của nhân này vốn nằm ở tâm và đến giai đoạn này thì công năng của nó đã “thành thực”, vì thế loại sắc pháp hiện đang sinh khởi chính là sắc pháp sinh từ tâm.

Hỏi: Thế nhưng, tám ở Vô sắc giới làm thế nào có thể tồn tại mà không nương vào sắc?

Chất vấn: Tại sao tâm không thể tồn tại nếu không có sắc?

Trả lời: Vì ở cõi này (Dục giới) chưa bao giờ có trường hợp có tâm mà không có thân.

Giải thích: Nếu cứ dựa vào lý lẽ trên thì các ông sẽ phủ nhận khả năng vượt qua đoạn thực của các chúng sinh ở Sắc giới. Và lại trước đây chúng tôi đã có giải thích về chỗ dựa của tâm ở Vô sắc giới là chúng đồng phần và mạng căn.

Hỏi: Trên đây đã giải thích tên gọi chung của các định Vô sắc. Có phải các định này có các tên riêng như Không vô biên xứ v.v... là vì chúng duyên “không” v.v...?

Đáp: Không phải. Ba Vô sắc ở dưới (Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ) có tên gọi riêng là vì ở giai đoạn gia hạnh đã có sự suy nghĩ về Không gian v.v...

Tên gọi của loại Vô sắc thứ tư được lập thành là do tưởng ở đó rất yếu ớt. Nhưng dù tưởng không rõ ràng hoặc không linh hoạt, Vô sắc thứ tư này không phải là không có tưởng (phi phi tưởng).

Chắc chắn ở giai đoạn gia hạnh của Vô sắc này người ta đã nghĩ “Tưởng là bệnh hoạn! Tưởng là ung nhọt! Tưởng là mũi tên! Vô tưởng là sự si ám! Không phải có tưởng cũng không phải không có tưởng mới là tịch tĩnh, mới là thù thắng!”, tuy nhiên không phải vì giai đoạn gia hạnh này mà Vô sắc thứ tư được đặt tên như vậy.

Hỏi: Tại sao hành giả khi đang ở vào giai đoạn gia hạnh lại xem Vô sắc thứ tư là “không phải tưởng cũng không phải vô tưởng”?

Đáp: Câu trả lời chắc chắn phải là “vì tưởng quá yếu kém”. Đó là lời giải thích về tên gọi của nó.

Hỏi: Trên đây đã nói về các Vô sắc. Đẳng chí là gì?

Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Thử bản đẳng chí bát
Tiền thất các hữu tam
Vị vị tịnh vô lậu
Hậu vị tịnh nhị chủng
Vị vị ái tương ứng
Tịnh vị thế gian thiện
Thử tức sở vị trước
Vô lậu vị xuất thế.*

Dịch nghĩa:

*Tám “Đẳng chí” căn bản
Bảy trước mỗi có ba
Vị, tịnh và vô lậu
Sau hai loại vị, tịnh
Vị tương ứng với ái
Tịnh là thiện thế gian
Đây tức chấp trước vị
Vô lậu là xuất thế.*

(Có tám đẳng chí căn bản. Bảy loại đầu đều có ba loại là vị, tịnh, vô lậu. Loại cuối cùng có hai loại là vị, tịnh. Đẳng chí vị là tương ứng với ái. Đẳng chí tịnh là thiện thế gian là cảnh chấp trước của Đẳng chí vị. Đẳng chí vô lậu là xuất thế).

Luận: Bốn tĩn lự và bốn Vô sắc là tám định căn bản.

Bảy đẳng chí căn bản đầu tiên có thể có ba loại, đẳng chí thứ tám, vì sự yếu ớt của tướng (và từ đó dẫn đến sự yếu ớt của quán), cho nên không bao giờ thuộc về vô lậu.

Loại đầu tiên, tức Vị đẳng chí, là loại định tương ứng với ái. Vì ái chấp trước và thưởng thức cho nên có tên là “thưởng vị”. Vì thế loại định tương ứng với ái chính là “định thưởng vị” hay “định dục lạc”.

Tịnh đẳng chí là loại định (đẳng trì) thiện thuộc thế gian. Đẳng trì này có tánh thiện khi sinh khởi nhờ tương ứng với các “bạch pháp” như vô tham v.v...

Tịnh đẳng chí là cảnh mà Vị đẳng chí tham đắm. Ngay khi Tịnh đẳng chí diệt thì lập tức sinh khởi Vị đẳng chí, tham đắm loại Tịnh đẳng chí vừa diệt này. Lúc đó mặc dù hành giả đã ra khỏi Tịnh đẳng chí mà hành giả đang tham đắm (sở vị định) nhưng hành giả vẫn được định (nhập) vì nhờ có loại Vị đẳng chí mà hành giả phải nương vào đó để tham đắm (năng vị định).

Vô lậu đẳng chí là loại siêu thế gian. Nó không thể là nhân hoặc cảnh của ái vì thế nó không bị tham đắm.

Trong tám đẳng chí, chỉ các tĩn lự - chứ không phải bốn Vô sắc - mới có các chi, (vì chỉ và quán đều cân bằng nhau).

Hỏi: Mỗi tĩn lự có bao nhiêu chi?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tĩn lự sơ ngũ chi
Tâm tứ hỷ lạc định
Đệ nhị hữu tứ chi
Nội tịnh hỷ lạc định
Đệ tam cụ ngũ chi
Xả niệm tuệ lạc định
Đệ tứ hữu tứ chi
Xả niệm trung thọ định.*

Dịch nghĩa:

*Tĩn trước có năm chi
Tâm, tứ, hỷ, lạc, định
Đệ nhị có bốn chi*

Nội tịnh, hỷ, lạc, định
Đệ tam đủ năm chi
Xả, niệm, tuệ, lạc, định
Đệ tứ có bốn chi
Xả, niệm, thọ và định.
(Sơ tinh lự có năm chi:
Tâm, tứ, hỷ, lạc, định
Đệ nhị có bốn chi:
Nội tịnh, hỷ, lạc, định
Đệ tam có năm chi:
Xả, niệm, tuệ, lạc, định
Đệ tứ có bốn chi:
Xả, niệm, trung thọ, định).

Luận: Sơ tinh lự - khi thuộc tánh thanh tịnh hoặc vô lậu - thì có đủ năm chi là tâm, tứ, hỷ, lạc và tâm nhất cảnh tánh (đẳng trì).

Theo truyền thuyết, đẳng trì vừa là tinh lự vừa là một chi của tinh lự, trong khi các chi khác chỉ là chi của tinh lự chứ không phải tinh lự. Tuy nhiên, theo chúng tôi, tinh lự vẫn có năm chi cũng giống như đoàn quân được chia làm bốn nhánh: đoàn quân vẫn không tồn tại tách rời với các nhánh của nó.

Đệ nhị tinh lự có bốn chi là hỷ v.v... tức hỷ, lạc, tâm nhất cảnh tánh - cộng thêm nội đẳng tịnh.

Đệ tam tinh lự có năm chi: 1. Xả, nhưng không phải thọ xả mà là hành xả, tức là một loại hỷ nhắm thẳng đến bất kỳ một cảnh nào đó; 2. Niệm, tức không đánh mất nguyên nhân hoặc động lực của sự bình đẳng này 3. chánh tuệ, tức là sự hiểu biết có liên quan đến niệm ở trên; 4. Lạc; 5. Đẳng trì.

Tinh lự thứ tư có bốn chi: 1. Hành xả thanh tịnh; 2. Niệm thanh tịnh; 3. Phi khổ phi lạc thọ hoặc xả thọ. 4. Đẳng trì.

Hỏi: Như vậy, nếu xét vì danh xưng thì có đến mười tám chi. Nhưng nếu không phân tích một cách chi li như thế thì mười tám chi này lập thành bao nhiêu thật pháp?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Thử thật sự thật nhất
Sơ nhị lục khinh an
Nội tịnh tức tín căn
Hỷ tức thị hỷ thọ.

Dịch nghĩa:

*Có mười một thật pháp
Trước hai, lạc: Khinh an
Nội tịnh là tín căn
Hỷ chính là hỷ thọ.*

(Có mười một thật pháp: Trong hai tính lự đầu, lạc chỉ là khinh an. Nội tịnh là tín căn, hỷ chính là hỷ thọ).

Luận: Có mười một pháp thật, bao gồm năm chi ở sơ tính lự, cộng thêm nội tịnh của đệ nhị tính lự, xả, niệm, chánh tuệ, và lạc của đệ tam tính lự; phi lạc phi khổ thọ của tính lự thứ tư. Tất cả tạo thành mười một pháp riêng biệt.

Như vậy, có các chi của sơ tính lự không phải là chi của đệ nhị tính lự.

Tất cả gồm bốn trường hợp: 1. Chi của sơ tính lự không phải là chi của đệ nhị tính lự đó là tâm và tứ; 2. Chi của đệ nhị tính lự không phải là chi của sơ tính lự: đó là nội tịnh; 3. Các chi chung cho cả hai tính lự đầu tiên: đó là hỷ, lạc, tâm nhất cảnh tánh; 4. Các chi không thuộc hai tính lự đầu tiên: đó là các chi còn lại.

Sự tương đương giữa các chi của hai tính lự còn lại cũng được lập thành theo các nguyên tắc trên.

Hỏi: Tại sao lại nói lạc của đệ tam tính lự tạo thành một chi mới? Không phải ở hai tính lự đầu tiên vốn đã có lạc sao?

Đáp: Vì lạc của đệ tam tính lự mới chính là lạc thọ, trong khi ở sơ tính lự và đệ nhị tính lự, cái được gọi là “lạc” chỉ là khinh an: ở đó chỉ có lạc khinh an, tức là loại lạc có ở trong khinh an.

Trong hai tính lự đầu tiên không thể có lạc căn. Tại sao? Vì: 1. Lạc ở các tính lự này không thể là loại lạc thuộc về thân (thân thọ lạc): đối với một người đang nhập định thì không có năm thân thức; 2. Lạc ở các tính lự này không thể là lạc thuộc về tâm (tâm thọ lạc) vì các tính lự này đã có hỷ. Hỷ này chính là hỷ thọ, và cả hỷ và lạc đều cùng hiện hành là điều không thể chấp nhận được. Người ta cũng không thể cho chúng vận hành nối tiếp nhau vì sơ tính lự có đến năm chi trong khi đệ nhị tính lự chỉ có bốn.

Luận thuyết của Tỷ dụ sư:

* Ở ba tính lự đầu tiên, không có lạc căn thuộc tâm (tâm thọ lạc căn) mà chỉ có lạc căn thuộc thân, tạo thành lạc chi của các tính lự này (và cùng hiện hành một lần với định).

Hỏi: Nếu chủ trương như vậy, các ông phải giải thích tại sao kinh có thể nói: “Lạc căn là gì? Loại lạc thuộc về thân và tâm sinh khởi nhờ

vào lạc xúc chính là lạc căn”.

Tỷ dụ sư: Trích dẫn trên không chính xác vì đã thêm vào chữ “tâm”. Trong tất cả các bộ phái chỉ đọc thấy chữ “thân”. Hơn nữa khi đề cập đến một chi của đệ tam tinh lự là lạc, kinh đã nói thật rõ ràng ở tinh lự này hành giả “cảm nhận được lạc qua chính thân của mình (thân sở thọ lạc). Nếu cho chữ thân” có nghĩa là ý thân và vì thế phải dịch là “hành giả cảm nhận được lạc qua chính tập hợp là ý này”, thì tại sao kinh còn dùng đến chữ “thân” để diễn tả ý nghĩa trên?

* Giải thích của Tỳ-bà-sa cho chi lạc của hai tinh lự đầu tiên chính là khinh an là một giải thích không thể đứng vững, vì khinh an của tinh lự thứ tư chắc chắn phải lớn hơn khinh an của hai tinh lự đầu tiên, nhưng kinh đã không nói tinh lự thứ tư có chi lạc.

Nếu Tỳ-bà-sa đáp: “Khinh an của hai lĩnh lự đầu tiên được gọi là lạc vì khinh an này thuận với lạc thọ, trong khi khinh an của tinh lự thứ tư lại không có tính chất này” thì Tỷ dụ sư sẽ trả lời: “Khinh an của đệ tam tinh lự cũng giống như khinh an của hai tinh lự đầu tiên, tức cũng thuận với lạc thọ, tại sao Tỳ-bà-sa không nói đệ tam tinh lự có khinh an lạc, tức loại lạc được bao nhiếp trong khinh an, mà lại nói chỉ có thọ lạc, tức loại lạc được bao nhiếp trong tâm thọ lạc?”

Nếu Tỳ-bà-sa trả lời: “Ở đệ tam tinh lự, khinh an bị làm cho tổn giảm do hành xả”, thì Tỷ dụ sư sẽ bác bỏ giải thích này: chính hành xả làm cho khinh an tăng trưởng vì khinh an của đệ tam tinh lự lớn hơn khinh an của hai tinh lự đầu tiên.

Cuối cùng, kệ kinh nói: “Khi chư Thánh đệ tử vẫn còn ở trong định sau khi đã chứng được loại hỷ phát sinh từ sự lìa bỏ thì lúc đó năm pháp đã được đoạn trừ ở người này, đồng thời đã thành tựu sự tu tập năm pháp là hỷ, khinh an, lạc, tuệ và định”. Theo kinh này, khinh an đã được đặt tên khác với lạc, như vậy khinh an phải tách rời với lạc thì sự liệt kê năm pháp này mới được hoàn chỉnh. Vì thế ở hai tinh lự đầu tiên, lạc không phải là khinh an.

* Vấn nạn của Tỳ-bà-sa: Muốn cho lạc của hai tinh lự đầu tiên trở thành một loại thọ thuộc về thân, trở thành một loại thân lạc thọ thì ở người đang nhập định cần phải sinh khởi thân thức. Tuy nhiên điều này không thể xảy ra được.

Trả lời của Tỷ dụ sư: Trong khi nhập định, thân được thâm nhập do một loại gió do thắng định sinh khởi, và loại gió này (vốn cũng là một loại xúc) được cảm nhận một cách hoan lạc (thuận sinh lạc thọ) (và được gọi tên là khinh an). Vì thế vẫn có sinh khởi một loại thân thức

(cùng với lạc thọ tương ứng với thân thức này).

Phê bình của Tỳ-bà-sa: Khi loại thức này sinh khởi, sẽ có sự phân tán của tâm hướng đến một cảnh ở ngoài, và nếu như vậy, hành giả sẽ thoái thất Tam-ma-địa.

Trả lời của Tỷ dụ sư: Không phải như vậy, vì thân lạc thọ vốn được sinh khởi từ định, tức vẫn nằm ở bên trong thân, cho nên vẫn thuận hợp với Tam-ma-địa.

Phê bình của Tỳ-bà-sa: Nhưng hành giả sẽ thoái thất Tam-ma-địa vào sát-na thân thức sinh khởi?

Trả lời của Tỷ dụ sư: Không thể như vậy, và lý do tại sao thì cũng giống như những gì chúng tôi vừa mới trình bày ở trên: loại thức này vẫn thuận hợp với định, và ngay khi thức này vừa diệt thì định lại sinh khởi.

Tỳ-bà-sa: Thân căn hoặc xúc căn thuộc Dục giới làm sao có thể sinh khởi xúc thức thuộc Sắc giới để cho các ông gọi đó là khinh an được?

Tỷ dụ sư: Vấn nạn này không đúng, vì vẫn có sự sinh khởi của xúc thức nhờ vào khinh an (duyên khinh an thức).

Tỳ-bà-sa: Thật khó khăn khi cho khinh an là xúc. Giả sử như hành giả đang đầu được loại tĩnh lực xuất thế (vô lậu) thì lúc đó xúc và xúc thức sẽ dính kết với nhau và sẽ đều là vô lậu, vì đối với các chi của tĩnh lực vô lậu thì không thể có chi này thuộc vô lậu và chi kia lại thuộc hữu lậu. (Trong kệ kinh đã nói: “Tất cả nhãn... xúc đều thuộc hữu lậu”).

Tỷ dụ sư: Nói như vậy cũng không có gì sai. Vì thân khinh an đã được định nghĩa giống như là một giác chi. Nếu Tỳ-bà-sa trả lời: “Mặc dù không phải là một giác chi nhưng khinh an đã được định nghĩa như vậy là vì nó thuận hợp với giác chi có tên là khinh an, và đây là loại khinh an thuộc về tâm”, thì chúng tôi sẽ trả lời nếu giải thích như vậy thì cũng có thể xem thân khinh an là vô lậu. Nếu Tỳ-bà-sa trả lời: “Thân khinh an không thể là vô lậu vì kinh đã tuyên bố rằng tất cả các xúc đều là hữu lậu” thì chúng tôi sẽ trả lời kinh này nói như vậy là có ẩn ý (mật ý thuyết), tức để nhằm chỉ cho các loại xúc không phải là khinh an, và các xúc thức không phải là loại xúc thức nhận biết về khinh an.

Tỳ-bà-sa: Làm sao có thể chấp nhận một số chi của tĩnh lực vô lậu là vô lậu và một số chi khác lại không phải là vô lậu?

Tỷ dụ sư: Vì chi vô lậu không khởi cùng thời với chi không phải vô lậu, người ta biết thân lạc thọ không hiện hữu cùng thời với tâm hỷ thọ.

Tỳ-bà-sa: Nếu vậy, sơ tính lự sẽ không có đủ năm chi, và đệ nhị tính lự cũng không có đủ bốn chi.

Tỷ dụ sư: Nếu khế kinh kể thêm các chi lạc và hỷ cho hai tính lự đầu tiên thì đó là vì hai tính lự này, theo thứ tự trên, vẫn có khả năng có lạc và hỷ, cũng giống như kinh đã kể thêm cho sơ tính lự hai loại tâm và tứ vốn chỉ có thể sinh khởi nối tiếp nhau.

Tỳ-bà-sa: Chúng tôi đã khẳng định tâm và tứ cùng khởi vào một lúc, vì thế tỷ dụ mà các ông đưa ra để chứng minh cho sự không cùng khởi của các chi đã không đứng vững được.

Tỷ dụ sư: Tỷ dụ này vẫn đứng vững, vì tâm vốn thuộc loại tâm thô hiển và tứ vốn thuộc loại tâm vi tế đều trái nghịch với nhau cho nên không thể cùng khởi. Vả lại chúng tôi không nói nếu không cùng khởi là sai. Chúng tôi đang đề cập đến vấn đề “các chi”: người ta xác định tính chất khác nhau của đệ nhị tính lự và các tính lự kế tiếp bằng cách loại trừ hai, ba, và bốn chi. Chính vì lẽ này mà sơ tính lự được kể là có năm chi, vì người ta muốn định nghĩa các tính lự khác bằng cách loại trừ dần bốn chi đầu tiên trong số các chi này. Chính vì thế mà tướng và các pháp khác của sơ tính lự không được xem như là chi, chỉ vì chúng không được loại trừ ở các tính lự kế tiếp. Nếu các ông không chấp nhận giải thích này thì tại sao sơ tính lự chỉ có năm chi?

Tỳ-bà-sa: Sở dĩ chỉ có năm chi này được gọi là chi là vì chúng có lợi (tư) cho sơ tính lự.

Tỷ dụ sư: Không phải vậy, vì niệm và tuệ còn có lợi cho sơ tính lự hơn cả tâm và tứ.

Tuy có bộ phái đã chủ trương cách trình bày vừa được nêu ra ở trên nhưng các luận sư đời trước vẫn không giải thích giống như vậy. Vì thế mà vấn đề này vẫn còn cần phải suy nghĩ thêm.

Hỏi: Nội đẳng tịnh là gì?

Đáp: Khi sự khuấy động của tâm và tứ chấm dứt, chuỗi tương tục sẽ vận hành một cách tịch tĩnh và trong sáng: đó gọi là nội đẳng tịnh. Giống như một dòng sông gợn sóng, chuỗi tương tục cũng vậy: khi bị tâm và tứ khuấy động, nó sẽ không được yên tĩnh và trong sáng. (Đây là giải thích của Kinh bộ).

Tuy nhiên, để chấp nhận được giải thích này thì nội đẳng tịnh phải không thể là một thật pháp có thể tách riêng, và như vậy sẽ không có mười một thật pháp trong các tính lự. Vì thế cần nói chính tín là tịnh.

Tịnh là một thật pháp: đó là tín. Hành giả, khi đạt được địa của đệ nhị tính lự, sẽ có được một lòng tin sâu xa: hành giả thừa nhận chính các

địa của định cũng có thể được đoạn trừ. Lòng tin này chính là nội đẳng tịnh. Tín được gọi là tịnh vì có tính chất của tịnh. Sau khi lìa bỏ ngoại cảnh, tín vận hành một cách bình đẳng vì thế gọi là “nội đẳng”. Tịnh là pháp nằm ở bên trong và bình đẳng nên gọi là “nội đẳng tịnh”.

Theo các luận sư khác Kinh bộ: tâm, tứ, định và nội đẳng tịnh không phải là các pháp có riêng thật thể.

Hỏi: Nếu không phải có riêng thật thể, làm thế nào có thể nói chúng là các tâm sở?

Đáp: Các phần vị khác nhau của tâm có tên là tâm sở vì chúng sinh khởi ở tâm.

Nhưng A-tỳ-đàm không thừa nhận chủ trương này.

Kinh bộ: Trên đây các ông có nói hỷ là hỷ thọ. Như vậy các ông đã lập thành định nghĩa này bằng cách nào?

Hỏi: Nếu hỷ không phải là hỷ thọ thì theo các ông, pháp nào mới là hỷ thọ?

Đáp: Chúng tôi dựa theo một bộ phái khác. Theo bộ phái này, ngoài hỷ thọ ra còn có một pháp riêng: đó là một tâm sở, có tên là hỷ. Lạc của ba tính lự là hỷ thọ, vì thế hỷ, vốn khác với lạc, cho nên cũng khác với hỷ thọ.

Giải thích: Không thể chấp nhận lạc ở các tính lự là hỷ thọ được.

Hỷ mới là hỷ thọ, và điều này đã được các kinh chứng minh. Trong Biện Diện đảo kế kinh, Đức Phật nói:

“Ở đệ tam tính lự, hỷ căn sinh khởi trước đó bị hủy diệt hoàn toàn (vô dư diệt hỷ), ở tính lự thứ tư, lạc căn bị hủy diệt hoàn toàn”. Trong một kinh khác, Đức Phật nói: “Vì đoạn trừ lạc căn, khổ căn, vì sự hủy diệt trước đó của ưu căn và hỷ căn”. Cả hai bản kinh này đều chứng minh không có hỷ căn ở đệ tam tính lự. Vì thế hỷ chính là hỷ thọ.

Hỏi: Có các chi vừa nói ở trên ở các tính lự nhiễm ô không?

Đáp: Không có.

Hỏi: Những chi nào không có ở tính lự nhiễm ô?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhiễm như thứ tòng sơ
Vô hỷ lạc nội tịnh
Chánh niệm tuệ xả niệm
Dư thuyết vô an xả.*

Dịch nghĩa :

Nhiễm là từ ban đầu

*Không hỉ lạc nội tịnh
Chánh niệm tuệ, xả, niệm
Thuyết khác không an, xả.*

(Nhiễm tĩn lự, theo thứ tự từ đầu, không có hỷ, lạc, nội tịnh, chánh niệm, tuệ, xả, niệm. Có thuyết nói không an, xả).

Luận: Sơ tĩn lự, khi bị nhiễm ô, sẽ không có hỷ và lạc “sinh từ sự lìa bỏ”, (Ly sanh hỷ lạc) vì sự tĩn lự này không xa lìa được các phiền não Dục giới.

Đệ nhị tĩn lự không có nội đẳng tịnh vì bị các phiền não khuấy động, các phiền não làm cho chúng không được thanh tịnh.

Đệ tam tĩn lự không có niệm và tuệ vì bị loại lạc nhiễm ô làm cho mê loạn.

Tĩn lự thứ tư không có xả tịnh và niệm tịnh vì bị các phiền não làm cho nhiễm ô.

Có luận sư nói: 1. Không có khinh an ở hai tĩn lự đầu tiên; 2. không có xả ở hai tĩn lự cuối vì khinh an và xả là các pháp chỉ hiện hữu ở tâm thiện (pháp đại thiện địa).

Kinh dạy ba tĩn lự bị lay động vì các tai hoạn.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Đệ tứ danh bất động
Ly bát tai hoạn cố
Bát giả vi tầm tứ
Tứ thọ nhập xuất tức.*

Dịch nghĩa:

*Đệ tứ gọi “bất động”
Xa lìa tám tai hoạn
Tám tai là tầm, tứ
Bốn thọ, thở ra, vào.*

(Đệ tứ gọi là bất động vì xa lìa tám tai hoạn. Tám tai hoạn là tầm, tứ. Bốn thọ, hơi thở vào, hơi thở ra).

Luận: Tĩn lự thứ tư được gọi là bất động vì đã thoát khỏi tám tai hoạn.

Hỏi: Tám tai hoạn là gì?

Đáp: Đó là tầm, tứ, lạc, khổ, hỷ, ưu, hơi thở vào, hơi thở ra. Cả tám loại này đều không có ở tĩn lự thứ tư vì thế chỉ có tĩn lự này là bất động. Thật ra kinh nói sơ dĩ tĩn lự thứ tư bất động là vì không bị tầm, tứ và hỷ, lạc khuấy động. (Mà không có ý đưa thêm các loại hơi thở vào v.v... cho tĩn lự thứ tư, kinh chỉ muốn nêu ra sự khác nhau với

các tĩnh lự khác).

Có luận sư khác cho rằng tĩnh lự thứ tư bất động vì tĩnh lự này giống như một cây đèn ở nơi kín đáo, không bị gió lay động.

Hỏi: Có phải những sự sinh ra của tĩnh lự, hoặc những sự hiện hữu ở Sắc giới, cũng có các cảm thọ giống như các loại định của tĩnh lự?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Sinh tĩnh lự tông sơ
Hữu hỷ lạc xả thọ
Cập hỷ xả lạc xả
Duy xả thọ như thứ.*

Dịch nghĩa:

*Sinh tĩnh lự theo trước
Có hỷ, lạc, xả, thọ
Và hỷ xả, lạc xả
Thứ tự chỉ xả thọ.*

(Sinh ở tĩnh lự: từ tĩnh lự đầu tiên, theo thứ tự có hỷ, lạc, xả thọ. Hỷ, xả, lạc, xả chỉ có xả).

Luận: Sinh ở sơ tĩnh lự có ba thọ là 1. lạc thọ, tương ứng với ba thức (nhãn, nhĩ, thân); 2. hỷ thọ, thuộc ý thức giới; 3. xả thọ, tương ứng với bốn thức (nhãn, nhĩ, thân, ý).

Sinh ở đệ nhị tĩnh lự có hai thọ là hỷ và xả, đều thuộc về ý giới. Không có lạc vì không có năm thân thức.

Sinh ở đệ tam tĩnh lự có hai thọ là lạc và xả, đều thuộc về ý giới.

Sinh ở tĩnh lự thứ tư chỉ có một thọ là xả.

Trên đây là sự khác nhau về các thọ giữa các đời sống và các loại định thuộc tĩnh lự.

Hỏi: Ngoài đệ nhị tĩnh lự ra, nếu ba thức (nhãn, nhĩ, thân) cũng không có giống như tầm và tứ thì chúng sinh ở ba cõi trời cao hơn của tĩnh lự làm thế nào để có thể nhìn thấy, nghe và xúc chạm? Làm thế nào có thể khởi các biểu nghiệp về thân và ngữ?

Đáp: Chúng tôi không nói chúng sinh ở các cõi trời này không có nhãn thức v.v... Họ vẫn có các thức này, nhưng không thuộc về các địa của đệ nhị, đệ tam và tĩnh lự thứ tư.

Hỏi: Tại sao?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Sinh thượng tam tĩnh lự
Khởi tam thức biểu tâm
Giai sơ tĩnh lự Nhiếp*

Duy vô phú vô ký

Dịch nghĩa:

*Sinh ba “tĩnh lự” trên
Khởi ba thức, biểu nghiệp
Điều thuộc về sơ định
Chỉ vô phú vô ký.*

(Sinh ở ba tĩnh lự cao hơn. Khởi ba thức và tâm phát biểu nghiệp, điều thuộc về sơ tĩnh lự. Chỉ có tánh vô phú vô ký).

Luận: Nhân thức v.v... và loại thức sinh khởi biểu nghiệp không hiện hữu ở đệ nhị tĩnh lự và các tĩnh lự cao hơn. Nhưng chúng sinh ở các tĩnh lự này vẫn có thể làm hiện khởi các thức này, cũng giống như họ có thể làm hiện khởi một hóa tâm thuộc một địa thấp hơn, và nhờ vào các thức này mà họ vẫn nhìn thấy, nghe, tiếp xúc và khởi biểu nghiệp.

Bốn thức được chúng sinh ở đệ nhị tĩnh lự và các tĩnh lự cao hơn làm cho hiện khởi như thế đều thuộc về địa của sơ tĩnh lự. Như vậy, chúng không bị nhiễm ô vì các chúng sinh này đã lìa bỏ các địa thấp hơn, chúng cũng không phải thiện vì pháp thiện của một địa thấp hơn là loại thiện thấp kém.

Hỏi: Sự đạt được các loại định (đẳng chí) của Sắc giới và Vô sắc giới xảy ra như thế nào khi chúng thuộc loại thanh tịnh hay nhiễm ô?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Toàn bất thành nhi đắc
Tịnh do ly nhiễm sinh
Vô lậu do ly nhiễm
Nhiễm do sinh cập thoái.*

Dịch nghĩa:

*Không thành tựu mà được
Tịnh do lìa nhiễm sinh
Vô lậu nhờ lìa nhiễm
Nhiễm do sinh và thoái.*

(Hoàn toàn không thành tựu mới có thể đạt được. Tịnh định do lìa nhiễm sinh. Vô lậu định do lìa nhiễm sinh. Nhiễm định do sinh và thoái thất).

Luận: Người nào không thành tựu các đẳng chí này thì được chúng bằng cách lìa bỏ một địa thấp hơn hoặc bằng cách sinh vào một địa thấp hơn, ngoại trừ đệ tứ đẳng chí của Vô sắc giới (Hữu Đảnh) chỉ được bằng cách lìa bỏ đệ tam đẳng chí.

Hỏi: Ý nghĩa của câu nói: “Người nào không thành tựu chúng

(toàn bất thành)” là gì?

Đáp: Có nghĩa là “Người nào đã không đắc chúng hoặc đã đánh mất chúng”. Thật ra, một người thành tựu được các định thanh tịnh thuộc loại “thuận phần thoái” v.v... có thể nhờ vào gia hạnh để được các định thanh tịnh thuộc loại cao hơn (thuận phần quyết trạch), người nào thành tựu được các định thanh tịnh thuộc loại “thuận phần trụ” có thể vì bị thoái thất mà được các định thanh tịnh thuộc loại “thuận phần thoái”.

Tỳ-bà-sa có nói: “Có thể một tĩnh lự thanh tịnh nhờ lìa nhiễm không? Có thể xả bỏ một tĩnh lự thanh tịnh nhờ lìa nhiễm không? Có thể đạt được một tĩnh lự thanh tịnh nhờ vào thoái thất không? Có thể xả bỏ một tĩnh lự thanh tịnh nhờ vào thoái thất không? Có thể được một tĩnh lự thanh tịnh nhờ sinh ra không? Có thể xả bỏ một tĩnh lự thanh tịnh nhờ sinh ra không? Có thể. Đó là trường hợp, sơ tĩnh lự thuộc loại ‘thuận phần thoái’: 1. người ta được tĩnh lự này nhờ xả lìa Dục giới; 2. người ta đánh mất tĩnh lự này nhờ lìa bỏ Phạm thế (tức nhập vào đệ nhị tĩnh lự); 3. người ta được tĩnh lự này khi thoái thất sự lìa bỏ Phạm thế; 4. người ta đánh mất tĩnh lự này khi thoái thất sự xả lìa dục giới; 5. người ta được tĩnh lự này khi tái sinh vào cõi trên ở Phạm thế; 6. người ta đánh mất tĩnh lự này khi tái sinh vào Dục giới”. (Đối với các định của các địa khác cũng như vậy, Người ta được các định vô lậu nhờ vào lìa nhiễm, tức cũng chỉ cho trường hợp “Người nào không thành tựu chúng”. Thánh giả lìa bỏ một địa thấp hơn thì được loại định vô lậu thuộc một địa cao hơn. Điều này chỉ xảy ra đối với hành giả đã hoàn toàn bị mất loại định này.

Đối với người đã thành tựu một định thì được định này với phẩm tánh vô lậu trong những điều kiện khác. Nhờ vào Tận trí, họ được định vô lậu thuộc nhóm Vô học, nhờ vào sự hoàn thiện các căn, họ đạt được định vô lậu thuộc nhóm Hữu học hoặc Vô học tùy theo từng trường hợp. (Loại định vô lậu, vốn đã thành tựu, vẫn được bằng gia hạnh hoặc thoái thất, như đã được giải thích ở trên.

Hỏi: Chẳng phải một hành giả đã nhập “chánh tánh ly sinh” vẫn được loại định vô lậu trong lần đầu tiên sao?

Đáp: Không thể. Vì những người tu theo thứ tự có thể nhập vào “chánh tánh ly sinh” nhờ nương vào vị chí định, người này không nhất định phải được loại định căn bản.

Người nào thoái thất sự lìa bỏ một địa sẽ được loại định nhiễm ô của định này. Người nào chết ở một định cao hơn nhưng lại sinh vào một

địa thấp hơn sẽ được loại định nhiễm ô của địa thấp hơn này.

Hỏi: Có bao nhiêu loại định (đẳng chí) sinh khởi sau bao nhiêu loại định?

Tụng đáp:

*Vô lậu thứ sanh thiện
Thượng hạ chí đệ tam
Tịnh thứ sinh diệc nhiên
Kiêm sinh tự địa nhiễm
Kiêm sinh tự tịnh nhiễm
Tinh hạ nhất địa tịnh
Tử tịnh sinh nhất thiết
Nhiễm tự hạ nhiễm.*

Dịch nghĩa:

*Vô lậu lại sinh thiện
Thượng, hạ đến đệ tam
Tịnh sinh Khởi cũng vậy
Với sinh nhiễm tự địa
Nhiễm sinh nhiễm tự tịnh
Và tịnh định địa dưới
Chết sinh tất cả nhiễm
Nhiễm sinh nhiễm tự, hạ.*

(Kế tiếp vô lậu, sinh khởi thiện thượng địa, địa dưới đến địa thứ ba. Kế tiếp tịnh, sinh khởi cũng như vậy cộng thêm nhiễm định ở cùng địa. Nhiễm định sinh tịnh định, nhiễm định ở cùng địa và tịnh định của một địa dưới. Khi chết, từ tịnh định sinh đủ loại nhiễm định, Từ nhiễm định sinh nhiễm định của tự và địa dưới).

Luận:

1. Ngay sau sơ tinh lự vô lậu sẽ sinh khởi sáu định: (1-2) định tịnh và vô lậu ở cùng địa, (3-6) định tịnh và vô lậu của đệ nhị và đệ tam tinh lự.

2. Ngay sau Vô sở hữu xứ vô lậu sẽ sinh khởi bảy định: (1-2) định tịnh và vô lậu ở cùng địa, (3-6) định tịnh và vô lậu Thức vô biên xứ và Không vô biên xứ, (7) định tịnh của Phi tưởng phi phi tưởng xứ vì xứ này không có loại định vô lậu.

3. Ngay sau đệ nhị tinh lự sẽ sinh khởi tám định: (1-2) định tịnh và vô lậu ở cùng địa, (3-8) định tịnh và vô lậu của đệ tam, đệ tứ và sơ tinh lự.

4. Ngay sau Thức vô biên xứ vô lậu sẽ sinh khởi chín định: (1-2)

hai định ở cùng địa, (3-6) bốn định, trong đó hai định thuộc Không vô biên xứ và hai định thuộc tĩn lự thứ tư, (7-9) ba định, trong đó hai định thuộc Vô sở hữu xứ và một định thuộc Phi tướng phi phi tướng xứ.

5. Theo các nguyên tắc trên, ta thấy có mười định sinh khởi kế tiếp các định thuộc tĩn lự và Vô sắc không được nêu rõ trên đây.

Có thể tóm lược nguyên tắc trên như sau:

Ngay sau vô lậu, cho đến địa thứ ba - dù hướng lên cao hay xuống thấp - sẽ sinh khởi một thiện.

Chữ “thiện” nhằm chỉ cho loại định tịnh và vô lậu vì chúng đều thuộc tánh thiện.

Ngay sau một định vô lậu, ta có: 1. hai loại định ở cùng địa với vô lậu này, tức định tịnh và vô lậu; 2. hoặc hai loại định (tịnh hoặc vô lậu) thuộc một địa cao hơn hoặc một địa thấp hơn cho đến địa thứ ba theo hai hướng. Vì khoảng cách quá lớn nên hành giả không thể siêu việt hai địa này.

Ngay sau loại trí, ta có thể nhập định Vô sắc, nhưng sau pháp trí thì không thể được vì trí này chỉ nương và duyên một địa thấp hơn.

Trên đây là các định sinh khởi từ định vô lậu (vô lậu đẳng chí).

Ngay sau tất cả các định tịnh có thể sinh khởi định nhiễm ô ở cùng địa. Phần còn lại giống như các trường hợp của định vô lậu. Sau một định vô lậu không thể sinh khởi định nhiễm ô. Ngay sau một định nhiễm ô thể sinh khởi một định tịnh hoặc nhiễm ở cùng địa.

Và định tịnh của một địa thấp hơn.

Vì bị bức bách do các phiền não ở cùng địa - tức các phiền não thuộc riêng về định nhiễm ô của một địa thấp hơn - mà hành giả đã khởi tâm tôn trọng đối với loại định tịnh của một địa thấp hơn. Vì thế, ngay sau định nhiễm ô thuộc một địa cao hơn (đệ nhị tĩn lự) đã có thể sinh khởi loại định tịnh thuộc một địa thấp hơn (sơ tĩn lự).

Hỏi: Nếu hành giả có thể phân biệt được sự khác nhau (chánh liễu tri) giữa hai loại định tịnh và nhiễm thì lẽ ra phải chuyển từ một định nhiễm cao hơn sang một định tịnh thấp hơn. Tuy nhiên vì bị nhiễm ô nên hành giả không có khả năng phân biệt được điều này: như vậy hành giả làm sao có thể khởi một định tịnh ngay sau một định nhiễm?

Đáp: Nhờ vào nguyện lực trước đó: Hành giả đã phát nguyện: “Mong sao ta có thể đạt được loại định tịnh ở một địa thấp hơn! Ta phải làm gì đối với loại định nhiễm ở địa cao hơn?” Chuỗi “tương tục” chuyển được là nhờ nguyện lực, vì thế về sau đã sinh khởi được một định tịnh thuộc địa thấp hơn nối tiếp với loại định nhiễm của địa cao

hơn. Cũng giống như một người đã quyết định nằm ngủ cho đến một thời điểm nào đó cho nên đã đi ngủ và thức dậy vào đúng thời điểm đã định này.

Loại định vô lậu, cho dù ở vào bất cứ địa nào, cũng không bao giờ sinh khởi tiếp theo sau một định nhiễm ô. (Không có sự sinh khởi hỗ tương giữa hai loại này. Trong khi, loại định tịnh có thể cùng với hai loại vô lậu và nhiễm ô hỗ tương sinh khởi).

Trên đây đã nói loại định nhiễm ô tiếp nối một định tịnh hoặc nhiễm ô thì luôn luôn thuộc cùng địa với loại định mà nó tiếp nối. Điều này chỉ xảy ra cho các trường hợp đang nằm tại định. Nếu vào lúc mạng chung thì tiếp theo sau một định tịnh đạt được lúc còn sống sẽ có thể sinh khởi một tâm nhiễm ô thuộc tất cả các địa. Vào lúc mạng chung, tiếp theo sau các định thuộc Sắc giới và Vô sắc giới chỉ có thể sinh khởi một tâm nhiễm ô thuộc cùng địa hoặc thấp hơn.

Hỏi: Trên đây có nói một định vô lậu có thể nối tiếp một định tịnh, như vậy, có phải tất cả các loại định tịnh đều có thể sinh khởi định vô lậu?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tịnh định hữu tứ chủng
Vị tức thuận thoái phần
Thuận trụ thuận thắng tiến
Thuận quyết trạch phần nhiếp
Như thứ thuận phiền não
Tự thượng địa vô lậu
Hỗ tương vọng như thứ
Sinh nhị tam tam nhất.*

Dịch nghĩa:

*Tịnh định có bốn loại
Tức là thuận phần thoái
Thuận trụ, thuận thắng phần
Nhiếp thuận phần quyết trạch
Tuần tự thuận phiền não.
Vô lậu, địa tự, thượng
Thứ tự hỗ tương nhau
Sinh hai, ba, ba, một.*

(Định tịnh có bốn loại là thuận phần thoái thuận phần trụ, thuận phần thắng tiến, thuận phần quyết trạch. Tuần tự thuận hợp với phiền não, với tự địa, với thượng địa, với vô lậu. Theo thứ tự này cũng hỗ

tương. Sinh hai, ba, ba, một phần).

Luận: Định tịnh có bốn loại: thuận phần thoái, thuận phần trụ, thuận phần thắng tiến, thuận phần quyết trạch. Tuy nhiên định tịnh ở Phi tướng phi phi tướng xứ chỉ có ba loại, tức loại trừ thuận thăng tiến phần vì ở xứ này không còn có địa cao hơn.

Hỏi: Bốn loại này là gì?

Đáp: Khi định tịnh thuộc loại có khuynh hướng dẫn đến sự sinh khởi của phiền não thì ta gọi định tịnh này là thuận phần thoái.

Khi định tịnh có khuynh hướng dẫn đến một địa thuộc riêng nó thì được gọi là thuận phần trụ.

Khi định tịnh có khuynh hướng dẫn đến một địa cao hơn thì gọi là thuận phần thắng tiến.

Khi định tịnh có khuynh hướng dẫn đến một định vô lậu thì gọi là thuận phần quyết trạch. Vì thế chính từ loại định tịnh thuộc nhóm cuối cùng này đã nảy sinh định vô lậu.

Hỏi: Sự hỗ tương sinh khởi của bốn loại này là gì?

Đáp: Kế tiếp thuận phần thoái là thuận phần thoái và thuận phần trụ.

Kế tiếp thuận phần trụ là ba phần, tức loại trừ thuận phần quyết trạch.

Kế tiếp thuận phần thắng tiến là ba phần, tức loại trừ thuận phần thoái.

Kế tiếp thuận phần quyết trạch chỉ có thuận phần quyết trạch (vị tự phi dư).

Hỏi: Trên đây có nói “ngay sau một định tịnh hoặc vô lậu của một địa nào đó có thể sinh khởi một định tịnh hoặc vô lậu thuộc địa thứ ba hướng về địa cao hơn hoặc thấp hơn. Và khi định này sinh khởi thì hành giả có thể vượt qua một địa và thay đổi tính chất của định, tức là hành giả đã tu loại “siêu đẳng chí”. Như vậy làm thế nào để tu loại “định siêu việt” này?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Nhị loại định thuận dịch
Quân gián thứ cập siêu
Chí gián siêu vi thành
Tam châu lợi vô học.*

Dịch nghĩa:

*Hai loại định thuận, nghịch
Cùng, khác, gần, vượt qua*

*Đến khác loại viên mãn
Ba châu, lợi, Vô học.*

(Hai loại định, thuận, nghịch, cùng loại, khác loại, gần nhau, vượt qua. Đến định “khác loại” là thành mãn. Ba châu, lợi căn, Vô học).

Luận: Siêu đẳng chí theo hai hướng: “Thuận”, tức các định được tính theo thứ tự đi lên, và “nghịch” tức các định được tính theo thứ tự đi xuống.

Trong hai cách này đây có cả định vô lậu và định hữu lậu. (Chỉ kể đến loại định tịnh chứ không phải định nhiễm).

Tám địa: tức năm tĩnh lực và ba Vô sắc.

Kế liền nhau (thứ): tức từ gần đến gần.

Siêu việt một địa (siêu): tức bỏ qua một địa.

Tu tập gia hạnh có bốn giai đoạn nối tiếp nhau: 1. Tu tám định hữu lậu theo thứ tự thuận và nghịch; 2. Khi sự tu tập này đã xan cố thì tu tiếp bảy định vô lậu theo thứ tự thuận và nghịch; 3. Khi sự tu tập này đã xan cố và để có được lực tự tại đối với định thì phải chuyển từ sơ tĩnh lực hữu lậu vào đệ tam tĩnh lực thuộc cùng phẩm tánh, chuyển từ loại tĩnh lực này vào Không vô biên xứ, lại chuyển từ loại tĩnh lực ở xứ này vào Vô sở hữu xứ, và lại chuyển xuống theo chiều nghịch như vậy, tất cả các định này đều thuộc hữu lậu; 4. Khi sự tu tập này đã xan cố thì lại tu tập các định vô lậu giống như vậy theo hai hướng.

Khi hành giả có thể chuyển từ sơ tĩnh lực hữu lậu vào đệ tam tĩnh lực vô lậu, từ đệ tam tĩnh lực vô lậu vào Không vô biên xứ hữu lậu, từ Không vô biên xứ hữu lậu vào Vô sở hữu xứ vô lậu, và lại nghịch chuyển theo cách này thì lúc đó hành giả thực hiện được sự “thuận chuyển” vào đệ tam tĩnh lực thuộc một phẩm tánh khác (dị loại) cũng như sự “nghịch chuyển” từ tĩnh lực này. Và sự tu tập “siêu đẳng chí” xem như đã viên mãn.

Không thể vượt qua hai địa và nhập vào tĩnh lực thứ tư vì đệ tứ địa cách quá xa.

Siêu đẳng chí chỉ được tu tập do những người ở ba châu, do các A-la-hán thuộc nhóm “Bất thời giải thoát” vì họ đã đoạn diệt phiền não, đã có lực tự tại đối với định. Các A-la-hán thuộc nhóm Kiến chí đều là hàng lợi căn và có lực tự tại đối với định nhưng lại thiếu điều kiện đầu tiên (hữu dư phiền não). Các A-la-hán thuộc nhóm “Thời giải thoát” đã đoạn tận phiền não nhưng lại thiếu điều kiện thứ hai (định bất tự tại). Cho nên cả hai nhóm này đều không thể tu Siêu đẳng chí.

Hỏi: Có bao nhiêu tĩnh lực và Vô sắc được tu tập, được “làm hiện

khởi” do chúng sinh ở các địa khác?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Chư định y tự hạ
Phi thượng vô dụng cố
Duy sinh Hữu đĩnh Thánh
Khởi hạ tận trừ hoặc.*

Dịch nghĩa:

*Định nương địa tự, hạ
Không trên vì vô dụng
Sinh Hữu Đảnh khởi, Thánh
Địa hạ diệt hoặc khác.*

(Các định nương tự địa, địa dưới. Không phải thượng địa vì vô dụng. Chỉ có sinh ở Hữu Đảnh mới khởi thánh định, thuộc địa dưới để diệt tận phiền não còn lại).

Luận: Các tĩnh lực và Vô sắc đều nương vào chúng sinh ở cùng địa hoặc một địa thấp hơn.

Một chúng sinh ở Hữu Đảnh có thể khởi định của Hữu Đảnh. Các chúng sinh ở các địa thấp hơn cho đến Dục giới cũng có thể khởi loại định này. Các định ở các địa khác cũng có thể được hiện khởi do chúng sinh đang ở cùng địa với các định này, hoặc ở các địa thấp hơn. Nhưng một chúng sinh ở một địa cao hơn không thể khởi loại định thuộc một địa thấp hơn.

Định thuộc một địa thấp hơn không chứng tỏ có ích lợi gì cho một chúng sinh đang ở một địa cao hơn vì loại định này so ra quá tầm thường.

Trên đây là nguyên tắc chung, ngoài ra vẫn có trường hợp ngoại lệ:

Một chúng sinh sinh ở Hữu Đảnh khởi loại “Thánh định”, tức loại định vô lậu thuộc Vô sở hữu xứ, để trừ diệt các phiền não thuộc về Hữu Đảnh. Thật vậy, Thánh đạo vô lậu không thể được tu tập ở Hữu Đảnh, trong lúc đó Vô sở hữu xứ lại ở rất gần.

Hỏi: Cảnh nơi đối tượng duyên của các định tĩnh lực và Vô sắc là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Vị định duyên tự hệ
Tịnh vô lậu biến duyên
Căn bản thiện vô sắc
Bất duyên hạ hữu lậu.*

Dịch nghĩa:

*Vị định duyên tự địa
Vô lậu duyên tất cả
Thiện căn bản Vô sắc
Không duyên hữu lậu dưới.*

(Vị định chỉ duyên tự địa. Tịnh vô lậu duyên tất cả. Căn bản thiện Vô sắc, không duyên hữu lậu thuộc địa dưới).

Luận: Loại định tương ứng với ái (Vị định) duyên “hữu” của nó, tức là “hữu thuộc về địa của nó”: ở đây “hữu” là chỉ cho hữu lậu (Đây là một cách trình bày khác về luận thuyết ở Chương 8, phần 6: Vị định có đối tượng duyên là định tịnh, tức hữu lậu thiện chứ không phải vô lậu). Nó không duyên một - địa thấp hơn vì hành giả tu tập Vị định thuộc một địa nào đó tức đã lia bỏ địa thấp hơn địa này. Nó cũng không duyên một địa cao hơn vì các địa đều được xác định, được giới hạn do ái. Nó cũng không duyên vô lậu vì nếu vậy sẽ trở thành thiện.

Loại định thiện, tức tịnh hoặc vô lậu, duyên tất cả các pháp, tức các pháp có hiện hữu, hữu vi cũng như vô vi.

Các định thiện được tu tập ở các địa căn bản của Vô sắc, tức trái với các định thuộc tính lự và các định được tu tập ở các địa cận phần Vô sắc - không duyên các pháp hữu lậu thuộc các địa thấp hơn, mà chỉ có các pháp thuộc cùng địa hoặc một địa cao hơn.

Đối với các pháp vô lậu thì các định thiện cũng có duyên, chúng duyên toàn bộ loại trí, tất cả các loại trí, chúng không duyên pháp trí (vốn có đối tượng duyên là Dục giới ở quá xa), chúng cũng không còn duyên diệt pháp (vốn thuộc vô lậu) của một địa thấp hơn.

Các định được tu tập ở các địa cận phần Vô sắc cũng duyên một địa thấp hơn vì chúng có một đạo vô gián vốn chỉ duyên các địa thấp hơn.

Hỏi: Trong ba loại định vô lậu, tịnh, và nhiệm của các tính lự và các Vô sắc thì loại nào có khả năng đoạn trừ phiền não?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Vô lậu năng đoạn hoặc
Cập chư tịnh cập phần.*

Dịch nghĩa:

*Vô lậu hay đoạn “hoặc”
Và các “Tịnh cận phần”.
(Vô lậu có khả năng đoạn hoặc,
Và các cận phần của định tịnh).*

Luận: Tất cả các định vô lậu đều có khả năng đoạn trừ các phiền não, nhưng các định tịnh đều không có khả năng này, huống là các định nhiễm.

Định tịnh không đoạn các phiền não thuộc một địa thấp hơn vì hành giả đã lìa bỏ đối với địa thấp hơn, đã thoát khỏi các phiền não của địa thấp hơn, định tịnh cũng không đoạn các phiền não ở cùng địa vì loại định này không ngăn được các phiền não, nó cũng không đoạn các phiền não thuộc một địa cao hơn vì các phiền não này xảo diệu hơn loại định này.

Các cận phần của tĩnh lự và Vô sắc nếu thuộc loại “tịnh” thì cũng có thể đoạn các phiền não vì chúng đối trị một địa thấp hơn.

Hỏi: Có bao nhiêu cận phần?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Cận phần bát xả định
Sơ diệt Thánh hoặc tam*

Dịch nghĩa:

*Tám cận phần: tịnh, xả v.v...
Đầu cũng Thánh hoặc ba.*

(Có tám cận phần: tánh tịnh, xả thọ. Sự cận phần cũng là thánh định, hoặc cả ba loại).

Luận: Mỗi định căn bản có một cận phần, tức là loại định mở đầu (nhập môn), nhờ đó mới có thể nhập vào định căn bản.

Hỏi: Có phải các cận phần cũng có ba loại nhiễm, tịnh và vô lậu giống như các định căn bản? Có phải chúng cũng có cùng các thọ (tức hỷ thọ đối với hai tĩnh lự đầu, lạc thọ đối với đệ tam tĩnh lự và xả thọ đối với tĩnh lự thứ tư) giống như định căn bản?

Đáp: Các cận phần chỉ có một loại là tịnh và tương ứng với xả thọ vì chúng “chuyển” nhờ vào công năng, vì sự kinh sợ ở địa thấp hơn chưa diệt, vì các cận phần là con đường thanh tịnh giúp hành giả lìa bỏ một địa thấp hơn. Như vậy, chúng chỉ có xả thọ, và không tương ứng với sự tham đắm (vị).

Cận phần đầu tiên có tên là “vị chí” gồm hai loại là tịnh và thánh, tức vô lậu.

Loại tâm ở định cận phần có khả năng giúp chúng sinh kết sinh là loại nhiễm ô, nhưng loại tâm cận phần giúp hành giả nhập định thì không thuộc loại nhiễm ô - điều này đã được bàn đến ở trên.

Các luận sư khác nói loại cận phần vị chí này cũng tương ứng với “vị”.

Hỏi: Tĩnh lự trung gian có khác với cận phần không?

Đáp: Có khác. Cận phần là cánh cửa của sự lìa bỏ một địa thấp hơn, trong khi điều này lại không xảy ra đối với tĩnh lự trung gian.

Tụng nói: (Âm Hán) :

*Trung tĩnh lự vô tâm
Cụ tam duy xả thọ.*

Dịch nghĩa :

*Định trung gian không ‘tâm’
Ba loại chỉ xả thọ.*

(Tĩnh lự trung gian không có tâm. Đủ cả ba loại, chỉ có xả thọ).

Luận: Sơ tĩnh lự căn bản và sơ cận phần đều tương ứng với tâm và tứ. Trong bảy định cao hơn (tức các căn bản cùng với cận phần) đều không có tâm và tứ. Chỉ có tĩnh lự trung gian có tứ mà không có tâm, vì thế nó thù thắng hơn sơ tĩnh lự nhưng lại không bằng đệ nhị tĩnh lự. Đó là lý do tại sao loại định này được gọi là tĩnh lự trung gian.

Điều này cho thấy ở các địa cao hơn đều không có tĩnh lự trung gian vì các địa này không có một phần cao hơn và một phần thấp hơn (thăng giáng) giống như sơ tĩnh lự.

Hỏi: Tĩnh lự trung gian thuộc về bao nhiêu loại? Nó có loại thọ gì?

Đáp: Tĩnh lự trung gian có thể tương ứng với “vị”, tịnh, vô lậu. Giống như các định cận phần, nó cũng có loại thọ bất khổ bất lạc vì tương ứng với xả căn, cũng “chuyển” bằng công năng vì thế không tương ứng với hỷ thọ và được xem như là “lộ trình khó đi” (khổ thông hành).

Hỏi: Quả của tĩnh lự trung gian là gì?

Đáp: Là Đại phạm. Hành giả nào tu tập loại định này ở mức cao nhất sẽ tái sinh làm Đại phạm.

Hỏi: Trên đây đã giải thích các loại đẳng trí, vậy đẳng trí là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

Dịch nghĩa:

*Sơ, hạ có tâm, tứ
Giữa có tứ, trên không.*

(Sơ tĩnh lự và bên dưới tĩnh lự trung gian có tâm và tứ. Tĩnh lự trung gian chỉ có tứ, bên trên đều không có).

Luận: Kinh nói có ba loại đẳng trí: 1. Đẳng trí có tâm và tứ; 2. Đẳng trí không có tâm chỉ có tứ; 3. Đẳng trí không có tâm và tứ. Tĩnh lự trung gian là loại đẳng trí không có tâm mà chỉ có tứ.

Tất cả đẳng trì nằm dưới tinh lự trung gian đều được gọi là “có tâm và tứ”. Đây là trường hợp của sơ tinh lự và tất cả các đẳng trì khác nương vào sơ tinh lự.

Bên trên tinh lự trung gian, tất cả các đẳng trì đều được gọi là “không có tâm, không có tứ”, tức từ cận phần của đệ nhị tinh lự cho đến đệ tứ Vô sắc.

Hỏi: Kinh dạy có ba loại định gọi là đẳng trì Không, đẳng trì Vô tướng, đẳng trì Vô nguyện. Như vậy, các loại đẳng trì này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Không vị không phi ngã
Vô tướng vị diệt tứ
Vô nguyện vị dư thập
Đế hành tướng tương ứng
Thử thông tịnh vô lậu
Vô lậu tam thoát môn.*

Dịch nghĩa:

*Không là “Không”, vô ngã
Vô tướng: tướng diệt đế
Vô nguyện: mười thứ khác
Điều hợp hành tướng đế
Đây gồm tịnh, vô lậu
Vô lậu: ba giải thoát.*

(Không là hành tướng không, phi ngã. Vô tướng là bốn hành tướng của diệt đế. Vô nguyện là mười hành tướng còn lại Tất cả đều tương ứng với hành tướng của các đế thuộc loại tịnh hoặc vô lậu. Nếu vô lậu tức trở thành ba giải thoát môn).

Luận: Loại đẳng trì tương ứng với các hành tướng của diệt đế - tức là loại định, trong đó hành giả quán sát diệt pháp - được gọi là Đẳng trì vô tướng. Vì thế đẳng trì này có bốn hành tướng.

Hỏi: Tại sao có tên gọi này?

Đáp: Vì Niết-bàn hoặc diệt pháp vốn đã thoát khỏi mười tính chất (tướng) nên gọi là “vô tướng”. Như vậy, loại đẳng trì có Niết-bàn làm đối tượng duyên là loại “vô tướng”. Mười “tướng” này là (a) năm xứ, tức năm nguồn ở bên ngoài của sự nhận thức thuộc về các giác quan, như hình sắc và hiển sắc, âm thanh v.v..., (b) nam tánh và nữ tánh, (c) ba tướng hữu vi là sinh, trụ, dị, và diệt.

Loại đẳng trì tương ứng với hai hành tướng không và vô ngã được gọi là đẳng trì không. Như vậy loại này có hai hành tướng cuối cùng

của khổ đế.

Đẳng trì vô nguyện là loại đẳng trì tương ứng với các hành tướng khác của các đế. Một mặt là các hành tướng vô thường và khổ (tức hai hành tướng đầu tiên của khổ đế) và bốn hành tướng của tập đế, tức các hành tướng vốn gọi lên sự “kinh sợ”, mặt khác là bốn hành tướng của đạo đế vì đạo tương tự như chiếc bè và cần phải được xả bỏ.

Loại đẳng trì có mười hành tướng này nhằm vượt qua các sự vật thuộc về không, khổ, tập và đạo: vì thế có tên là “vô nguyện”, tức không có ý chí hướng đến”.

Trái lại, Niết-bàn dưới bốn hành tướng của nó - tức là cảnh nơi đối tượng duyên của đẳng trì vô tướng - thì không nên được xả bỏ, và hai hành tướng cuối cùng của khổ đế là không và vô ngã – tức là các cảnh nơi đối tượng duyên của đẳng trì không - lại không gọi lên sự “kinh sợ” vì hai hành tướng này thuộc về Niết-bàn cũng như các hành pháp.

Cả ba đẳng trì nói trên đều có hai loại là tịnh hoặc bất nhiễm, tức vô lậu, tùy theo chúng là đẳng trì thế gian hay xuất thế gian. Nếu thuộc về thế gian thì chúng có ở mười một địa, nếu là xuất thế gian thì chúng hiện hữu ở những địa nào có Thánh đạo.

Khi các đẳng trì này thuộc loại vô lậu thì chúng được gọi là “cảnh cửa giải thoát” vì chúng thật sự là “cánh cửa” của Niết-bàn hay giải thoát. Như vậy có: giải thoát Không môn, giải thoát Vô tướng, môn giải thoát Vô nguyện môn.

Kinh còn nói đến ba loại đẳng trì khác là đẳng trì Không không, đẳng trì Vô nguyện vô nguyện, đẳng trì Vô tướng vô tướng.

Hỏi: Các loại này có những tính chất gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Trùng nhị duyên vô học
Thủ không phi thường tướng
Hậu duyên vô tướng định
Phi trạch diệt vi tĩnh
Hữu lậu nhân bất thời
Ly thượng thất cận phần.*

Dịch nghĩa:

*Hai thứ duyên Vô học
Giữ tướng “Không”, vô thường
Sau duyên định vô tướng
Phi trạch diệt là tĩnh
Hữu lậu, người, bất thời*

Lìa bảy “cận phần” trên.

(Hai loại đầu duyên Vô học có hành tướng không và vô thường. Loại sau duyên phi trạch diệt của vô tướng định với hành tướng tĩnh thuộc tánh hữu lậu, người và “bất thời giải thoát” tu tập lìa bỏ bảy cận phần ở trên).

Luận: Hai đẳng trì đầu tiên duyên đẳng trì của hàng Vô học, có nghĩa là chúng lần lượt có các đối tượng duyên là đẳng trì không và đẳng trì vô nguyện đã được một A-la-hán chứng đắc.

Đẳng trì Không không xem Đẳng trì không - vốn quán sát các pháp là không và vô ngã – như là không mà không phải là vô ngã, vì sự quán sát về vô ngã không gọi lên sự kính sợ giống như sự quán sát về không.

Đẳng trì Vô nguyện vô nguyện duyên đẳng trì vô nguyện của hàng Vô học - tức loại đẳng trì vốn quán sát các sự vật dưới mười hành tướng vô thường, khổ v.v... và xem loại đẳng trì này là thường.

Đẳng trì Vô nguyện vô nguyện không xem đẳng trì vô nguyện là khổ, cũng không phải là nhân, tập, duyên, sinh, vì đẳng trì vô nguyện vốn thuộc vô lậu cho nên không phải là khổ, không phải là nhân: cho dù đẳng trì vô nguyện là đạo thì đẳng trì Vô nguyện vô nguyện cũng không xem nó là đạo, như, hành, xuất vì mục đích hành giả theo đuổi là chán bỏ đẳng trì vô nguyện.

Đẳng trì Vô tướng vô tướng duyên phi trạch diệt và xem nó là tĩnh.

Có nghĩa là đẳng trì Vô tướng vô tướng có đối tượng duyên là phi trạch diệt của đẳng trì vô tướng, và quán sát diệt pháp này dưới hành tướng “tĩnh”. Nó không lấy trạch diệt của đẳng trì vô nguyện làm đối tượng duyên vì đẳng trì này vốn thuộc vô lậu và không thể có “trạch diệt” về những gì thuộc tánh vô lậu. Và trong số bốn hành tướng được dùng để quán sát “trạch diệt” là diệt, tịnh, diệu và ly thì “tĩnh” là hành tướng duy nhất thích hợp ở đây. Thật vậy, hành tướng “diệt” thuộc về phi trạch diệt nhưng cũng thuộc về “phi thường diệt”, phi trạch diệt không phải là “diệu” vì vốn thuộc tánh vô ký, cũng không phải là “ly” vì không phải là sự “lìa bỏ” đối với các phiền não.

Ba đẳng trì này chỉ thuộc về hữu lậu, vì chúng chán ghét Thánh đạo (chúng quay lưng lại Thánh đạo khi xem Thánh đạo chỉ là không v.v..). Và những pháp như thế không thể là pháp bất nhiễm (vô lậu) được.

Hỏi: Ba loại này được ai tu tập?

Đáp: Chúng chỉ được tu tập do con người ở ba châu chứ không phải chư thiên, và chỉ do các A-la-hán thuộc hàng “bất động”.

Các đẳng trì này nương vào mười một địa là Dục giới, vị chí, tám định căn bản (các tĩnh lự và Vô sắc, tức loại trừ các định cận phần) và tĩnh lự trung gian.

Kinh nói có bốn sự tu tập đẳng trì: “Có một cách tu tập đẳng trì. Nếu cách này được tu, được tập, được tăng thạnh, sẽ đưa đến kết quả là sự thành tựu được pháp lạc ở thế giới này (hiện pháp lạc trụ)” v.v...

Tụng nói: (Âm Hán):

*Vị đắc hiện pháp lạc
Tu chư thiên tĩnh lự
Vị đắc thắng tri kiến
Tu chư thiên tĩnh lự
Vị đắc thắng tri kiến
Tu tịnh thiên nhân thông
Vị đắc phân biệt tuệ
Tu chư gia hạnh thiện
Vị đắc chư lậu tận
Tu kim cương dụ định.*

Dịch nghĩa:

*Để được hiện pháp lạc
Tu các tĩnh lự thiên
Để chứng “thắng tri kiến”
Tu tịnh thiên nhân thông
Để được tuệ phân biệt
Tu các thiện gia hạnh
Để được các lậu tận
Phải tu định Kim cương.*

(Để được hiện pháp lạc tu các tĩnh lự thiên. Để đắc thắng tri kiến tu tịnh thiên nhân thông. Để được phân biệt tuệ tu các gia hạnh thiện. Để được chư lậu tận tu định Kim cương dụ).

Luận:

1. Khi nói “sơ tĩnh lự thiên” là nhằm chỉ cho tĩnh lự tịnh hoặc vô lậu đầu tiên. Nhờ tĩnh lự này, hành giả đến được hiện pháp lạc trụ. Đối với ba tĩnh lự còn lại cũng giống như trụ lự đầu tiên.

Loại định này không nhất định phải đưa đến quả là các pháp lạc về sau (hậu pháp lạc trụ): vì hành giả đã thành tựu được pháp lạc này vẫn có thể bị thoái thất nó, hành giả có thể tái sinh vào một nơi cao hơn,

hành giả cũng có thể được Niết-bàn: trong ba trường hợp này hành giả đều không thọ hưởng pháp lạc ở đời sau.

2. Sự tu định thứ hai đưa đến kết quả là sự đạt được “tri kiến”. Đó là tịnh thiên nhãn thông.

3. Sự tu định thứ ba đưa đến kết quả là “tuệ phân biệt”. Đây là sự tu định thuộc các phẩm tánh cao sinh khởi từ gia hạnh, tức các phẩm tánh của ba giới và các phẩm tánh vô lậu. Loại đẳng trì sinh khởi các phẩm tánh này được gọi là sự “tu định” của các phẩm tánh này.

4. Ở tĩnh lự thứ tư sinh khởi một loại định có tên là tu Kim cang dụ. Định này diệt tận tất cả các lậu.

Truyền thuyết cho rằng Đức Thế Tôn, khi trình bày bốn loại tu định trên, đã tự trình bày chính sự tu tập của mình, do vì chính Đức Thế Tôn đã ở vào tĩnh lự thứ tư để chứng đắc định Kim cang dụ, loại định này như chúng ta đã biết, cũng có thể được chứng đắc ở các giai đoạn khác của định.



LUẬN A TỖ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 29

Phẩm 8: PHÂN BIỆT ĐỊNH (PHẦN 2)

Phần trước đã nói về các định, tiếp theo sẽ bàn về các công đức hành giả sinh khởi được nhờ nương vào định. Trước tiên là các công đức Vô lượng:

Tụng nói: (Âm Hán):

*Vô lượng hữu tứ chủng
Đối trị sân đẳng cố
Từ bi vô sân tánh
Hỷ hỷ xả vô tham
Thử hành tướng như thứ
Dữ lạc cập bạt khổ
Hân ủy hữu tình đẳng
Duyên Dục giới hữu tình
Hỷ sơ nhị tĩnh lự
Dư lục hoặc ngũ thập
Bất năng đoạn chư hoặc
Nhân khởi định thành tam.*

Dịch nghĩa:

*Có bốn loại vô lượng
Vì để đối trị sân v.v...
Tánh Từ, Bi không sân
Hỷ hỷ, Xả không tham.
Thứ tự hành tướng này
Cho vui và trừ khổ
Khiến chúng sinh an vui
Duyên hữu tình Dục giới
Hỷ ở hai tĩnh lự*

*Khác sáu, năm, mười địa
Không thể đoạn các “hoặc”
Người khởi định thành ba.*

(Có bốn loại vô lượng để đối trị sân v.v... Từ, bi có tánh vô sân. Hỷ là hỷ thọ, Xả có tánh vô tham. Theo thứ tự này, các hành tướng lần lượt cho lạc và trừ khổ làm chúng sinh v.v... an vui . Chỉ duyên hữu tình Dục giới. Hỷ ở hai tinh lự đầu tiên. Các vô lượng khác ở sáu, năm hoặc mười địa không có khả năng đoạn hoặc. Tu ở cõi người, khởi định tức thành tựu ba loại).

Luận: Có bốn loại vô lượng là Từ, Bi, Hỷ, Xả. Sở dĩ có tên vô lượng là vì chúng dành cho vô lượng chúng sinh, dẫn theo vô lượng phước đức (đẳng lưu quả), sinh khởi vô lượng quả báo (dị thực quả).

Theo thứ tự trên, bốn vô lượng đối trị sự nóng giận (sân), sự làm hại (hại), sự không bằng lòng (bất hân ủy), sự tham đắm dục lạc và nóng giận. Từ khiến cho những người mắc phải sân đoạn trừ được sân. Bi v.v... cũng như vậy.

Hỏi: Chúng ta đã biết tu quán bất tịnh để đối trị dục tham, và ở đây chúng ta lại biết xả cũng đối trị dục tham. Như vậy sự tu quán bất tịnh và tu xả có gì khác nhau?

Đáp: Theo Tỳ-bà-sa, đối với dục tham cần phải phân biệt loại tham đắm các cảnh sắc của Dục giới và sự tham đắm nhục dục (tức tham đắm một sự xúc chạm nào đó). Do đó, sự tu bất tịnh nhằm đối trị loại tham đắm thứ nhất, và sự tu xả đối trị loại tham đắm thứ hai. Trước đây có nói tu bất tịnh đối trị dâm dục vì sự tu tập này loại bỏ mọi tham muốn về hình sắc, hiển sắc, hành tướng, sự tiếp xúc, đáng đi, trong khi tu xả nhằm đối trị sự tham đắm đối với cha, mẹ, con cái.

Hỏi: Thể tánh của các vô lượng là gì?

Đáp: Từ cũng như Bi, có thể tánh là thiện căn “vô sân”, Hỷ chính là hỷ thọ cảm nhận được mừng sự vui vẻ của người khác, Xả là thiện căn “vô tham”.

Hỏi: Nếu Xả là vô tham thì làm sao có thể đối trị sân?

Tỳ-bà-sa: Vì sân do tham sinh khởi. Trước đây đã nói Xả vừa là vô tham vừa là vô sân.

Hỏi: Các hành tướng của vô lượng là gì?

Đáp: Chúng sinh an lạc là cảnh nơi đối tượng duyên của Từ. Đối với các chúng sinh này, hành giả khởi tâm có hành tướng như sau: “Những chúng sinh này an lạc!” và nhờ vậy mà nhập vào sự tu Từ (từ đẳng chí).

Chúng sinh đau khổ là cảnh nơi đối tượng duyên của Bi. Đối với họ, hành giả suy nghĩ: “Những chúng sinh này đau khổ!” và nhờ vậy mà nhập vào sự tu Bi.

Chúng sinh vui mừng là cảnh nơi đối tượng duyên của Hỷ. Đối với họ, hành giả suy nghĩ: “Những chúng sinh này vui mừng!” và nhờ vậy mà nhập vào sự tu Hỷ.

Những chúng sinh được xem như gần và không tạo ra sự phân biệt là cảnh nơi đối tượng duyên của Xả.

Đối với họ, hành giả khởi tâm có hành tướng như sau: “Chúng sinh! Chúng sinh!” và nhờ vào điều được gọi là “không thiên vị” (bình đẳng) này mà hành giả nhập vào sự tu Xả.

Hỏi: Nếu xem những chúng sinh không có an lạc là an lạc thì “cái nhìn do ý nguyện” này (thắng giải) - vì không phù hợp với sự thực - không phải là loại điên đảo sao?

Đáp: Không điên đảo: 1. khi hành giả suy nghĩ: “Những chúng sinh này an lạc!” thì ý nghĩa của nó là: “Mong cho những chúng sinh này an lạc!”; 2. không có sự điên đảo trong ý định (a-thế-da) của hành giả, vì; 3. hành giả biết rõ mình có một “cái nhìn do ý nguyện” (thắng giải tướng). Và cho dù hành giả có điên đảo đi nữa thì có gì sai? Có phải các ông sẽ nói bốn vô lượng là “bất thiện” vì chúng không “nắm bắt chúng sinh đúng như thực”? Thế nhưng các Vô lượng vẫn là các thiện căn vì chúng đối trị được sân v.v...

Bốn vô lượng có đối tượng duyên là tất cả chúng sinh Dục giới vì chúng đối trị loại sân của các chúng sinh này.

Tuy nhiên, theo Khế kinh, hành giả khởi tâm Từ đối với một vùng, hai vùng v.v... Chúng tôi cho rằng khi nói như vậy là kinh đang nói về khí thể gian nhưng lại nhằm chỉ cho những chúng sinh đang ở trong khí thể gian này.

Hỏi: Khi khởi các vô lượng, hành giả nương vào các địa nào?

Đáp: Hỷ chỉ được tu tập ở hai tĩn lự đầu tiên vì hỷ chính là hỷ thọ, mà hỷ thọ thì không có ở hai tĩn lự cao hơn.

Các vô lượng khác được tu tập ở sáu địa: vị chí, tĩn lự trung gian, và bốn tĩn lự. Tuy nhiên, có luận sư cho rằng chỉ có năm địa, tức loại trừ vị chí. Có luận sư khác lại cho rằng ở mười địa, tức cộng thêm Dục giới và ba cận phần của các tĩn lự cao hơn. Con số này thay đổi tùy theo các Vô lượng này đang ở vào giai đoạn của định, không phải định, giai đoạn gia hạnh, hay tĩn lự căn bản.

Hỏi: Ở trên có nói các vô lượng đối trị sân v.v..., như vậy phải

chăng muốn nói có thể đoạn trừ phiền não bằng các Vô lượng?

Đáp: Không phải như vậy, vì các vô lượng đều có địa, hoặc nơi sinh khởi, của chúng là các tính lự căn bản, vì chúng có tác ý thuộc loại thắng giải chứ không phải là chánh lý tác ý, và vì chúng duyên chúng sinh hữu tình chứ không phải cộng tướng của các sự vật.

Tuy nhiên, các vô lượng khi ở vào giai đoạn gia hạnh của chúng, có khả năng lay chuyển sân v.v..., chúng vứt bỏ, “tách xa” loại sân đã được đoạn trừ: chính vì thế mà ở trên có nói các vô lượng “cản trở” sân v.v...

Nói một cách rõ ràng hơn thì các vô lượng Tỳ, Bi v.v... được tu tập ở Dục giới và vị chí - tức ở giai đoạn sơ khởi - cũng tương tự như Tỳ, Bi v.v... thuộc loại “do tu thành tựu” (tu thành) và được tu tập ở các tính lự căn bản - tức giai đoạn chính của Vô lượng. Sau khi đã làm cho sân v.v... lay chuyển nhờ vào Tỳ, Bi v.v..., hành giả sinh khởi ở vị chí định một “con đường đoạn trừ” (đoạn đạo) độc lập với Tỳ, Bi v.v... và nhờ con đường này mà hành giả có thể đoạn trừ các phiền não. Một khi các phiền não đã được đoạn trừ, hành giả sẽ được sự xả lìa Dục giới, nhập vào tính lự căn bản, và vì thế được bốn Vô lượng tâm thuộc về địa của tính lự căn bản. Các phiền não ở đó bị vứt bỏ, bị “tách xa”, và hành giả, nếu còn gặp lại các duyên mạnh hơn của phiền não, thì từ đây trở đi cũng không thể bị các phiền não này bách bức.

Hỏi: Người mới tu sẽ tu Tỳ như thế nào?

Đáp: Trước tiên là nhớ lại sự an lạc mà mình đã cảm thọ, hoặc nghe nói về sự an lạc mà chư Phật, Bồ-tát, Thanh văn, Bích chi Phật đã cảm thọ, kể đến mới lập nguyện mong cho tất cả chúng sinh đều có được sự an lạc này.

Nếu phiền não quá mạnh khiến hành giả không có khả năng phát tâm bình đẳng như vậy thì phải chia chúng sinh làm ba loại là bạn bè, người không quen biết và kẻ thù. Loại thứ nhất lại chia làm ba nhóm là rất thân, thân vừa và ít thân, loại thứ ba cũng phân chia như vậy, trong khi loại thứ hai vẫn chỉ có một nhóm: như vậy tất cả có bảy nhóm. Sau khi phân nhóm xong, hành giả trước tiên phát nguyện cầu cho nhóm bạn bè thân nhất được an lạc, kể đến là các bạn bè thân vừa và các bạn bè ít thân. Đến khi hành giả đã có thể lập nguyện bình đẳng đối với tất cả bạn bè thì lúc đó sẽ phát nguyện đối với người không quen biết và kẻ thù của mình. Nhờ vào năng lực của sự tu tập mà hành giả có thể phát nguyện mong cho kẻ thù lớn nhất của mình cũng có được nhiều sự an lạc giống như đã mong cho bạn bè thân nhất của mình.

Khi sự tu tập “bình đẳng phát nguyện cầu mong an lạc” cho cả bảy nhóm đã được xan cố thì hành giả mới nổi rộng phạm vi của lời nguyện này, cho đến một thành phố, một nước, một phương, tất cả thế giới. Khi tất cả chúng sinh, không còn thiếu sót một ai, đều được bao hàm trong tâm từ vô lượng của hành giả thì sự tu Từ mới được viên mãn.

Người nào có được sự vui mừng trước những công đức của người khác thì tu Từ dễ hơn và nhanh hơn, người nào có sự vui mừng khi tìm ra lỗi lầm của người khác thì không thể như vậy. Vì có người đã dứt đoạn thiện căn nhưng không phải không có công đức, đồng thời ta cũng có thể tìm ra các lỗi lầm ở chính các Bích- chi Phật, cho nên các kết quả của các nghiệp thiện đời trước ở trong trường hợp đầu, và các kết quả của các nghiệp ác ở trong trường hợp sau đều có thể được nhìn thấy ở thân v.v... của những người nói trên.

Về sự tu tập Bi và Hỷ cũng như vậy. Ta thấy chúng sinh bị đọa vào bể khổ và ta phát nguyện: “Mong cho những chúng sinh này được thoát khổ!” “Mong cho họ được vui!”.

Từ đó, hành giả bắt đầu tu Bi và Hỷ.

Những người tu Xả phải bắt đầu bằng nhóm những người không quen biết, vì như chúng ta đã biết, hành tướng của Xả là: “Họ là chúng sinh! Họ là chúng sinh!”.

Hỏi: Bốn vô lượng được tu tập ở những nơi nào?

Đáp: Chỉ có con người mới có thể tu các vô lượng, chứ không phải chúng sinh ở các cõi khác.

Hỏi: Khi một người được một vô lượng thì có nhất định đạt được tất cả vô lượng không?

Đáp: Không nhất định được tất cả.

Người nào khởi được đệ tam hoặc tĩn lực thứ tư thì không được Hỷ vì không có hỷ ở các tĩn lực này. Vì thế khi được một vô lượng thì luôn luôn được ba vô lượng,

Hỏi: Giải thoát là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Giải thoát hữu bát chủng
Tiền tam vô tham tánh
Nhị nhị nhất nhất định
Tứ vô sắc định thiện
Diệt thọ tướng giải thoát
Vi vi vô gián sinh
Do tự địa tịnh tâm*

*Cập hạ vô lậu xuất
Tam cảnh dục khả kiến
Tứ cảnh loại phẩm đạo
Tự thượng khổ tập diệt
Phi trạch diệt hư không.*

Dịch nghĩa:

*Có tám loại giải thoát
Ba loại trước vô tham
Hai giải nương hai định
Bốn định Vô sắc: thiện
Diệt thọ tưởng giải thoát
Tâm “vi vi” sinh khởi
Do tâm tịnh tự địa
Và hạ vô lậu xuất
Ba cảnh Dục dễ thấy
Bốn cảnh thuộc phẩm đạo
Khổ, Tập, Diệt tự, thượng
Hư không phi trạch diệt.*

(Có tám loại giải thoát Ba loại đầu có tánh vô tham. Hai giải thoát đầu, mỗi loại đều nương vào hai định. Bốn định Vô sắc đều thiện. Diệt thọ tưởng giải thoát sinh liền sau tâm “vi vi”. Do tâm tịnh thuộc tự địa và tâm vô lậu thuộc địa dưới mà xuất định. Ba Giải thoát đầu có cảnh là sắc xứ Dục giới. Bốn loại kế có cảnh là loại phẩm đạo của khổ tập diệt thuộc tự và thượng địa, phi trạch diệt và hư không).

Luận: Có tám loại giải thoát: 1. Có tưởng về các sắc ở trong, quán sát các cảnh sắc ở ngoài . 2. Không có tưởng về các sắc ở trong, quán sát các cảnh sắc ở ngoài . 3. Chứng đắc tịnh giải thoát, trụ ở định này; 4-7. Bốn định Vô sắc. 8. Định diệt thọ tưởng.

Hai loại giải thoát đầu tiên có thể tánh là “tu quán bất tịnh” vì hành tướng của chúng là ý tưởng về thi thể đã trở thành màu xanh v.v... (Hành giả quán sát cảnh sắc ở trong hoặc ở ngoài, thân thể của chính mình hoặc các thân thể ở ngoài, dưới các hành tướng “thoái xanh” v.v...). Như vậy, các qui tắc liên quan đến hai loại giải thoát đầu tiên giống hệt như trường hợp của “quán bất tịnh”.

Hai giải thoát này chỉ được tu tập ở hai tinh lự đầu tiên, khi được tu ở sơ tinh lự, chúng ngăn ngại sự tham đắm hiển sắc Dục giới, khi được tu ở đệ nhị tinh lự, chúng ngăn ngại hiển sắc tham thuộc sơ tinh lự. (Ở đệ nhị tinh lự, không có sự tham đắm đối với loại hiển sắc sẽ được ngăn

ngại ở đệ tam tĩnh lực).

Loại giải thoát thứ ba chỉ có thể tu tập ở tĩnh lực thứ tư. Thể tánh của nó là thiện căn vô tham chứ không phải quán bất tịnh. Loại giải thoát này có đối tượng duyên là một sự vật được quán sát là khả ái, là thiện, vì thế nó có hành tướng tịnh.

Ba loại giải thoát trên, cùng với các pháp tương ứng, đều có “thể tánh” là năm uẩn.

Bốn loại giải thoát kế tiếp đều là bốn Vô sắc thiện, tức tịnh hoặc vô lậu, và đều thuộc về định, chứ không phải loại Vô sắc sinh khởi vào lúc mạng chung.

Có luận sư khác cho các tâm tâm sở do dị thực khởi - ở các chúng sinh sinh ở Vô sắc giới - cũng thuộc loại “tán loạn”.

Tên gọi “Giải thoát” cũng được dùng để chỉ cho các đạo giải thoát ở các giai đoạn cận phần của các định Vô sắc, nhưng không chỉ cho các đạo vô gián của các cận phần nói trên vì chúng có đối tượng duyên là một địa thấp hơn đã được từ bỏ, trong khi các loại giải thoát được gọi tên như vậy là vì chúng quay lưng với địa thấp hơn.

Định diệt thọ tưởng là loại giải thoát thứ tám. Trước đây đã từng giải thích về loại định này. Sở dĩ định này có tên là “Giải thoát” vì nó quay lưng với tưởng và thọ, hoặc vì nó quay lưng với tất cả các duyên.

Có luận sư khác cho rằng tám loại giải thoát này có tên là “Giải thoát” vì chúng thoát khỏi các chướng ngại đối với định.

Định diệt tận hiện khởi theo sau một tâm vi tế vi tế.

Tâm ở Hữu Đảnh (Phi tưởng phi phi tưởng xứ) - là nơi hành giả hiện khởi định diệt tận - vốn thuộc loại vi tế so với tất cả các tâm tương ứng với tưởng. loại tâm “nhập vào Diệt tưởng định” lại còn vi tế hơn nữa nên gọi là “vi vi”.

Định diệt tận chấm dứt khi có hiện khởi một tâm tịnh thuộc về địa của Hữu Đảnh (đệ tứ Vô sắc), tức là địa của chính loại định này, hoặc một tâm thánh, tức vô lậu, thuộc về địa của đệ tam Vô sắc. Như vậy, khi nhập định diệt tận là một tâm hữu lậu, và khi xuất định là một tâm hữu lậu hoặc Vô lậu.

Hỏi: Cảnh nơi đối tượng duyên của các giải thoát là gì?

Đáp: Ba giải thoát đầu có cảnh là sắc của Dục giới. Đối với hai giải thoát đầu là loại sắc đáng ghét (bất khả ý), đối với giải thoát thứ ba là loại sắc đáng ưa.

Các giải thoát thuộc Vô sắc có cảnh là khổ thuộc về địa của các giải thoát này và một địa thấp hơn, là tập và diệt của khổ này, là toàn

bộ loại trí, phi trạch diệt, và hư không.

Hỏi: Ở trên nói hai giải thoát đầu tiên thuộc về hai tĩnh lự đầu tiên, nhưng giải thoát thứ ba lại thuộc về tĩnh lự thứ tư. Tại sao không có loại giải thoát ở đệ tam tĩnh lự?

Đáp: Vì ở đệ nhị tĩnh lự không có các thân thức cho nên không có sự tham đắm hiển sắc ở địa của tĩnh lự này (tức là loại tham đắm nên phải được ngăn cản ở đệ tam tĩnh lự), vì đệ tam tĩnh lự bị diệu lạc làm cho lay động.

Hỏi: Nếu không có sự tham đắm hiển sắc thuộc về địa của đệ tam tĩnh lự thì hành giả có mục đích gì khi hiện khởi loại Giải thoát thứ ba (tức sự quán sát một sắc khả ý)?

Đáp: Vì hành giả muốn làm phẩn chấn tinh thần vốn đã bị quán bất tịnh làm cho buồn nản, hoặc vì hành giả muốn xem mình có thành công hay không: hành giả tự hỏi không biết hai loại giải thoát đầu tiên có được tu tập viên mãn hay không. Nếu trong khi quán sát một cảnh khả ý (tĩnh tướng) (đệ tam giải thoát) mà không khởi dục thì hai giải thoát đầu tiên đã viên mãn. Thật ra, hành giả tu tập các loại giải thoát, các loại thắng xứ v.v... là vì hai mục đích: 1. cách xa các phiền não; 2. được lực tự tại đối với định. Sự tự tại này có quả là sự sinh khởi các công đức như vô tránh v.v... và các thần thông của Thánh giả: nhờ năng lực thần thông này mà Thánh giả có thể chuyển hóa hoặc làm cho sự vật đình trụ, xả bỏ thọ mạng v.v...

Hỏi: Tại sao kinh chỉ nói đến “thân tác chứng” ở hai loại giải thoát thứ ba và thứ tám?

Đáp: Vì tính chất thù thắng của chúng và vì chúng xảy ra ở địa cuối cùng của hai giới.

Hỏi: Thắng xứ là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thắng xứ hữu bát chủng
Nhị như sơ giải thoát
Thứ nhị như đệ nhị
Hậu tứ như đệ tam.*

Dịch nghĩa:

*Có tám loại thắng xứ
Hai như sơ giải thoát
Hai thứ như Đệ nhị
Ba sau như Đệ tam.*

(Có tám loại Thắng xứ: Hai loại như sơ giải thoát. Hai loại kế như

đệ nhị giải thoát. Bốn loại cuối như đệ tam giải thoát).

Luận: Thắng xứ có tám loại: 1. có tướng về sắc ở trong, quán sát sắc ở ngoài ít; 2. có tướng về sắc ở trong, quán sát sắc ở ngoài nhiều; 3. không có tướng về sắc ở trong, quán sát sắc ở ngoài; 4. không có sắc tướng ở trong, quán sát sắc ở ngoài nhiều; 5-8. không có tướng về sắc ở trong, quán sát các sắc xanh, vàng, đỏ, trắng ở ngoài.

Trong tám thắng xứ, hai thắng xứ đầu tiên giống như loại giải thoát đầu tiên. Thắng xứ thứ ba và thứ tư giống như loại giải thoát thứ hai, bốn thắng xứ cuối cùng giống như loại giải thoát thứ ba.

Hỏi: Giải thoát và thắng xứ khác nhau như thế nào?

Đáp: Đối với loại thứ nhất, chỉ có sự giải thoát, đối với loại thứ hai là sự chế phục cảnh nơi đối tượng duyên. Sự chế phục này bao gồm sự quán cảnh tùy theo ý muốn và không có các phiền não do cảnh sinh khởi.

Hỏi: Biến xứ là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thắng xứ hữu thập chủng
Bát như tịnh giải thoát
Hậu nhị tịnh vô sắc
Duyên tự địa tứ uẩn.*

Dịch nghĩa:

*Có mười loại biến xứ
Tám như tịnh giải thoát
Hai như tịnh Vô sắc
Duyên bốn uẩn tự địa.*

(Có mười loại biến xứ: Tám loại như tịnh giải thoát, hai loại cuối là tịnh Vô sắc, duyên bốn uẩn thuộc tự địa).

Luận: Có mười loại biến xứ. Sở dĩ gọi là “Biến” vì chúng bao hàm toàn bộ các cảnh nơi đối tượng duyên của chúng. Nói “có mười loại” là chỉ cho toàn bộ đất, nước, lửa, gió, xanh, vàng, đỏ, trắng, cộng thêm hai Vô biên xứ của không và thức (tức cõi Vô sắc thứ nhất và thứ hai)

Tám biến xứ đầu tiên có tự tánh là thiện căn vô tham, và có ngũ uẩn làm pháp trợ bạn. Chúng được khởi do một hành giả đang nhập tĩnh lực thứ tư và có sắc xứ Dục giới làm cảnh nơi đối tượng duyên. Tuy nhiên có nhiều ý kiến khác nhau: có luận sư cho loại thứ tư là phong biến xứ duyên một loại xúc gọi là phong giới, có luận sư lại nghĩ bốn biến xứ đầu tiên duyên xúc nhưng bốn loại cuối cùng lại duyên sắc.

Hai biến xứ cuối cùng là định tịnh thuộc Vô sắc, cảnh nơi đối tượng duyên của chúng là bốn uẩn thuộc về địa (tức cõi Vô sắc thứ nhất và thứ hai) của chúng.

Tám thắng xứ lấy tám giải thoát làm “lối vào”, và mười biến xứ lại lấy tám thắng xứ làm “lối vào” vì các loại khởi sau đều thù thắng hơn các loại khởi trước.

Hỏi: Tất cả công đức của các loại giải thoát v.v... được như thế nào và nương vào cái gì để khởi ?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Diệt định như tiên biện
Dư giai thông nhị đắc
Vô sắc y tam giới
Dư duy nhân thú khởi.*

Dịch nghĩa:

*Định diệt như trước nói
Loại khác đắc, hai cách
Vô sắc nương ba cõi
Còn lại khởi cõi người.*

(Định diệt như đã nói ở trước. Các loại còn lại đều đạt nhờ hai cách. Vô sắc nương ba cõi. Còn lại chỉ khởi ở cõi người).

Luận: Tất cả các công đức đều có chỗ dựa là chuỗi tâm tương tục của dị sinh hoặc Thánh giả, ngoại trừ diệt giải thoát chỉ có thể khởi ở Thánh giả.

Định diệt tận đã được nói đến ở trước, các công đức khác được do lìa nhiễm hoặc gia hạnh tùy theo chúng đã từng được thường xuyên tu tập hay không.

Các giải thoát và biến xứ thuộc Vô sắc giới được tu tập do chúng sinh ở cả ba giới, nhưng chỉ có con người mới có thể tu tập các loại định khác - ba giải thoát, tám thắng xứ, tám biến xứ - vì các loại định này sinh khởi nhờ vào hiệu quả của sự giáo huấn.

Hỏi: Nếu vậy, chúng sinh sinh ở các địa thuộc Sắc giới và Vô sắc giới làm sao có thể khởi các loại định thuộc về tĩnh lự và Vô sắc cao hơn địa họ đang ở?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhị giới do nhân nghiệp
Năng khởi vô sắc định
Sắc giới khởi tĩnh lự
Diệc cho pháp nhĩ lự.*

Dịch nghĩa:

*Hai giới nhờ nghiệp nhân
Nên khởi định Vô sắc
Sắc giới khởi tinh lực
Cũng do lực pháp tánh.*

(Hai giới nhờ nhân, nghiệp nên khởi định Vô sắc. Sắc giới khởi tinh lực. Còn do lực của pháp tánh).

Luận: Ở Sắc giới và ở các địa thấp hơn của Vô sắc giới thì các định của Vô sắc, hoặc các định cao hơn của Vô sắc sinh khởi nhờ vào lực của nhân: trong đời trước đó, các định này đã được tu tập rất gần và rất mạnh. Chúng cũng sinh khởi nhờ vào lực của nghiệp, tức nhờ vào loại quả báo (dị thực) sắp được chiêu cảm thuộc loại “thuận hậu thọ”, bao gồm một địa dị thực (tức địa do nghiệp chiêu cảm) cao hơn địa (Sắc giới hoặc các địa thấp hơn của Vô sắc giới) mà hành giả đã sinh ra ở đó. Do người nào không lìa bỏ một địa thấp hơn thì không thể tái sinh vào một địa cao hơn.

Chúng sinh sinh vào một tầng thấp hơn thuộc Sắc giới có thể khởi các tinh lực cao hơn tầng mà họ đã sinh ra nhờ vào hai lực đã nói ở trên. Và vào thời kỳ thế giới sắp bị hủy hoại thì lại nhờ vào lực của pháp tánh (pháp nhĩ lực). Vào thời kỳ này, tất cả chúng sinh thuộc các địa thấp hơn có thể khởi các tinh lực cao hơn vì năng lực của các pháp thiện rất tăng thịnh.

Hỏi: Pháp thiện của Đức Thế Tôn sẽ tồn tại bao lâu - tức là thời kỳ mà các loại pháp môn này có thể được liễu giải và nhìn thấy rõ ràng?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Phật chánh pháp chứng vị thế
Hữu trì thuyết hành giả
Thử tiện trụ thế gian.*

Dịch nghĩa:

*Chánh pháp Phật có hai
Là giáo, chứng làm thế
Nếu có người hành trì
Còn trụ ở thế gian.*

(Chánh pháp của Phật có hai loại là giáo và chứng. Nếu còn có người hộ trì bằng sự thuyết giảng và thực hành thì còn trụ ở thế gian).

Luận: Pháp thiện của Đức Thế Tôn có hai phần là giáo và chứng.

Giáo, tức là các lời dạy, như kinh, luật (điều phục) và luận (đối

pháp).

Chứng (tức là Thánh tánh), tức là các pháp phụ trợ cho Bồ-đề (Bồ-đề phần pháp) được tu tập do các Thánh giả của ba thừa, là các quả của đời sống tu hành chứng đắc ở ba thừa (sa môn quả). Đó là hai loại pháp thiện của Đức Thế Tôn.

Người nào thuyết giảng pháp thiện như kinh v.v... tức đã hộ trì phần giáo của pháp thiện này. Người nào tu tập hoặc chứng đắc pháp thiện như các Bồ-đề phần pháp v.v... tức đã hộ trì phần chứng của pháp thiện này. Chừng nào những người nói trên còn ở trên thế gian thì pháp thiện vẫn còn tồn tại.

Kinh đã nói một cách tổng quát pháp thiện tồn tại một ngàn năm sau khi Phật nhập Niết-bàn. Người ta giải thích con số này nhằm chỉ cho phần Chứng pháp, nhưng phần Giáo pháp thì tồn tại lâu hơn.

Hỏi: Luận này dựa theo A-tỳ-đạt-ma (Luận tạng) và bao hàm ý nghĩa của A-tỳ-đạt-ma. (Vì có nhiều cánh giải thích A-tỳ-đạt-ma:) theo luận này, A-tỳ-đạt-ma (Đối pháp) được giải thích theo những lý lẽ nào?

Tụng đáp:

*Ca-thấp-di-la bàn luận lý
Tỳ-nương Tỳ-bà soạn Đối pháp
Nếu có sai sót ít nhiều là lỗi tôi.
Phán quyết chánh lý chỉ Mâu-ni.*

(Đối pháp được thiết lập qua các giải thích của Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la nói chung đó là những gì tôi đã giải thích. Nếu ở đây có những gì thiếu sót thì đó là lỗi (không thể tránh khỏi) của tôi. Vì chỉ có các Mâu-ni mới có quyền giải thích chánh pháp).

Luận: Nói chung, luận Đối pháp này đã được tôi nói ra và được lập thành theo sự diễn giải của các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la. Trong đó, những gì bị hiểu sai lệch thì chính là lỗi của tôi: để diễn giải được Chánh pháp, chỉ có chư Phật và những người con của Đức Phật mới có thẩm quyền.

Đại sư, con mắt của thế gian, đã khép lại, những người chứng thực, nói chung, đã không còn, thánh giáo đã bị làm cho hỗn loạn do những người không nhìn thấy sự thật, những người có những suy nghĩ hạ tiện, tách rời chánh giáo, không được câu thúc.

Vì những người tự thân liễu ngộ đã đi vào sự tịch tĩnh cao diệu, và sự hộ trì Thánh giáo của những người này cũng như vậy: thế gian không còn người gìn giữ. Các sự mê hoặc, vốn hủy hoại công đức, giờ đây đã

hoàn toàn tự do.

Khi thấy được chánh pháp của Mâu-ni đang thở hơi cuối cùng, và đây chính là giờ phút thịnh hành của các mê hoặc thì những ai mong cầu giải thoát cần phải chuyên cần tinh tấn.

Phẩm 9: PHÂN BIỆT PHÁ CHẤP NGÃ
(PHẦN 1)

Hỏi: Như vậy có phải ngoài chánh pháp này ra sẽ không có sự giải thoát nào bằng cách dựa vào các giáo thuyết khác sao?

Đáp: Không thể có sự giải thoát nào khác, vì các giáo thuyết khác đều bị mê loạn do khái niệm sai lầm về “ngã”. Cái “ngã” mà các giáo thuyết khác nhận thức không phải là một sự diễn tả mang tính tỷ dụ về chuỗi tương tục của các uẩn, mà là một cái “ngã” có thật chất tách rời với các uẩn. Qua sức mạnh của lòng tin vào “ngã” đã nảy sinh các phiền não, và tiếp theo đó là sự quay vòng của tam hữu, hay vòng tròn của ba cõi, và sự giải thoát đã không thể nào có được.

Hỏi: Làm sao biết được danh xưng về “ngã” chỉ là một sự giả lập của chuỗi tương tục các uẩn, và không có một cái “ngã” thật sự hiện hữu ư?

Đáp: Vì không có bằng chứng nào lập thành sự hiện hữu của một cái “ngã” nằm ngoài các uẩn, không có một chứng cứ hiển nhiên (hiện lượng) hoặc do suy luận (tỉ lượng) nào cả. Nếu “ngã” là một thật thể biệt lập giống như các thật thể khác thì nó phải được đạt đến bằng hiện lượng cũng giống như tất cả các cảnh của năm thức thân và ý thức, hoặc phải được đạt đến bằng tỉ lượng giống như năm sắc căn vốn là loại sắc vi tế.

Năm sắc căn này thật sự đã được nhận biết bằng tỉ lượng. Trên thế gian, người ta đã thừa nhận mặc dù có sự hiện hữu của các duyên chung nhưng quả vẫn không khởi nếu như không có các duyên riêng (biệt duyên): muốn cho mầm mộng nảy sinh, không phải chỉ có nước, đất, sức người, mà còn phải có hạt giống. Đối với các duyên chung - như sự có mặt của ngoại cảnh, tác ý v.v... cũng thế: cho dù chúng sinh khởi đi nữa thì người mù và điếc vẫn không thể thấy và nghe, trong lúc những người không mù không điếc vẫn thấy vẫn nghe. Trường hợp thứ nhất đều thiếu, nhưng trường hợp thứ hai lại đủ các biệt duyên của nhãn thức hoặc nhĩ thức: đó chính là các căn, tức các sắc căn được tạo thành do một loại sắc không thể nhìn thấy rất vi tế và chỉ được nhận biết nhờ vào tỉ lượng.

Đối với cái “ngã” tách rời các uẩn đều không được nhận biết qua hiện lượng cũng như tỉ lượng, cho nên chúng ta biết một cái “ngã” thật sự không hề hiện hữu.

Hỏi: Độc-tử-bộ thật sự có thừa nhận một “Bổ-đặc-già-la” không

đồng nhất với các uẩn và cũng không khác với các uẩn?

Đáp: Chúng ta cần xét xem “Bổ-đặc-già-la” có hiện hữu như một thật thể hay chỉ như một danh xưng (giả lập). Nếu hiện hữu biệt lập hoặc tự thân hiện hữu giống như màu sắc và âm thanh thì “Bổ-đặc-già-la” sẽ hiện hữu như một thật thể. Nếu “Bổ-đặc-già-la” chỉ là một sự tập hợp giống như sữa thì chúng là giả lập.

Độc-tử-bộ: Thừa nhận là thực hay giả thì có gì sai?

Đáp: Nếu “Bổ-đặc-già-la” là một thật thể thì nó sẽ khác với các uẩn, vì nó có thể tách riêng, cũng giống như các uẩn đều khác biệt nhau, hoặc nó sẽ được sinh khởi do các nhân (và như vậy sẽ không thường hằng như các ông nói, và các ông phải kể ra các nhân này), hoặc nó sẽ là pháp vô vi, và như vậy sẽ giống với kiến chấp của ngoại đạo, hơn nữa nếu là vô vi thì “Bổ-đặc-già-la” sẽ không có tác dụng. Vì thế thật vô ích để tin “Bổ-đặc-già-la” là một thật thể. Nhưng nếu thú nhận “Bổ-đặc-già-la” chỉ là giả danh thì các ông phải vứt bỏ luận thuyết của mình đi và đứng về lập luận của chúng tôi.

Độc-tử-bộ: Tôi nói có Bổ-đặc-già-la, nhưng tôi không nói nó là một thật thể, tôi cũng không nói nó chỉ hiện hữu như là một danh xưng của các uẩn: theo tôi, danh xưng “Bổ-đặc-già-la” có được là vì “có quan hệ đến (y)” các uẩn hiện tại, ở bên trong, và có chấp thọ.

Luận chủ: Câu trả lời thật quá mơ hồ! Câu nói “có quan hệ đến” có nghĩa là gì? Nếu các ông giải thích “nắm bắt các uẩn” (lãm chư uẩn) là “duyên các uẩn”, thì các ông sẽ phải nói: “Danh xưng “Bổ-đặc-già-la” có được là vì nắm các uẩn làm cảnh nơi đối tượng duyên”, tức lại thừa nhận “Bổ-đặc-già-la” là một danh xưng để chỉ cho các uẩn, cũng giống như có được danh từ “sữa” là vì lấy các thành phần của sữa như màu sắc v.v... làm cảnh nơi đối tượng duyên. Nếu các ông giải thích “nắm các uẩn” là “vì có các uẩn” (nhân chư uẩn) thì kết quả cũng giống như trên: tức các ông đã thật sự thừa nhận chính các uẩn là nhân của tên gọi “Bổ-đặc-già-la”.

Độc-tử-bộ: Đó không phải là cách hiểu của chúng tôi về Bổ-đặc-già-la và các quan hệ của nó với các uẩn, mà chúng tôi hiểu giống như cách thế gian thường hiểu về lửa và các quan hệ của nó đối với củi. Thế gian biết có lửa là nhờ có quan hệ đến củi (y tân). Họ biết không thể có lửa nằm ngoài củi, họ tin lửa không đồng nhất với củi và cũng không khác củi, nếu lửa khác với củi thì củi sẽ không bao giờ nóng, nếu lửa với củi là một thì “cái được đốt cháy” (sở thiêu) sẽ là “cái có khả năng đốt cháy” (năng thiêu). Đối với Bổ-đặc-già-la cũng thế: chúng tôi

không thể biết được “Bổ-đặc-già-la” nếu nó tách rời các uẩn, chúng tôi cho “Bổ-đặc-già-la” không phải là một với uẩn, cũng không phải khác, nếu khác với uẩn thì nó sẽ thường hằng và như vậy sẽ là pháp vô vi, nếu nó là một với uẩn thì sẽ bị đoạn diệt.

Luận chủ: Ông hãy nói rõ về lửa và củi để tôi có thể hiểu rõ hơn ý nghĩa của câu nói “lửa có quan hệ đến củi”.

Độc-tử-bộ: Tôi sẽ nói gì nữa với ông? Cái được đốt cháy chính là củi, và cái có khả năng đốt cháy chính là lửa, nếu ông cần có câu trả lời, thì đó chính là câu trả lời.

Luận chủ: Nhưng đúng là tôi vẫn muốn biết thật chính xác sự vật được gọi là “cái được đốt cháy” là cái gì? và sự vật được gọi là “cái có khả năng đốt cháy” là cái gì?

Độc-tử-bộ: Trên thế gian, vật để đốt cháy, không bốc lửa, cây gỗ, được gọi là vật được đốt cháy, vật có tác dụng đốt cháy, sáng rực, rất nóng, bốc lửa được gọi là vật đốt cháy, là lửa. Nhờ có vật đốt cháy này, tức nhờ có lửa, nên chuỗi tương tục tạo thành vật được đốt cháy mới bắt lửa, mới biến thành tro, nhờ có lửa nên mỗi một sát-na hiện hữu của chuỗi tương tục của vật được đốt cháy mới khác với sát-na trước đó. Lửa và củi đều được tạo thành do tám chất, nhưng lửa sinh là do có củi, cũng giống như sữa chua có được là nhờ sữa. Chính vì thế mà thế gian đều nói lửa có được là vì “có quan hệ với củi”.

Luận chủ: Nếu vậy, lửa sẽ khác với củi vì thời khoảng của chúng khác nhau: củi có trước, sau đó mới đến lửa. Nếu “Bổ-đặc-già-la” của các ông hiện hữu là nhờ có quan hệ với các uẩn giống như lửa có quan hệ với củi thì “Bổ-đặc-già-la” sẽ khác với uẩn và thành ra vô thường.

Độc-tử-bộ: Trong vật bốc cháy là gỗ v.v... có một chất làm vật tiếp xúc là hơi nóng, và hơi nóng này chính là lửa, trong khi các chất khác đều là củi. Vì thế nhận xét của ông cho củi có trước là không hợp lý.

Luận chủ: Nếu vậy, lửa và củi mặc dù sinh cùng thời nhưng lại là những sự vật khác nhau vì chúng có các tính chất khác nhau. Ý nghĩa mà các ông gán ghép cho nhóm từ “có quan hệ với” vẫn chưa được giải thích. Nếu lửa và củi sinh cùng thời thì làm sao có thể nói lửa hiện hữu là nhờ có quan hệ với củi? Nếu lửa đã là một trong những chất của vật bắt lửa thì sẽ không có nhân là củi - vốn là các chất khác của cùng vật đang được nói đến - vì tất cả các chất sẽ sinh khởi cùng thời từ nhân riêng của mỗi một chất. Càng không thể nói danh từ “lửa” lấy củi làm nhân vì danh xưng này chỉ dùng cho vật tiếp xúc là hơi nóng.

Độc-tử-bộ: Câu nói “lửa có quan hệ với củi “ nên được hiểu theo nghĩa lửa cùng hiện hữu với củi hoặc lửa lấy củi làm nơi nung tựa.

Luận chủ: Nói như vậy cũng có nghĩa là “Bổ-đặc-già-la” cùng hiện hữu với uẩn hoặc “Bổ-đặc-già-la” lấy uẩn làm chỗ dựa: như vậy tức thừa nhận “Bổ-đặc-già-la” khác với uẩn. Và đứng về mặt lý luận thì rõ ràng là “Bổ-đặc-già-la” sẽ không hiện hữu nếu không có uẩn, cũng giống như lửa sẽ không hiện hữu nếu không có củi. Các ông không thừa nhận các kết luận này vì thế giải thích của các ông mới trở nên phi lý.

Ở đây Độc-tử-bộ vẫn tự đưa ra vấn nạn: Nếu lửa khác với củi thì lẽ ra củi đã không nóng?

Chúng tôi muốn hỏi lại họ thể của “nóng” (nhiệt) là gì? Nếu họ giải thích “nóng” chính là hơi nóng (Noãn) được tiếp xúc (tức là lửa) như đã nói đến ở trên, thì củi sẽ không nóng (vì củi là vật bắt lửa chứ không thể là hơi nóng được tiếp xúc). Nếu họ cho những gì tương ứng với hơi nóng đều được gọi là “nóng”, (tức nếu họ thừa nhận củi được gọi là nóng là do củi tương ứng với hơi nóng) thì như vậy các sự vật khác nhau (của hơi nóng) cũng đều được gọi là nóng: “lửa” chỉ là tên gọi của hơi nóng được tiếp xúc này, và tất cả những gì tương ứng với loại được tiếp xúc này cũng đều được gọi là “nóng”. Nếu suy nghĩ như vậy tức đã thú nhận củi được gọi tên là nóng cho dù khác với lửa hoặc hơi nóng được tiếp xúc.

Độc-tử-bộ: Vì gỗ bắt lửa nên gọi nó là củi, và cùng có thể gọi nó là lửa.

Luận chủ: Vậy thì các ông hãy giải thích ý nghĩa mà các ông đã gán ghép cho câu nói “lửa có được là vì có quan hệ với củi”! “Bổ-đặc-già-la” (tức cái “có quan hệ với (y) lẽ ra sẽ đồng nhất với uẩn (tức cái “được quan hệ với”) và không có lập luận nào có thể chứng minh chúng không đồng nhất với nhau. Chủ trương của Độc-tử-bộ cho “Bổ-đặc-già-la” hiện hữu nhờ có quan hệ với các uẩn cũng giống như lửa có quan hệ với củi là một chủ trương không thể được lập thành một cách hợp lý cho dù có đưa ra bất kỳ giả thuyết nào đi nữa.

Độc-tử-bộ: cho không thể nói (bất khả thuyết) “Bổ-đặc-già-la” cùng với các uẩn là đồng nhất hay không đồng nhất. Nếu vậy, Độc-tử-bộ làm thế nào để phân biệt năm nhóm các sự vật được nhận biết (nhĩ diễm)” là: 1-3. Các sự vật thuộc hữu vi, hoặc nói cách khác, là các sự vật quá khứ, hiện tại, vị lai; 4. Các sự vật thuộc vô vi và; 5. Các sự vật không thể nói đến (hay “Bổ-đặc-già-la”)? Nếu phân chia như trên thì “Bổ-đặc-già-la” cũng phải thuộc về nhóm “không thể nói”, nhưng

nếu đã là “không thể nói” thì ta không thể nói nó là nhóm thứ năm hay không phải là nhóm thứ năm.

Chúng ta hãy xét xem từ ngữ “Bổ-đặc-già-la” căn cứ vào cái gì. Nếu căn cứ vào uẩn thì “Bổ-đặc-già-la” chỉ hiện hữu như là giả danh vì từ ngữ này dựa vào các uẩn chứ không phải dựa vào một “Bổ-đặc-già-la”. Nếu dựa vào một “Bổ-đặc-già-la”, tại sao Độc-tử-bộ lại nói với chúng ta giả danh “Bổ-đặc-già-la” “có quan hệ đến uẩn”? Lẽ ra họ phải nói: “có quan hệ đến “Bổ-đặc-già-la”. Tuy nhiên, họ thật sự không cho “Bổ-đặc-già-la” được lập thành là vì có quan hệ đến “Bổ-đặc-già-la”. Vì thế “Bổ-đặc-già-la” chỉ còn là một tên gọi giả lập của các uẩn.

Độc-tử-bộ: Có thể nhận biết được “Bổ-đặc-già-la” khi có sự hiện hữu của các uẩn, đó là lý do tại sao chúng tôi nói Bổ-đặc-già-la có quan hệ đến các uẩn.

Luận chủ: Nhưng hiển sắc vẫn có thể được nhận biết khi có các nhân khác nhau như mắt, ánh sáng v.v..., như vậy, có thể kết luận là danh xưng “hiển sắc” cũng “có quan hệ đến các nhân” sao?

Một điểm khác nữa là “Bổ-đặc-già-la” được nhận biết do loại thức nào trong sáu thức - tức nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức hay ý thức?

Độc-tử-bộ: Do cả sáu thức. Khi nhãn thức nhận biết về hiển sắc và hình sắc (= thân) thì kể đó nó sẽ nhận biết được Bổ-đặc-già-la, vì thế chúng tôi có thể nói nhãn thức nhận biết Bổ-đặc-già-la. Nhưng quan hệ của Bổ-đặc-già-la với hiển sắc và hình sắc là đồng nhất hay dị biệt thì không thể quyết định được. Đối với các thức khác cũng vậy: khi ý thức nhận biết các pháp (= tâm, tâm sở) thì kể đó nó sẽ phân biệt được Bổ-đặc-già-la: như vậy Bổ-đặc-già-la vẫn được ý thức nhận biết, tuy nhiên quan hệ của nó với tâm và các tâm sở thì không thể xác định được.

Giải thích này cũng cho thấy “Bổ-đặc-già-la” chỉ hiện hữu như một giả danh, giống hệt như trường hợp của sữa. Khi nhãn thức nhận biết hiển sắc của sữa thì kể đó nó sẽ phân biệt được sữa: như vậy sữa được nhãn thức nhận biết và ta không thể nói sữa cùng với hiển sắc là một hay khác. Đối với mùi, vị và sự tiếp xúc cũng thế: thân thức tri nhân vật được tiếp xúc, từ đó là cái biết về sữa, như vậy sữa được nhận biết do thân thức mà không thể nói sữa với vật được tiếp xúc này là một hay khác. Thật ra sữa không phải là bốn điều trên: vì thế nó không phải là màu, mùi, vị và sự tiếp xúc, mặt khác, ta không thể nghĩ sữa không được tạo thành do bốn điều này. Kết luận phải được thừa nhận là: đối

với một tập hợp của các uẩn, ta đã giả gọi đó là “Bổ-đặc-già-la”, cũng giống như tên gọi “sữa” nhằm chỉ cho một sự kết hợp của màu sắc, mùi, vị v.v... Tất cả đều là giả danh mà không có thật thể.

Ngoài ra, các ông muốn ám chỉ điều gì khi nói: “Khi nhãn thức nhận biết hiển sắc và hình sắc thì kể đó nó phân biệt “Bổ-đặc-già-la”? Có phải các ông muốn nói hiển sắc và hình sắc là nhân của sự nhận biết về “Bổ-đặc-già-la”? Hay sự nhận biết về hiển sắc-hình sắc và “Bổ-đặc-già-la” xảy ra cùng một lúc?

Nếu Độc-tử-bộ trả lời hiển sắc và hình sắc là nhân của sự nhận biết về Bổ-đặc-già-la” và trong khi đó ta không thể nói “Bổ-đặc-già-la” khác với hiển sắc và hình sắc - thì các duyên và nhân của sự nhận biết về hiển sắc, mắt, ánh sáng, tác ý, sẽ không còn khác với hiện sắc.

Nếu Độc-tử-bộ trả lời “Bổ-đặc-già-la” được nhận biết cùng lúc với hiển sắc và hình sắc thì chúng tôi xin hỏi người ta nhận biết được “Bổ-đặc-già-la” nhờ dựa vào loại công năng mà người ta đã nhận biết hiển sắc và hình sắc hay là một loại công năng khác.

Nếu theo trường hợp đầu thì “Bổ-đặc-già-la” chỉ là hiển sắc và hình sắc, và giả danh “Bổ-đặc-già-la” chỉ duyên hiển sắc và hình sắc. Như vậy, không thể nào phân biệt được: Cái này là hiển sắc và hình sắc, cái kia là “Bổ-đặc-già-la”. Và nếu không có sự phân biệt này thì làm sao chứng minh có hiển sắc và “bổ-đặc-già-la”? Sự hiện hữu của “Bổ-đặc-già-la” chỉ có thể được lập thành nhờ vào sự phân biệt này.

Nếu theo trường hợp sau thì thời gian của hai sự nhận biết này khác nhau, “Bổ-đặc-già-la” sẽ khác với hiển sắc và hình sắc giống như vàng thì khác với xanh, cái trước thì khác với cái sau.

Đối với các uẩn khác cũng được hiểu như thế.

Độc-tử-bộ: Sự nhận biết về “Bổ-đặc-già-la” không đồng nhất cũng không dị biệt với sự nhận biết về hiển sắc và hình sắc, cũng giống như ta không thể nói “Bổ-đặc-già-la” là cùng một sự vật với hiển sắc-hình sắc và cũng không thể nói là khác với hiển sắc-hình sắc.

Luận chủ: Với quan điểm như trên, bắt buộc các ông phải nói sự nhận biết về “Bổ-đặc-già-la”, vì “không thể giải thích được” (bất khả thuyết), cho nên không thể tạo thành một phần của nhóm “pháp hữu vi”, tuy nhiên các ông lại không thể chấp nhận giải thích này vì các ông vốn chủ trương tất cả mọi sự nhận biết (năng liễu) đều thuộc về hữu vi.

Nếu “Bổ-đặc-già-la” là một thật thể mà ta không thể xác định đó là sắc (sắc uẩn) hay không phải là sắc (thọ uẩn v.v...) thì tại sao Đức

Thế Tôn lại nói: “Sắc và các uẩn khác đều không phải là “ngã”?”

Các ông nói “Bổ-đặc-già-la” được đạt đến bằng nhãn thức. Như vậy nhãn thức này sinh khởi nhờ dựa vào nhân duyên là hiển sắc-hình sắc, là “Bổ-đặc-già-la”, hay cả hai? Nếu theo trường hợp thứ nhất (tức dựa vào hiển và hình sắc), thì ta không thể cho loại thức này nhận biết được “Bổ-đặc-già-la”, vì “Bổ-đặc-già-la” không phải là cảnh nơi đối tượng duyên của loại thức này, trong trường hợp của thanh v.v... cũng vậy. Thật ra, tất cả các thức sinh khởi nhờ vào một sự vật nào đó làm duyên đều lấy sự vật này làm sở duyên duyên: “Bổ-đặc-già-la”, vì không phải là duyên của nhãn thức, cho nên không thể là cảnh nơi đối tượng duyên. Vì thế nhãn thức không thể nhận biết “Bổ-đặc-già-la”.

Nếu theo hai trường hợp sau thì đều trái với kế kinh. Kế kinh nói nhãn thức sinh khởi nhờ có hai sự vật là nhãn và hiển sắc, hình sắc. Kinh nói: “Này các Bí-sô, nhãn thức sinh khởi nhờ có nhãn làm nhân và hiển sắc-hình sắc làm duyên. Tất cả nhãn thức đều nương vào nhãn và hiển sắc, hình sắc”.

Nếu “Bổ-đặc-già-la” là nhân của nhãn thức tức sẽ không thường hằng, vì kinh nói: “Tất cả các nhân, tất cả các duyên sinh khởi thức đều vô thường”.

Độc-tử-bộ: Như vậy chúng ta phải thừa nhận Bổ-đặc-già-la không phải là cảnh nơi đối tượng duyên, không phải là sở duyên duyên của thức.

Luận chủ: Đúng như vậy, tuy nhiên, lúc đó sẽ không thể phân biệt được cảnh nơi đối tượng duyên của thức, và nếu không thể phân biệt thì cũng sẽ không thể biết cảnh được nhận biết, và nếu không biết được thì làm thế nào có thể chứng minh “Bổ-đặc-già-la” hiện hữu? Nếu không thể chứng minh “Bổ-đặc-già-la” hiện hữu thì chủ trương của các ông bị sụp đổ.

Các ông còn nói “Bổ-đặc-già-la” được sáu thức phân biệt. Nhưng nếu được nhận thức phân biệt thì nó sẽ khác với thanh vì nó giống như hiển sắc và hình sắc, nếu được nhãn thức phân biệt thì nó sẽ khác với hiển sắc và hình sắc vì nó giống như thanh. Đối với các loại nhận thức khác cũng thế.

Vả lại, chủ trương của các ông trái ngược với kinh điển. Kinh nói: “Này Phạm chí, năm căn (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân) đều có các cảnh giới và cảnh nơi đối tượng duyên riêng biệt. Mỗi căn đều cảm nhận cảnh giới riêng của mình, cảnh nơi đối tượng duyên riêng của mình, mà không cảm nhận cảnh giới cũng như đối tượng duyên của các căn khác.

Chỉ có ý căn là cảm nhận cảnh giới và cảnh nơi đối tượng duyên của năm căn đầu, và các căn này đều lấy ý căn làm nơi nương náu”. Hay là các ông sẽ thú nhận “Bổ-đặc-già-la” không phân biệt cảnh nơi đối tượng duyên (của năm căn) là hợp với Khế kinh? Nếu vậy thì “Bổ-đặc-già-la” sẽ không được (năm căn) phân biệt, và các ông tự đi ngược lại chính chủ trương của mình.

Độc-tử-bộ: (Các ông khẳng định theo kinh điển thì mỗi một năm căn đều có cảnh riêng, và các ông kết luận “Bổ-đặc-già-la” không phải là cảnh của nhãn thức...). Nhưng theo Khế kinh thì ý căn cũng có cảnh riêng của nó (và điều này đi ngược lại chủ trương của các ông). Thật vậy, kinh Lục Sinh Dụ nói: “Sáu căn này đều có một cảnh riêng, một giới riêng, mỗi căn đều tìm kiếm cảnh và giới của riêng nó”.

Luận chủ: Không phải kinh trên muốn nói đến sáu căn, vì năm sắc căn và năm thức vốn có tính chất phụ thuộc cho nên không thể có ý muốn nhìn thấy, lắng nghe v.v... Khi nói đến nhãn căn v.v... kinh chỉ có ý chỉ cho loại ý thức do nhãn v.v... dẫn khởi và chế ngự. Thật ra, ý căn vốn nằm riêng lẻ (độc hành) - có nghĩa là nó không bị dẫn khởi và chế ngự do năm sắc căn mà chỉ do ý căn - cho nên không khởi ý muốn đối với giới và cảnh của năm căn mà chỉ khởi đối với pháp xứ. Vì thế kinh Lục Sinh Dụ vẫn không trái với kinh được trích dẫn trước đây.

Đức Thế Tôn nói: “Này các Bì-sô, ta tuyên bố với các ông rằng tất cả các pháp cần phải được thâm nhập và liễu giải là nhãn, hiển sắc-hình sắc, nhãn thức, nhãn xúc, cảm thọ có nhãn xúc làm nhân sinh khởi, khổ thọ, lạc thọ, bất khổ bất lạc thọ.... cho đến “cảm thọ có ý xúc làm nhân sinh khởi: đó là những gì cần được thâm nhập và liễu giải”. Đoạn kinh trên giúp chúng ta hiểu các pháp cần thâm nhập và liễu giải chỉ là các pháp được liệt kê ở trên. “Bổ-đặc-già-la” không có trong các pháp kể trên, vì thế nó không phải là cái có thể được phân biệt. Thật vậy, loại tuệ mà hành giả nương vào đó để thâm nhập và liễu tri đều có cùng cảnh giới và thức.

Luận sư nào chủ trương mắt có thể nhìn thấy “Bổ-đặc-già-la” cần phải hiểu mắt chỉ nhìn thấy những gì có thật ở trong “Bổ-đặc-già-la” (đó là hiển và hình sắc: cũng giống như đối với năm căn). Khi nói nhìn thấy “ngã” ở trong những gì không phải là “ngã” tức đã đọa vào hố sâu của ác kiến.

Đức Phật cũng giải thích từ ngữ “Bổ-đặc-già-la” nhằm chỉ cho các uẩn. Trong cuốn kinh nói về con người (Nhân khế kinh), Phật nói: “Nương vào mắt, có hiển sắc-hình sắc làm cảnh và duyên, nên nhãn

thức sinh, nhờ sự hòa hợp của ba yếu tố trên nên xúc sinh, đồng thời cũng sinh thọ, tưởng, tác ý v.v...”. Bốn yếu tố sau cùng (thức, thọ, hành, tư) là các uẩn Vô sắc, mắt và hiển sắc, hình sắc đều là sắc uẩn. Đó là tất cả những gì được nói đến khi người ta nói về “con người”. Để diễn tả các sắc thái khác nhau, ta đã dùng đến các từ ngữ khác nhau như “hữu tình”, “người”, “ý sinh”, “thiếu niên”, “ăn để sống”, “thọ mạng”, “sinh ra”, “cá thể”. Người ta nói với người đầu tiên: “Mắt tôi thấy hiển sắc và hình sắc”, và theo cách dùng thông thường: “Vị trưởng lão này có tên như thế, có chủng tộc như thế, có chủng tánh, có thức ăn thức uống như thế, có sự an lạc và đau khổ như thế, có sự trường thọ như thế, sống lâu như thế, kết thúc cuộc đời như thế”. Đây các Bí-sô, nên biết đó chỉ là những cách nói, những lời lẽ, những từ ngữ phù hợp với cách dùng của thế gian. Vì trong “Bổ-đặc-già-la” chỉ có những sự vật không thường hằng, hình thành có điều kiện, sinh từ các nhân và duyên, được tạo ra do nghiệp.

Đức Thế Tôn tuyên bố những bản kinh có ý nghĩa rõ ràng mới là nơi đáng nương tựa, là nơi đáng tin cậy. Bản kinh mà chúng tôi vừa trích dẫn có ý nghĩa rõ ràng, người ta không thể đưa ra một giải thích khác được.

Ngoài ra: 1. Đức Phật còn nói với Phạm chí: Nếu ta nói tất cả đều hiện hữu thì đó là để chỉ cho mười hai nguồn nhận thức (thức xứ). Vì thế, nếu “Bổ-đặc-già-la” không được bao hàm trong mười hai thức xứ này thì nó không hiện hữu, nếu nó được bao hàm trong đó thì người ta không phải nói không thể nói về nó.

2. Các luận sư của Độc-tử-bộ có đọc một bản kinh nói: “Tất cả những gì có mắt, tất cả những gì có hiển và hình sắc...”. cho đến “này các Bí sô, Như Lai vì muốn bao hàm toàn bộ những điều này (tức mười hai xứ) nên mới gọi đó là “tất cả” mới chứng minh “tất cả” đều hiện hữu, đều là các pháp có tự tánh”, trong khi hoàn toàn không có “Bổ-đặc-già-la” trong các pháp trên thì làm sao các ông có thể nói nó là một thật thể?

3. Kinh Tần-tỳ-bà-la nói: “Hạng Dị sinh ngu đốt vì chấp giả danh nên mới tưởng có “ngã”, trong khi đó, không có “ngã”, cũng không có “ngã sở”, mà chỉ có các pháp khổ thuộc vị lai, hiện tại và quá khứ”.

4. A-la-hán Bí-sô-ni tên Thế-la nói với Ma vương: “Người đọa vào nơi ác kiến (ác kiến thú) vì vọng chấp có một chúng sinh ở trong sự tập hợp của các pháp hành trống rỗng, người trí biết chúng sinh này không hiện hữu. Giống như ta gọi một sự tập hợp của các bộ phận là

“chiếc xe” thì thế gian khi nói “hữu tình” cũng như vậy: nên biết đó chỉ là một sự tập hợp của các uẩn”.

5. Trong kinh tạp-a-cập-ma Phật bảo Bà-la-môn Bà-đà-lê: Nay Bà-đà-lê, người nào nghe được các đế thì có thể giải thoát được các kết sử: do tâm nên bị nhiễm ô, và cũng do tâm mà được thanh tịnh. “Ngã” thật sự không có thể tánh của một cái “ngã”, chỉ vì điên đảo nên mới nghĩ có “ngã” hiện hữu, không có chúng sinh, không có “ngã”, mà chỉ có các pháp sinh khởi do các nhân: đó là các uẩn, các thức xứ, các giới - tạo thành mười hai chi của hiện hữu - được xem xét tận gốc rễ mà vẫn không tìm thấy “Bổ-đặc-già-la”. Đã thấy được bên trong là không, thì cũng thấy được bên ngoài là không, và cũng không có cả hành giả quán chiếu tánh Không”.

6. Kinh nói: “Năm thảm họa xuất phát từ sự tin tưởng vào ‘ngã’ là (a) lập ra luận thuyết về “ngã”, chúng sinh, thọ mạng, (b) không phân biệt được các luận sư ngoại đạo, (c) đi theo con đường không phải là Thánh đạo, (d) tâm không nhập được tánh Không, không tĩnh lặng được với tín tâm, không an trụ, không có sự hướng đến, (e) các phẩm tánh của hàng Thánh giả không thể thanh tịnh ở trong chính mình.

Độc-tử-bộ: Các bản kinh trên không đáng tin cậy, vì đều không được tụng đọc trong bộ phái của chúng tôi.

Luận chủ: Vậy thì theo luận thuyết của các ông, cái gì mới đáng tin cậy: bộ phái các ông hay lời Phật dạy? Nếu chính bộ phái các ông mới đáng tin cậy thì Phật không phải là vị Đạo sư của các ông và các ông cũng không phải là con của Thích-ca. Nếu lời Phật dạy là đáng tin cậy, tại sao lại không nhìn nhận thẩm quyền của tất cả những lời Phật dạy?

Độc-tử-bộ: Các bản kinh được viện dẫn không phải lời dạy đích thực của Đức Phật, vì bộ phái chúng tôi không tụng đọc các kinh này.

Luận chủ: Đó không phải là lý do chánh đáng. Các ông sẽ hỏi “Tại sao?” Vì tất cả các bộ phái khác đều tụng đọc các kinh này, vì các kinh này không trái với các kinh khác, không đi ngược lại pháp tánh. Nếu các ông bạo gan cực lực bài bác các kinh này bằng cách nói “các bản kinh này không xác thực vì chúng tôi không tụng đọc đến” thì đó quả là một sự vô liêm sỉ đi ngược lại mọi ý nghĩa chân chánh.

Ý kiến của Độc-tử-bộ càng không thể nào chấp nhận được khi bộ phái này đã từng tụng đọc một bản kinh nói “các pháp không phải là “ngã” và không bao gồm “ngã”.”

Độc-tử-bộ: Đương nhiên chúng tôi có đọc bản kinh này. Nhưng

Bổ-đặc-già-la không phải là các pháp được dùng làm chỗ dựa và Bổ-đặc-già-la cũng không khác với các pháp này, đó là lý do tại sao kinh nói “không có pháp nào là ngã”.

Luận chủ: Đúng là như thế, do vậy mà “Bổ-đặc-già-la” không thể được phân biệt do ý thức, vì kinh đã chứng minh rõ ý thức sinh khởi nhờ vào hai điều kiện là ý căn và pháp. Và lại, các ông sẽ giải thích như thế nào khi kinh nói: “Nhìn nhận có “ngã” ở trong những gì không phải “ngã”, đó chính là sự điên đảo của tướng, của tâm, của kiến”?

Độc-tử-bộ: Kinh trên chỉ nói điên đảo là vì “nhìn nhận có ngã ở trong những gì không phải ngã”, chứ kinh không nói “nhìn nhận có ngã ở trong những gì là ngã” là điên đảo.

Luận chủ: Những gì không phải ngã có nghĩa là gì? Có phải các ông sẽ nói đó là các uẩn, các xứ và các giới? “Bổ-đặc-già-la” không đồng nhất với hiển và hình sắc v.v... cũng không khác với hiển và hình sắc v.v... mới đi ngược lại chủ trương của các ông. Và lại, kinh có nói: “Này các Bí sô, nên biết tất cả Bà-la-môn và sa môn nào quán sát ngã thì chỉ quán sát-năm thủ uẩn”. Như vậy, không phải ở trong một cái “ngã” vì có một cái “ngã” mà người ta thừa nhận có “ngã”, mà chỉ trong các pháp không phải là “ngã”, người ta mới vọng chấp có một cái “ngã”. Kinh còn nói: “Tất cả những ai đã nhớ lại, đang nhớ lại hoặc sẽ nhớ lại các đời sống trước đây của mình thì sự nhớ lại này chỉ duyên vào năm thủ uẩn”. Như vậy, không thể có một “Bổ-đặc-già-la”.

Độc-tử-bộ: Nhưng cũng chính bản kinh trên nói: “Ở trong quá khứ, ta đã có sắc”.

Luận chủ: Tuyên bố này nhằm mục đích chỉ ra một vị Thánh có khả năng nhớ lại các đời sống trong quá khứ thì chỉ nhớ lại các tính chất khác nhau của chuỗi tương tục ở trong các đời sống này. Chứ Đức Phật không muốn nói vị Thánh này thấy được một “Bổ-đặc-già-la” thật sự thành tựu các sắc v.v... như thế ở trong các đời quá khứ: vì nếu suy nghĩ như thế tức sẽ đọa vào hữu thân kiến. Hoặc nếu lời tuyên bố trên mang một ý nghĩa như thế thì cách duy nhất là bác bỏ kinh này như là bản kinh không đáng tin cậy. Chúng tôi kết luận kinh này, khi thêm vào cho “ngã” sự thành tựu hiển sắc v.v... là nhằm chỉ cho một cái “ngã giả danh”, cũng giống như khi người ta nói về một đồng, tức chỉ là một sự tập hợp mà không có một sự thống nhất nào cả, hoặc như khi nói về một dòng chảy của nước, tức chỉ là một sự nối tiếp nhau mà không có bất cứ sự thường hằng nào.

Độc-tử-bộ: Nếu vậy, Đức Thế Tôn sẽ không phải là bậc có thể

biết được tất cả (nhất thiết trí). Vì tâm và các tâm sở không có khả năng biết được tất cả các pháp khi mà chúng đều thay đổi, sinh diệt trong từng sát-na. Và khả năng biết được tất cả này chỉ còn có thể thuộc về ngã, thuộc về Bồ-đặc-già-la.

Luận chủ: “Bồ-đặc-già-la” sẽ trở nên thường hằng nếu nó không bị diệt khi tâm diệt, và lập luận này đi ngược lại luận thuyết của các ông về một “Bồ-đặc-già-la” vốn không thể xác định là thường hằng hay không thường hằng. Đối với chúng tôi, (cùng với Đại chúng bộ) chúng tôi không nói Đức Phật là bậc nhất thiết trí theo nghĩa biết được tất cả các pháp trong cùng một thời điểm. Danh xưng “Phật” nhằm để chỉ cho một chuỗi tương tục nào đó, một chuỗi tương tục có một khả năng phi phạm, chỉ vừa móng tâm (tài tác ý) đã có thể sinh khởi lập tức một sự nhận biết chính xác (vô đảo trí) về một cảnh muốn biết: vì thế ta gọi chuỗi tương tục này là “nhất thiết trí”. Một sát-na của tâm không có khả năng biết được tất cả. Có một bài tụng về điểm này: “Giống như lửa có thể đốt cháy tất cả nhờ vào năng lực của sự tương tục của nó, đối với nhất thiết trí cũng vậy, chứ không phải nhờ vào khả năng biết được mọi sự trong cùng một lúc”.

Độc-tử-bộ: Làm sao các ông có thể chứng minh được từ ngữ “nhất thiết trí” nhằm chỉ cho sự tương tục chứ không phải cho một cái “ngã” nào đó có khả năng biết được tất cả?

Luận chủ: Kinh điển đã nói về chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai. Chẳng hạn như có bài tụng nói: “Chư Phật quá khứ, chư Phật vị lai, chư Phật hiện tại đều diệt trừ sự lo âu của nhiều (chúng sinh)”. Như vậy, theo tông phái của các ông, chính các uẩn của hiện hữu thuộc về ba thời, chứ không phải “Bồ-đặc-già-la” (số thủ thú).



LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 30

Phẩm 9: PHÂN BIỆT PHÁ CHẤP NGÃ (PHẦN 2)

Độc-tử-bộ: Nếu danh từ Bồ-đặc-già-la chỉ dùng để chỉ cho năm thủ uẩn, làm sao Đức Thế Tôn có thể nói: “Này các Bí-sô, ta sẽ giải thích cho các ông về gánh nặng, việc nắm lấy gánh nặng, đặt gánh nặng xuống, người mang gánh nặng”?

Luận chủ: Tại sao không thể nói là Đức Thế Tôn có thể giải thích bằng các từ ngữ này?

Độc-tử-bộ: Vì nếu “Bồ-đặc-già-la” chỉ là một danh từ được đặt cho các uẩn thì nó không thể là “người” mang gánh nặng, tức chỉ cho các uẩn. Gánh nặng không thể là người mang nó. Tại sao vậy? Chỉ vì điều này chưa từng nghe thấy.

Luận chủ: Nếu vậy, không nên nói “Bồ-đặc-già-la” là cái không thể giải thích (bất khả thuyết). Chưa bao giờ có ai công nhận sự hiện hữu của một sự vật “bất khả thuyết”. Mặt khác các ông sẽ phải kể đến một lời xác định khác của kinh đã nói chính ái là sự nắm lấy gánh nặng: vì ái là “uẩn”, vì thế cũng là “gánh nặng”, và việc một gánh nặng tự nắm giữ nó cũng là điều chưa từng nghe nói. Sự “nắm lấy gánh nặng” (người nắm lấy gánh nặng) được bao hàm trong các uẩn, và người mang gánh nặng cũng vậy. Chính các uẩn này đã được Đức Thế Tôn gọi là “Bồ-đặc-già-la, người mang gánh nặng”, như chúng đã thấy qua lời giải thích mà Đức Thế Tôn đã đưa ra ở phần sau của bản kinh trên. Sau khi nói gánh nặng là năm thủ uẩn, sự nắm giữ gánh nặng là ái, việc để gánh nặng xuống là sự xả bỏ ái, Đức Thế Tôn đã nói người mang gánh nặng là “Bồ-đặc-già-la”, và vì sự “Bồ-đặc-già-la” có thể bị hiểu lầm như là một thật thể, bất khả thuyết, và có thật nên Đức Thế Tôn lại giảng giải: “(Chỉ để thuận hợp với thế gian mà người ta nói:) Vị trưởng lão này, có tên gọi như thế, thuộc chủng tánh như thế” v.v... (cũng giống như trong

bản kinh nói về con người” để cho mọi người có thể hiểu được “Bổ-đặc-già-la” là cái “có thể giải thích được” (khả thuyết), không thường hằng, không có tự tánh. Năm thủ uẩn có thể tánh là khổ, vì thế chúng có tên là “gánh nặng”, mỗi một sát-na trước đó của chuỗi tương tục kéo theo mỗi một sát-na sau đó: cho nên chuỗi tương tục này mới có tên là “người mang gánh nặng”. Như vậy, “Bổ-đặc-già-la” không phải thật hữu.

Độc-tử-bộ: Bổ-đặc-già-la vẫn thật hữu vì kinh nói: “Bác bỏ các chúng sinh do biến hóa sinh ra là tà kiến”.

Luận chủ: Có ai bác bỏ chúng sinh thuộc loài hóa sinh? Chúng tôi vẫn thừa nhận sự hiện hữu của loại chúng sinh này theo như lời Phật dạy. Đối với Đức Phật thì “chúng sinh hóa sinh” là nhằm chỉ cho một chuỗi tương tục của các uẩn (tức chuỗi tương tục của năm uẩn của chúng sinh trung hữu) có thể đi vào một thể giới khác mà không bị thai sinh, Noãn sinh, hoặc thấp sinh làm gián đoạn. Bác bỏ sự hiện hữu của loài chúng sinh hóa sinh được định nghĩa như trên mới là tà kiến, vì loại tương tục của các uẩn này vẫn thật hữu.

Nếu các ông cho việc bác bỏ “Bổ-đặc-già-la” là tà kiến thì theo các ông làm thế nào để đoạn trừ tà kiến này? Không thể đoạn trừ bằng kiến đạo, cũng không thể bằng tu đạo, vì “Bổ-đặc-già-la” không được bao hàm trong số các thật pháp, hơn nữa, tà kiến không thể được đoạn trừ tu đạo mà phải bằng kiến đạo.

Độc-tử-bộ: Nhưng kinh nói: “Có Bổ-đặc-già-la sinh ở thế gian...”. Như vậy, “Bổ-đặc-già-la” không nhằm chỉ cho các uẩn mà là một thật thể.

Luận chủ: Đó không phải là ý nghĩa chính xác của đoạn kinh trên, đối với một tập hợp (của các uẩn) kinh đã giả lập làm một thể thống nhất (nhất thể), cũng giống như thế gian thường nói về một hạt cây gai, một hạt gạo, một đồng, một từ. Vả lại kinh đã nói “Bổ-đặc-già-la” có sự sinh khởi cho nên nó cũng là một pháp hữu vi.

Độc-tử-bộ: Trong trường hợp của “Bổ-đặc-già-la” thì chữ “sinh” không có cùng nghĩa như khi ta nói các uẩn sinh. Đối với các uẩn thì “sinh” có nghĩa là hiện hữu sau khi đã không hiện hữu, nhưng đối với “Bổ-đặc-già-la” thì “sinh” có nghĩa là vào sát-na đó nó có chấp thủ các uẩn khác nhau (chẳng hạn như một ý của con người thay vì một ý của con vật). Cũng giống như ở thế gian, khi có người đọc được một môn học nào đó (thủ Minh luận) thì người ta nói một người lo việc cúng tế (từ), một nhà chuyên về ngữ pháp (ký luận giả), đã sinh ra, khi một người

tu tại gia được một số tính chất nào đó thì người ta nói một Bí-sô, một hành giả thuộc một bộ phái như thế đã sinh ra. Khi nói như vậy, người ta không có ý nói thật sự đã có “sinh ra” một người lo việc cúng tế, một hành giả. Và người ta còn nói “người già sinh”, “người bệnh sinh” chỉ vì những người này đang ở vào một tình trạng nào đó mà thôi.

Luận chủ: Lời giải thích về đoạn kinh: “Có một Bồ-đặc-già-la sinh ra ở thế gian” đã từng bị Đức Thế Tôn chê trách. Trong kinh Thắng Nghĩa Không, Đức Thế Tôn nói: “Có nghiệp, có quả báo (dị thực), nhưng ngoài sự sinh khởi do duyên (duyên khởi) của các pháp ra (và chính duyên khởi này đã cho ta một ấn tượng về một tác nhân thường trụ) thì người ta không hề tìm ra sự hiện hữu của một tác nhân có khả năng xả bỏ các uẩn này để nắm bắt các uẩn khác”. Và trong kinh Phả-lặc-cụ-na. Đức Phật lại nói: “Ta không nói là có một người chấp thủ”. Vì vậy, không thể có một “Bồ-đặc-già-la” xả bỏ và nắm giữ các uẩn.

Tuy nhiên, chúng ta hãy xem xét các tỷ dụ mà các ông đã đưa ra: “Một người lo chuyện cúng tế sinh ra”. Trong tỷ dụ trên, thể tánh của người trở thành một người lo việc cúng tế là gì? Có phải các ông sẽ nói chính một cái “ngã” đã trở thành người lo việc cúng tế? Nhưng nếu nói như vậy thì các ông phải chứng minh sự hiện hữu của cái “ngã” này. Có phải các ông sẽ nói đó chính là chuỗi tương tục của tâm và các tâm sở? Nhưng nếu nói như vậy thì tâm và tâm sở xuất hiện trong từng sát-na sau khi đã không hiện hữu và không có khả năng xả bỏ hay nắm bắt. Có phải các ông sẽ nói đó chính là thân? Nhưng nói như vậy thì vẫn gặp phải khó khăn trên. Chúng ta còn xét đến môn học (minh), mà sự thành tựu được nó làm cho một người tự xưng đã trở thành một người lo việc cúng tế, lại hoàn toàn khác với bản thân người này: như vậy, để cho sự so sánh này có vẻ hợp lý thì các uẩn mà một “Bồ-đặc-già-la” đạt được cần phải khác với “Bồ-đặc-già-la” này, nhưng điều này lại trái ngược với định nghĩa về “Bồ-đặc-già-la” của các ông. Về tỷ dụ người già và người bệnh thì sẽ có sự tiếp nối của các thân khác nhau: và chủ trương người già là sự chuyển biến từ người trẻ chính là luận thuyết của Số luận về sự chuyển biến, một luận thuyết đã bị bác bỏ trước đây. Do đó các tỷ dụ của các ông đều không có giá trị. Nếu các ông nói các uẩn có sinh, nhưng “Bồ-đặc-già-la” thì không sinh vì thế “Bồ-đặc-già-la” khác với uẩn và vẫn thường trụ, tức các ông vẫn chủ trương có năm uẩn và một “Bồ-đặc-già-la”, và như vậy vẫn nhìn nhận “Bồ-đặc-già-la” khác với các uẩn.

Độc-tử-bộ: Chủ trương của các ông cũng giống hệt như vậy, vì các

ông nói có đến bốn đại chủng là đất, nước v.v... và chỉ có một sắc được tạo, nhưng sắc được tạo lại không khác với các đại chủng?

Luận chủ: Vấn nạn trên không chống lại chúng tôi mà chỉ chống lại những luận sư nào cho sắc được tạo chính là bốn đại chủng. Tuy nhiên để chấp nhận ý kiến mà các ông gán nhằm cho chúng tôi, chúng tôi sẽ nói giống như sắc được tạo là bốn đại chủng thì năm uẩn cũng chính là “Bổ-đặc-già-la”.

Độc-tử-bộ: Nếu “Bổ-đặc-già-la” chỉ là một từ dùng để đặt tên cho năm uẩn, tại sao Đức Thế Tôn không tuyên bố mạng chính là thân?

Luận chủ: Vì Đức Thế Tôn biết được ý định (A-thế-da) của người hỏi. Theo họ, cái gọi là “mạng” không phải chỉ là một giả danh của uẩn mà là một con người, một thật thể sống động, thật hữu, và chính vì nghĩ như vậy nên họ mới hỏi là “mạng” này đồng nhất hay khác với thân. Cái gọi là “mạng” này tuyệt đối không hiện hữu và không cần phải nói đến sự đồng nhất hay dị biệt, vì thế Đức Thế Tôn chê trách cả hai cách trả lời. Cũng giống như trường hợp không thể nói lông rùa cứng hay mềm.

Các luận sư đời trước đã giải thích vấn đề này. Có một Đại đức tên là Long Quân đã thành tựu ba loại “minh”, sáu thần thông, tám loại giải thoát. Lúc đó, vua Tất-lân-đà đã đi theo Đại đức và nói: “Tôi đã đến với ý định nói ra những điều mình còn nghi ngờ, nhưng các vị Sa môn quá thích nói nhiều: Chúng tôi tin Đại đức sẽ thẳng thắn trả lời các câu hỏi tôi nêu ra”. Đại đức chấp nhận yêu cầu này và nhà vua hỏi: “Mạng với thân là một hay khác?” Đại đức đáp: “Với câu hỏi như thế thì không cần phải trả lời”. Nhà vua hỏi lại: “Chẳng phải chúng ta đã đồng ý là Đại đức sẽ thẳng thắn trả lời câu hỏi của tôi sao? Tại sao bây giờ lại tránh không trả lời?” Đại đức đáp: “Tôi cũng muốn hỏi nhà vua về một điều còn nghi ngờ, nhưng các vị vua khác lại thích nói quá nhiều: chúng tôi tin là nhà vua sẽ thẳng thắn trả lời câu hỏi tôi nêu ra”. Nhà vua bằng lòng và Đại đức hỏi lại: “Các cây xoài trong hoàng cung ra quả ngọt hay đắng?” Nhà vua đáp: “Trong hoàng cung không có cây xoài nào cả”. Đại đức tỏ ý bất bình giống như nhà vua đã bất bình trước đó: “Chẳng phải chúng ta đã có qui ước với nhau rồi sao? Tại sao lại tránh không trả lời?” Nhà vua đáp: “Nhưng vì trong hoàng cung không có cây xoài nào cả thì làm sao có thể có trái xoài ngọt hay đắng?” Đại đức: “Này nhà vua, mạng cũng không thật hữu giống như thế: vì vậy, người ta không thể trả lời câu hỏi của ông để nói nó có đồng nhất hay dị biệt với thân”.

Chúng ta đã thấy được lý do tại sao Đức Thế Tôn không giải quyết vấn đề về sự đồng nhất hay không đồng nhất giữa mạng và thân.

Độc-tử-bộ: Nhưng nếu một Bồ-đặc-già-la “bất khả thuyết” không thật hữu thì tại sao Đức Thế Tôn không trả lời là mạng hoàn toàn không thật hữu?

Luận chủ: Cũng vì Đức Thế Tôn xét đến ý định của người hỏi. Có thể vì dựa vào mạng cùng với tâm này mà người hỏi đã hỏi có phải mạng là chuỗi tương tục của các uẩn. Nếu Đức Thế Tôn trả lời mạng hoàn toàn không thật hữu thì người hỏi sẽ rơi vào tà kiến. Vả lại vì người hỏi không có khả năng hiểu được lý duyên khởi nên không thể là “vật chứa đựng thích hợp chánh pháp” (thọ chánh pháp khí). Vì thế, Đức Thế Tôn không nói với họ mạng chỉ hiện hữu như một giả danh.

Giải thích chúng tôi nêu ra ở đây đều phù hợp với những gì Đức Thế Tôn nói: “Này A-nan, một vị xuất gia ngoại đạo tên là Tánh-phiệt-sa đã đến đặt câu hỏi với ta như thế này: “Có hay không có ngã?” và ta đã không trả lời ông ta. Vì nếu trả lời có ngã tức trái với sự thật của các pháp, vì không có pháp nào là ngã hoặc liên quan đến ngã. Nếu trả lời không có ngã tức sẽ làm cho Tánh phiệt sa ngu muội thêm, vì người này sẽ nghĩ: “Ta đã có ngã nhưng giờ đây ngã này không còn thật hữu”. Nếu đem so sự ngu muội này với lòng tin vào sự hiện hữu của ngã thì sự ngu muội trầm trọng hơn. Người nào chấp ngã thì bị rơi vào thường kiến, và người nào chấp không có ngã thì lại rơi vào đoạn kiến. Hai lỗi lầm này nhẹ, nặng khác nhau” v.v...

Dựa vào đó Luận chủ nói:

1. Xét đến vết thương do tà kiến gây ra, cũng như sự thoái thất các nghiệp thiện, mà chư Phật đã giảng dạy chánh pháp giống như cách của hổ mẹ tha con.

2. Người nào tin vào sự thật hữu của ngã sẽ bị răng của tà kiến cấu xé, người nào không nhận biết cái “ngã” thường tục sẽ hủy hoại nghiệp thiện, người nhỏ bé này.

Lại nói tiếp:

1. Vì mạng không thật hữu nên Đức Phật không nói mạng là đồng nhất hay dị biệt, Đức Phật cũng không nói mạng không thật hữu vì sợ sẽ bác bỏ loại mạng giả danh.

2. Cái được gọi là mạng chính là chuỗi tương tục của các uẩn, nghiệp, nghiệp quả: nếu Đức Phật nói không có mạng thì người ta sẽ bác bỏ nghiệp và nghiệp quả.

3. Nếu Đức Phật không nói cái gọi là “mạng” nằm ở trong các uẩn

chính là vì Đức Phật biết được người hỏi không có khả năng hiểu được lời dạy về Không.

4. Như vậy, chính vì tâm trạng của Phiệt sa mà Đức Phật đã không trả lời khi được hỏi có ngã hay không. Tuy nhiên, nếu ngã thật hữu thì tại sao Ngài lại không trả lời là nó có hiện hữu?

Đức Phật không trả lời bốn câu hỏi có liên quan đến sự thường hằng của thế gian chính vì Đức Phật đã quán sát ý định của người hỏi. Nếu người hỏi nghĩ ngã chính là thế gian thì cả bốn câu trả lời đều không đúng vì ngã hoàn toàn không hiện hữu. Nếu nghĩ luân hồi là thế gian thì cả bốn câu trả lời cũng đều không đúng: Nếu luân hồi là thường hằng thì không ai có thể đạt được Niết-bàn, nếu luân hồi không thường hằng thì tất cả sẽ đạt được Niết-bàn nhờ vào sự đoạn diệt một cách tự nhiên mà không cần phải nỗ lực, nếu luân hồi vừa thường vừa vô thường thì sẽ có người không Niết-bàn và sẽ có người được một cách tự nhiên. Cuối cùng, khi nói thế gian, theo nghĩa của luân hồi, không phải thường mà cũng không phải vô thường tức đã nói tất cả chúng sinh đều không được Niết-bàn mà cũng đều được Niết-bàn, tức các ý nghĩa này sẽ trái nghịch nhau. Thật ra, Niết-bàn vẫn có thể được nhờ vào Thánh đạo, vì thế cả bốn cách trả lời trên đều không thể chấp nhận được. Cũng giống như trường hợp của Ly hệ tử hỏi Đức Phật về con chim mà họ đang cầm trong tay là sống hay chết, và Đức Phật đã không trả lời.

Bốn loại câu hỏi có phải thế gian là vô biên hay không, tức thế gian có giới hạn hay không có giới hạn, đều có ý nghĩa tương tự như những câu hỏi về sự thường hằng của thế gian, và vì thế đã phạm phải những sai lầm như trên.

Hỏi: Làm sao có thể biết được “sự vô biên của thế gian” cũng được bao hàm trong ý nghĩa trên?

Đáp: Ngoại đạo Ôt-đế-ca, sau khi hỏi Đức Phật về vấn đề “vô biên” của thế gian, đã dùng mưu mẹo đổi mới câu hỏi của mình và hỏi: “Có phải toàn bộ thế gian đều được sự giải thoát bằng Thánh đạo, hay chỉ một phần thế gian?” Lúc đó A-nan-đà đã bảo ông ta: “Câu này ông đã hỏi rồi. Tại sao ông lại thay đổi các từ để hỏi lại?”

Nếu Đức Thế Tôn không tự giải thích về bốn câu hỏi liên quan đến sự hiện hữu của Như lại sau khi chết cũng là vì Đức Phật đã xét đến tâm của người hỏi. Người hỏi đã hiểu Như Lai cũng giống như một cái “ngã” đã giải thoát được phiền não.

Chúng ta hãy hỏi lại những người cho có ngã: “Theo các ông, đối với một Bồ-đặc-già-la đang còn sống, Đức Thế Tôn có tuyên bố Bồ-

đặc-già-la này thật hữu và bất khả thuyết, nhưng tại sao Đức Thế Tôn không tuyên bố là Như Lai hiện hữu sau khi chết?”

Nếu Độc-tử-bộ trả lời Đức Thế Tôn giữ im lặng về vấn đề này vì sợ đệ tử sẽ thừa nhận có sự trường thọ của một “Bổ-đặc-già-la” tên là Như Lai mà rơi vào kiến chấp thường hoặc đoạn, thì chúng ta sẽ hỏi tại sao Đức Thế Tôn lại đưa ra những lời tuyên bố khác. Đức Thế Tôn đã nói trước với Bồ-tát Từ thị: “Trong thời vị lai ông sẽ là một Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Đẳng Giác”, và khi nói về một trong các đệ tử đã qua đời, Đức Thế Tôn lại nói: “Một vị như thế hiện giờ đã tái sinh vào một chỗ như thế”. Chẳng phải những lời nói này không bị nhiễm ô do thường kiến sao?

Nếu Độc-tử-bộ trả lời Đức Thế Tôn không tuyên bố gì về Như Lai sau khi chết vì trước đó có nhìn thấy “Bổ-đặc-già-la” nhưng sau đó không còn nhìn thấy nữa khi “vị” này đã nhập vào Niết-bàn, cho nên vì không biết mà Như Lai đã không có lời tuyên bố nào về Như Lai sau khi chết, thì Độc-tử-bộ, với câu nói này, đã bác bỏ nhất thiết trí của bậc Đạo sư. Cần phải tin sử dĩ Đức Thế Tôn không trả lời chính là vì cái “ngã”, mà người hỏi đã có ý ám chỉ đến khi nói về Như Lai, là hoàn toàn không thật hữu.

Nếu Độc-tử-bộ nói Đức Thế Tôn nhìn thấy “Bổ-đặc-già-la” nhập Niết-bàn, mặc dù Đức Thế Tôn không đưa ra bất cứ tuyên bố nào về phần mình, Bổ-đặc-già-la vẫn hiện hữu mặc dù không phải là đối tượng của lời tuyên bố của Đức Thế Tôn, thì chúng ta có thể kết luận Độc-tử-bộ đã thừa nhận “Bổ-đặc-già-la” là thường trụ.

Nếu Độc-tử-bộ nói vấn đề “Đức Thế Tôn nhìn thấy hay không nhìn thấy Bổ-đặc-già-la” cũng thuộc trường hợp “bất khả thuyết” thì họ đang dần dần có ý nói tất cả đều bất khả thuyết”, ta không thể nói Đức Thế Tôn là nhất thiết trí hay không phải là nhất thiết trí.

Độc-tử-bộ: “Bổ-đặc-già-la” thật sự hiện hữu, vì kinh có nói: “Nói “ngã” không hiện hữu, không có thật, thì đó là ác kiến”.

Luận chủ: Đó không phải là chứng cứ vì kinh cũng nói khẳng định sự hiện hữu của ngã chính là ác kiến. Các luận sư A-tỳ-đạt-ma nghĩ tin vào sự hiện hữu của ngã hoặc tin vào sự không hiện hữu của ngã đều là các ý kiến cực đoan (biên kiến) vì đều phù hợp với hai loại biên chấp kiến được nói rõ trong kinh Phiệt-sa: “Này A-nan-đa, người nào chấp có ngã tức bị rơi vào thường kiến, người nào chấp không có ngã tức bị rơi vào đoạn kiến”.

Độc-tử-bộ: Nếu Bổ-đặc-già-la không hiện hữu thì ai lưu chuyển

trong luân hồi?

Thật vậy, người ta không thể thừa nhận luân hồi tự nó lưu chuyển. Vả lại, Đức Thế Tôn đã nói: “Chúng sinh vì bị vô minh mê hoặc, bị ái trói buộc, mà luân chuyển đến chỗ này chỗ kia, hoặc đọa địa ngục, hoặc làm súc sinh, hoặc làm quỷ, làm người, làm trời họ phải chịu mọi sự khổ đau như thể trong một thời gian dài”.

Luận chủ: “Bổ-đặc-già-la” lưu chuyển trong luân hồi như thế nào? Các ông nói, sự lưu chuyển này bao gồm việc xả bỏ các uẩn cũ và nắm bắt các uẩn mới, tuy nhiên chúng tôi đã chỉ rõ lối giải thích này không thể chấp nhận được. Một giải thích đúng về vấn đề này là: khi nói về ngọn lửa đốt cháy một khu rừng rậm người ta thường nói ngọn lửa đã “lưu chuyển” mặc dù đó chỉ là các sát-na của ngọn lửa, vì chính các sát-na này tạo thành một chuỗi tương tục, đối với danh từ “chúng sinh” cũng vậy: sự hội tụ của các uẩn liên tục chuyển đổi được giả lập làm “chúng sinh”, chuỗi tương tục của các uẩn này vì có ái duy trì nên mới lưu chuyển trong luân hồi.

Độc-tử-bộ: Nếu chỉ có các uẩn hiện hữu thì làm thế nào giải thích câu nói này của Đức Thế Tôn: Trong đời quá khứ, vị Đạo sư Diệu Nhân chính là ta? Thật vậy, nếu cho chính sự hiện hữu của các uẩn đã được giả lập làm “ngã”, tức các uẩn thuộc quá khứ không thể là các uẩn thuộc hiện tại, thì Đức Thế Tôn không thể nào tuyên bố như trên.

Luận chủ: Nhưng chữ “ta” trong câu nói của Đức Thế Tôn nhằm chỉ cho cái gì? Có phải các ông sẽ nói đó là “Bổ-đặc-già-la”? Nếu vậy, “ngã” trong quá khứ phải đồng nhất với “ngã” trong hiện tại và lúc đó “ngã” sẽ thường hằng. Theo chúng tôi, khi nói “Đạo sư Diệu Nhân chính là ta”, Đức Thế Tôn muốn cho chúng ta hiểu rằng các uẩn tạo thành cái “ngã” hiện tại của Đức Thế Tôn đã là một phần trong cùng một chuỗi tương tục của các uẩn đã tạo thành Diệu Nhân. Cũng giống như khi người ta nói: “Ngọn lửa này đã thiêu cháy đến đây”.

Các ông khẳng định ngã thật sự hiện hữu, và chúng ta hãy nhìn nhận rằng có chư Phật Như Lai mới thấy được “ngã” này (vì quá vi tế). Nhưng nếu chư Phật nhìn thấy “ngã” thì lẽ ra Chư Phật phải có sự tin tưởng vững chắc vào “ngã” (ngã chấp), từ sự tin tưởng vào ‘ngã’ này sẽ sinh khởi sự tin tưởng vào “ngã sở”, rồi từ hai sự tin tưởng này sẽ sinh khởi ở Chư Phật lòng yêu mến đối với “ngã” và “ngã sở” (ngã ngã sở ái). Vì Đức Thế Tôn có nói: “Người nào tin vào ngã tức cũng tin vào ngã sở, đã tin vào ngã sở thì người này sẽ tham đắm các uẩn làm như chúng chính là ngã và ngã sở”. Như vậy, ở chư Phật lẽ ra phải có hữu

thân kiến, Chư Phật lẽ ra phải bị ngã ái và ngã sở ái trói buộc, Chư Phật sẽ cách xa sự giải thoát.

Độc-tử-bộ: Ngã ái không xuất phát từ ngã. Khi nhận có ngã ở trong những gì không phải là ngã - như trường hợp của ngoại đạo - thì người ta mới có sự yêu mến đối với cái ngã không thật này, nhưng khi thấy được ngã ở trong những gì thật sự là ngã, tức ở trong một Bồ-đặc-già-la “bất khả thuyết” - như trường hợp của chư Phật - thì sẽ không có bất kỳ sự yêu mến nào đối với cái ngã này.

Luận chủ: Giải thích trên không có căn cứ. Độc-tử-bộ đã vô cớ đưa vào giáo pháp của bậc Đạo sư một thứ bệnh tà giáo. Do đó, trong khi có người thừa nhận một Bồ-đặc-già-la “bất khả thuyết”, thì người khác lại bác bỏ sự hiện hữu của tất cả các pháp, và ngoại đạo thì lại thừa nhận có ngã biệt lập với các uẩn. Tất cả các luận thuyết này đều không chính xác và cùng cho thấy một khuyết điểm là không thể dẫn đến sự giải thoát.

Hỏi: Nếu ngã hoàn toàn không thật hữu, thì tâm - vốn là cái bị diệt ngay từ khi được sinh ra - làm thế nào có thể nhớ lại một cảnh đã được nhận biết thật lâu trước đó? Tâm làm thế nào có thể nhận ra một cảnh tương tự với cảnh đã được nhận biết?

Đáp: Trong một chuỗi tương tục, sự nhớ lại và nhận ra này sinh khởi ngay tức khắc từ một loại tâm nào đó khi loại tâm này xuất phát từ một tướng về cảnh đã tri tận, và là cái mà người ta gọi là “cảnh của sự nhớ lại” (niệm cảnh).

Trước hết, chúng ta hãy xét về niệm.

Hỏi: Loại tâm mà từ đó niệm trực tiếp nảy sinh là loại tâm gì?

Đáp: Tức một tâm nào đó, bị uốn cong về phía cảnh của niệm, một tâm mà trong đó có xuất hiện các tướng liên quan đến sự vật này hoặc tương tự với sự vật này, hoặc các tác ý thuộc thể loại nào đó v.v..., tuy nhiên với điều kiện năng lực mà loại tâm này có được để khởi niệm không bị tổn hoại do một sự biến đổi về tâm sinh lý xuất phát từ bệnh hoạn, từ sự ưu sầu, tán tâm, ảnh hưởng làm rối loạn của chú thuật v.v...

1. Cần phải sinh khởi một sự uốn cong của tâm, một tác ý, hướng đến cảnh; 2. Tâm cần phải có chứa một tướng tương tự với cảnh, trong trường hợp nhớ lại dựa vào sự tương tự, (chẳng hạn như tôi có thể nhớ về ngọn lửa đã thấy được vì một tướng về lửa được đặt vào tâm tôi do nhìn thấy ngọn lửa hiện tại); 3. Hoặc tâm cần phải có một tướng liên quan đến cảnh, trong trường hợp nhớ lại mà không có sự tương tự,

(chẳng hạn như tôi có thể nhớ lại ngọn lửa vì một tưởng về khói được đặt vào tâm tôi do nhìn thấy khói); 4. Hoặc tâm cần phải có một ước nguyện, một thói quen, (chẳng hạn lời nguyện “tôi sẽ nhớ lại điều này vào một lúc như thế” đã được đặt vào trong chuỗi tương tục của tâm). 5. Cũng giống như vậy khi tâm thuộc về loại tánh này - có nghĩa là có xuất hiện tính chất số một và một trong các tính chất từ số hai đến số bốn - nếu như tâm không xuất phát từ một tưởng về cảnh của niệm - có nghĩa là nếu loại tâm được nói đến không sinh khởi trong chuỗi tương tục mà một tưởng về một cảnh nào đó đã được đặt vào đó do sự nhận biết, nếu tâm này không lưu chuyển từ chính tưởng này - vì tâm không thể khởi niệm; 6. khi tâm không thuộc loại tánh này, cho dù tâm có thể xuất phát từ loại tưởng về một cảnh của niệm đi nữa, thì tâm vẫn không thể khởi niệm.

Độc-tử-bộ: Làm thế nào một tâm có thể thấy và một tâm khác lại nhớ lại? Làm thế nào Từ thọ có thể nhớ được cảnh mà Thiên thọ đã thấy?

Luận chủ: Vì không có sự liên quan giữa Thiên thọ và Từ thọ: tâm của họ không nằm trong quan hệ nhân quả như trong trường hợp các tâm tạo thành một chuỗi tương tục. Dĩ nhiên, chúng tôi không nói một tâm nhìn thấy cảnh và tâm kia nhớ lại cảnh này là nhờ hai tâm đều thuộc về một chuỗi tương tục. Chúng tôi chỉ muốn nói một tâm quá khứ vì duyên một cảnh nào đó nên đã dẫn khởi sự hiện hữu của một tâm khác, tức tâm hiện tại, có khả năng nhớ lại cảnh này. Nói cách khác, niệm tâm sinh khởi từ kiến tâm, giống như quả sinh từ hạt, nhờ vào lực ở giai đoạn cuối cùng của chuỗi tương tục chuyển biến. Vấn đề này đã được giải thích xong, tiếp theo sẽ nói về sự “nhận biết” sinh từ niệm.

Độc-tử-bộ: Đã không có ngã thì ai nhớ lại?

Luận chủ: Theo các ông, “nhớ lại” có nghĩa là gì ?

Độc-tử-bộ: Đó là sự nắm bắt cảnh nhờ có niệm.

Luận chủ: Sự nắm bắt này có khác với niệm không?

Độc-tử-bộ: Niệm là tác giả của hành động nắm bắt.

Luận chủ: Chúng tôi đã giải thích về tác giả của hành động này, chúng tôi đã giải thích về cái có khả năng nắm bắt: đó chính là nhân của niệm, tức một tâm thuộc về một loại nào đó.

Độc-tử-bộ: Nhưng nếu chỉ có một loại tâm nào đó làm nhân của niệm, làm sao các ông có thể nói Chế-đát-la có khả năng nhớ lại?

Luận chủ: Chế-đát-la là tên được đặt cho một chuỗi tương tục, trong chuỗi tương tục này đã có một niệm tâm sinh khởi từ một kiến

tâm, và chính vì điều này mà người ta nói Chế-đát-la có khả năng nhớ lại.

Độc-tử-bộ: Nếu không có ngã thì niệm này là của ai?

Luận chủ: Ý nghĩa của cách dùng cách hệ thuộc (đệ lục thanh) của ai là gì?

Độc-tử-bộ: Cách hệ thuộc được dùng để chỉ cho người làm chủ.

Luận chủ: Các ông hãy giải thích bằng tỷ dụ về người chủ của niệm.

Độc-tử-bộ: Giống như Chế-đát-la là chủ của con bò.

Luận chủ: Chế-đát-la làm chủ của con bò như thế nào?

Độc-tử-bộ: Chế-đát-la điều khiển và tùy ý sử dụng con bò để kéo xe v.v...

Luận chủ: Nếu vậy, niệm mà các ông đã cố công tìm kiếm cho nó một người chủ, được điều khiển và sử dụng cho việc gì?

Độc-tử-bộ: Niệm được điều khiển và sử dụng cho cảnh mà người ta muốn nhớ, (có nghĩa là nó được sử dụng trong việc nhớ lại).

Luận chủ: Với mục đích gì?

Độc-tử-bộ: Để niệm sinh khởi.

Luận chủ: Đúng là câu nói của một người ăn không ngồi rồi! Tôi điều khiển và sử dụng một vật nào đó chỉ để cho chính vật này! Tuy nhiên các ông hãy giải thích cho tôi niệm đã được sử dụng như thế nào: có phải các ông muốn nói người ta gọi niệm đi đến một nơi nào đó? Có phải các ông muốn nói người ta làm cho nó sinh khởi?

Độc-tử-bộ: Niệm không di chuyển vì thế nó không được gọi đi. Người ta chỉ làm cho nó sinh khởi.

Luận chủ: Như vậy, cái mà các ông gọi là “người chủ” chỉ là nhân, cái mà các ông gọi là “phụ thuộc” (năng thuộc) chỉ là quả. Thật vậy, nhờ vào sự chủ động của nó mà nhân có thể làm cho quả sinh khởi cho nên nhân là “người chủ”, và quả, được xem như phụ thuộc vào nhân ở sát-na sinh khởi, được gọi là “phụ thuộc. Với một nhân đã có đủ khả năng để làm chủ như thế, tại sao các ông còn gán ghép một cái “ngã” nữa cho niệm? Niệm đã thuộc về cái làm nhân cho niệm. Sự tập hợp của các hành, hoặc năm uẩn vì đã hình thành các chuỗi tương tục thuần nhất nên mới được gọi là Chế-đát-la và bò. Người ta nói chuỗi tương tục Chế-đát-la sở hữu chuỗi tương tục bò vì chuỗi tương tục Chế-đát-la là nhân của sự đổi chỗ và của nhiều sự biến đổi khác nhau của chuỗi tương tục bò. Ở đó không có một thật thể “Chế-đát-la” thật hữu và đồng nhất, cũng không có một thật thể “bò” dị biệt. Trong chuỗi tương tục

Chế-đất-la không có một tính chất “sở hữu” hay “làm chủ” nào ngoài tính chất làm nhân.

Về sự nhận biết (ký tri) cũng giống như trường hợp của sự nhớ lại (ức niệm).

Chúng tôi cũng sẽ trả lời các câu hỏi: “Cái có khả năng nhận biết là cái gì? Sự nhận biết này thuộc về ai?”, và các câu hỏi tương tự khác: “Cái có khả năng cảm nhận, cái có khả năng khởi tưởng là gì?”, giống như chúng tôi đã trả lời các câu hỏi: “Cái có khả năng nhớ lại là gì? Sự nhớ lại và nhận biết thuộc về ai?”

Có một số luận sư nói ngã thật hữu, vì hành động (sự dụng) tùy thuộc vào một tác nhân (sự dụng giả), giống như bước đi của Thiên thọ phải tùy thuộc vào Thiên thọ. Bước đi là hành động, Thiên thọ là chủ thể tác động. Sự nhận biết và tất cả những gì thuộc về hành động cũng vậy, tức đều tùy thuộc vào một “điểm tựa” (chỗ dựa), và “cái có khả năng nhận biết” (năng liễu), tức tác nhân.

Người ta sẽ hỏi các luận sư này họ muốn ám chỉ điều gì khi nói đến Thiên thọ. Nếu họ xem Thiên thọ như là một cá thể thật hữu (thực ngã) thì chúng tôi đã giải thích và bác bỏ lập luận này. Thiên thọ vẫn chỉ là một cá thể giả lập (giả sỹ phu) mà không phải là một cá thể thật hữu, Thiên thọ vẫn chỉ là một tên gọi được đặt cho chuỗi tương tục của các hành.

Như vậy, khi nói một Thiên thọ như thế bước đi theo ý nghĩa nào thì cũng có thể nói Thiên thọ nhận biết theo ý nghĩa đó.

Thiên thọ bước đi như thế nào? “Thiên thọ” chỉ là một chuỗi tương tục thuần chủng của các hành, của các sát-na hiện hữu thay chỗ nhau liên tục, và khi tăng thịnh thì lại tương tự nhau. Người ngu nhìn thấy trong chuỗi tương tục này hoặc dưới chuỗi tương tục này một thật thể có thể làm nhân cho việc chuỗi tương tục này sinh ra ở một chỗ khác, tức là loại nhân mà nhờ vào tác dụng của nó, các sát-na hiện hữu nối tiếp của thân thể Thiên thọ mới có thể sinh khởi ở các nơi khác nhau. Thật ra, sự chuyển động của Thiên thọ chỉ là sự sinh khởi của chuỗi tương tục, tức là thân, ở các chỗ khác nhau, và nhân của sự việc này - tức là sát-na trước đó của chuỗi tương tục - được gọi tên là “người chuyển động”.

Chính vì dựa vào ý nghĩa này mà chúng tôi nói Thiên thọ bước đi, cốt để chỉ rõ ràng chuyển động này hoàn toàn giống như sự “di chuyển” của ngọn lửa hay của âm thanh: ngọn lửa chuyển động, âm thanh chuyển động, có nghĩa là chuỗi-tương-tục-ngọn-lửa và chuỗi-tương-tục-âm-thanh chuyển động bằng cách sinh khởi từ chỗ này đến

chỗ kia. Thế gian khi nói Thiên thọ nhận biết thì cũng theo cách giống như vậy vì chính sự tập hợp (các hành, các uẩn) này, tức Thiên thọ, là nhân của sự nhận biết (thức), và để thuận theo cách dùng đã được thừa nhận này, ngay các Thánh giả cũng đã phải theo cách nói vốn không chính xác này.

Hỏi: Tuy nhiên kinh có nói chính thức nhận biết cảnh (đối tượng duyên). Như vậy, thức có tác dụng gì đối với cảnh?

Đáp: Chẳng có tác dụng gì cả, và hoàn toàn đơn giản: thức sinh tương tự như cảnh. Đối với quả cũng vậy: mặc dù quả không làm gì cả, nhưng người ta nói quả đáp ứng lại hạt giống, sinh khởi lại hạt giống, vì quả sinh ra tương tự như hạt giống, với thức cũng vậy: mặc dù thức không có bất kỳ sự vận động nào đối với cảnh, nhưng người ta nói nó nhận biết cảnh vì nó sinh khởi tương tự như cảnh. Sự tương tự của thức nằm ở chỗ nó có hành tướng của cảnh. Vì sự tương tự này mà người ta nói thức nhận biết cảnh và cảnh chỉ là một trong các nhân của nó: căn cũng là nhân của thức, nhưng người ta không nói thức nhận biết căn vì thức không nắm bắt hành tướng của căn. Cách nói “thức nhận biết” còn được chứng minh ở một điểm khác. Các sát-na nối tiếp nhau của thức sinh khởi khi đối cảnh: sát-na trước đó là nhân của sát-na theo sau, vì thế thức chính là nhân của thứ, và nó có tên là tác nhân vì nó là nhân. Như vậy người ta đã thêm vào cho thức một hành động: đó là sự nhận biết, cũng giống như người ta thêm vào cho cái chuông hành động “kêu” hoặc cho ngọn đèn hành động “chuyển động”.

Người ta nói ngọn đèn chuyển động, như vậy sự chuyển động của ngọn đèn nằm ở chỗ nào?

“Đèn là danh từ được giả lập cho chuỗi tương tục không gián đoạn các sát-na của ngọn lửa mà người ta đã nhận lầm là một “thật thể”. Khi một trong các sát-na nối tiếp này sinh khởi ở một nơi khác với sát-na trước đó thì người ta nói ngọn đèn chuyển động: tuy nhiên không có cái “chuyển động” biệt lập và khác với các sát-na của ngọn lửa. Cũng bằng cách như thế, người ta giả lập danh từ “thức” để chỉ cho một chuỗi tương tục của tâm: khi một sát-na của tâm sinh khởi đối với một cảnh mới thì người ta nói là thức nhận biết cảnh này. Nói “thức nhận biết” cũng giống như nói “hiển sắc hiện hữu, sinh, trụ mà không hề có một “vật hiện hữu”, một “vật sinh”, một “vật trụ” khác biệt với những gì được gọi là sự hiện hữu v.v... của nó.

Số luận: Nếu tâm sau sinh khởi từ tâm trước đó chứ không phải từ ngã, tại sao tâm sau không luôn luôn tương tự như tâm trước? Tại sao

các tâm không nối tiếp nhau theo một thứ tự nhất định, giống như ta có mầm mống, thân cây, rồi lá v.v...?

Luận chủ: Chúng tôi xin trả lời câu hỏi thứ nhất: Vì tất cả những gì sinh khởi do nhân đều có tính chất “chuyển biến” (trụ dị), đó là tự tánh của các pháp hữu vi: trong chuỗi tương tục được tạo thành do các pháp hữu thì pháp đi sau phải khác với pháp đi trước. Nếu không phải vậy thì hành giả khi đã nhập định - tức thân và tâm luôn luôn sinh khởi giống nhau, các sát-na nối tiếp nhau của chuỗi tương tục đều đồng nhất - sẽ không thể tự nhiên quyết định được.

Về vấn đề thứ hai: Sự sinh khởi của các tâm vẫn theo một thứ tự nào đó. Nếu một tâm như thế thì phải sinh khởi sau một tâm như thế, nó sinh khởi ngay sau tâm này. Mặt khác, một số tâm biểu hiện một phần nào đó tương tự với nhau, và phần tương tự này khiến cho các tâm có thể hỗ tương sinh khởi nhờ vào tính chất riêng biệt về chủng tánh của chúng.

Tỷ dụ như theo sau một tâm về “phụ nữ” sẽ sinh khởi trực tiếp (ở hành giả) một tâm về sự chán ghét đối với thân của phụ nữ này, và, sinh khởi (ở một người khác) một tâm về người chồng hoặc con của phụ nữ này. Về sau, kế tiếp sự chuyển biến sai biệt của chuỗi tương tục của các tâm này sẽ sinh khởi một tâm về phụ nữ. “Tâm về phụ nữ” thứ hai này sẽ có khả năng sinh ra tâm chán ghét thân phụ nữ, hoặc tin về chồng và con của phụ nữ này. Tùy theo “tâm thứ hai” này có những loại tâm nào cùng chủng tánh, có nghĩa là cùng giống, chứ không phải là loại khác giống. Và còn vô số các tâm khác có thể nối tiếp “tâm về phụ nữ, và điều này còn do nhiều nguyên nhân khác nhau. Trong số các tâm thì những tâm sinh khởi trước đều thuộc loại “phong phú” nhất - tức đã tạo thành chuỗi tương tục trong quá khứ, “năng động” nhất, “thân cận” nhất - vì chúng in dấu mạnh hơn đối với chuỗi tương tục, ngoại trừ trường hợp lúc đó có những tâm khác sinh khởi do một trạng thái nào đó của thân hoặc do một cảnh nào đó ở bên ngoài.

Các ông có thể hỏi tại sao loại tâm in dấu mạnh nhất đối với chuỗi tương tục của tâm lại không sinh quả một cách liên tục? Như chúng tôi đã nói, đó là vì sự “chuyển biến là một tính chất của chuỗi tâm tương tục, tính chất này thuộc riêng về sự sinh ra quả là các tâm có lực trung bình hoặc yếu kém”.

Qua sự tóm tắt chưa được hoàn chỉnh ở đây, chúng tôi đã trình bày các nhân và duyên của thứ tự sinh khởi hỗ tương của các nhóm tâm khác nhau. Một sự hiểu biết trọn vẹn về các nhân duyên chỉ có ở Đức

Phật. Như một bài tụng đã nói: “Các nhân sinh khởi của tất cả các loại chỉ là một cái lông của con công, không ai có thể biết được các nhân này, ngoại trừ bậc Nhất thiết trí: đó là trí lực của bậc Nhất thiết trí (có thể tận biết toàn vẹn một sự vật)”. Các nhân của nhiều loại sắc pháp khác nhau rất khó nhận biết, và càng khó nhận biết hơn đối với các nhân và các duyên khác nhau của các sự vật không phải là sắc, tức tâm và các tâm sở.

Có luận sư ngoại đạo nói các tâm sinh khởi từ ngã. Người ta có thể dễ dàng bác bỏ những vấn nạn đã được đặt ra một cách vô ích cho chúng tôi: tại sao tâm sau không giống với tâm trước? Tại sao các tâm không sinh khởi theo một thứ tự nhất định?

Luận sư này giải thích về sự đa dạng (sai biệt) của các tâm và việc không theo một thứ tự sinh khởi nhất định là do tính chất đa dạng của cái được gọi là “sự phối hợp của ngã và ý hay ý căn”. Giải thích này không có giá trị vì không thể chứng minh được sự “phối hợp” này.

Hơn nữa, nếu xét về lý thì hai sự vật phối hợp với nhau tất phải có phần hạn, có nghĩa là được định đặt ở những chỗ riêng biệt. Ông hãy nói thêm là định nghĩa của ông về sự phối hợp: “Sự được nối tiếp sự không được” cũng có cùng kết luận như lập luận của chúng tôi, tức ngã cũng có phần hạn, cũng được định đặt. (Như vậy, ngã không còn là “hiện hữu cùng khắp”, và điều này sẽ trái ngược với chủ trương của ông).

Từ định nghĩa của các ông về sự phối hợp cần cho thấy khi ý di chuyển - tức khi hướng về một phần nào đó của thân - thì ngã cũng phải đi chuyển để chừa chỗ cho ý (như vậy ngã không còn là “vô tác”) hoặc phải biến diệt (như vậy ngã không còn là thường hằng). Mặt khác, ông cũng không thể cho chỉ có một phần của ngã phối hợp với ý vì theo các ông, ngã là một thật thể không bị phân cắt.

Cho dù có sự phối hợp thật sự giữa một “cái ngã thường hằng” và một “cái ý bất biến” đi nữa thì làm thế nào để giải thích tính chất đa dạng của sự phối hợp (là cần thiết cho tính chất đa dạng của các tâm)? Có phải ông sẽ nói sự đa dạng này xuất phát từ sự đa dạng của giác (vốn là một phẩm tánh của ngã)? Nhưng giác cũng gặp phải những khó khăn giống như ý: ngã không có sai biệt thì giác làm sao có thể có sai biệt? Có phải ông sẽ nói sự sai biệt của giác xuất phát từ sự sai biệt của sự phối hợp giữa ngã và ý, tức sự sai biệt xuất phát từ các hành? Nếu nói như vậy, ngã sẽ trở thành vô dụng: tại sao không nói sự sai biệt của các tâm xuất phát từ chính loại tâm đã bị làm cho sai biệt do các hành? Ngã không xen vào căn nguyên của các tâm và nếu nói các tâm xuất phát

từ ngã thì trường hợp này cũng giống như một thầy lang băm: mặc dù thuốc men đã đủ để chữa lành người bệnh nhưng vẫn thích thốt ra những lời phù phép: Phổ-sa-ha.

Chắc chắn ông sẽ nói các tâm, cũng như các hành, đều hiện hữu nhờ vào ngã, thì đây chỉ là một lời khẳng định vô căn cứ. Nếu ông vẫn khẳng khái cho ngã là nơi nương tựa của các tâm và các hành thì tôi xin ông hãy giải thích bằng tỷ dụ tính chất của sự quan hệ giữa “cái làm chỗ nương tựa” và “cái tương tựa”. Tâm (chịu tác động của các hành) cùng với các hành đều không phải là một bức tranh hoặc một quả để ngã có thể làm nơi nương tựa cho chúng giống như một bức tường làm chỗ nương tựa cho bức tranh hoặc cái cây làm chỗ nương tựa cho quả, như vậy, một mặt ông sẽ phải thừa nhận có sự tiếp xúc thuộc về vật chất (giữa ngã và các tâm-hành), và mặt khác là bức tranh và quả đều hiện hữu tách rời với bức tường và cây.

Nếu ông nói ông không có ý nói như vậy về tác dụng “làm chỗ dựa” của ngã đối với các tâm và các hành, mà ngã làm chỗ dựa cho tâm và hành cũng giống như đất (địa) làm chỗ dựa cho hương, sắc, vị, xúc, thì chúng tôi rất vui sướng trước sự so sánh này vì nó sẽ chứng minh sự không hiện hữu của ngã. Giống như người ta không hề thừa nhận một sự hiện hữu độc lập của đất tách rời với hương, sắc v.v... tức cái được giả lập là “đất” cũng chỉ là một tập hợp của hương, sắc v.v... Thì đối với ngã cũng thế: không có một cái ngã hiện hữu biệt lập bên dưới các tâm và các hành, và cái được giả lập là “ngã” cũng chỉ là các tâm và các hành. Nếu rời hương, sắc v.v... thì ai còn có thể nhận biết được đất?

Hỏi: Nhưng nếu không có một sự vật nào đó có tên là “đất” biệt lập với hương v.v... thì làm sao có thể xác định các loại hương, sắc v.v... là thuộc riêng về đất, như khi nói: “Mùi, vị của đất”?

Đáp: Người ta nói như vậy chỉ là để phân biệt, nói cách khác, người ta muốn chỉ rõ ràng các loại hương, sắc v.v... nào đó chính là cái được đặt tên là “đất”, chứ không phải là các loại hương, sắc v.v... có tên là “nước” khác. Cũng giống như khi gọi một sự vật nào đó là “thân của bức tượng gỗ” là có ý chỉ rằng sự vật này làm bằng gỗ chứ không phải đất nung.

Hỏi: Nếu ngã sinh khởi các tâm là nhờ có sự sai biệt của các hành, tại sao nó không cùng lúc sinh khởi tất cả các tâm?

Thắng luận: Vì loại hành mạnh nhất cản trở loại hành yếu nhất không cho sinh quả. Và nếu loại hành mạnh nhất này không thường xuyên sinh quả thì cũng do cùng nguyên nhân mà các ông đã nêu khi

giải thích về những sự huân tập (tu lực) mà tâm đã để lại trong chuỗi tương tục: chúng tôi nghĩ các hành không thường hằng và phải chịu sự chuyển biến.

Luận chủ: Nếu vậy, ngã dùng để làm gì? Các tâm khác nhau sẽ sinh khởi nhờ vào các lực khác nhau của các hành, vì không có sự khác nhau về thể tánh giữa các hành của các ông và sự huân tập của chúng tôi.

Thắng luận: Không thể bỏ qua ngã được. Niệm, các hành v.v... là các sự vật (cú nghĩa) được gọi là “thuộc tánh” (đức), các thuộc tánh này nhất định phải có chỗ dựa, tức là một sự vật được gọi là “chất” (thực), và ngã là một trong số chín chất (địa v.v...) này: vì không thể chấp nhận niệm và các phẩm tánh khác của tâm lại nương vào một chất khác với ngã (như địa v.v...), chỉ có ngã mới có trí tuệ.

Luận chủ: Nhưng luận thuyết về chất và các thuộc tánh này đã không được chứng thực. Các ông nói niệm, các hành v.v... đều là các sự vật được bao hàm trong nhóm các “thuộc tánh” và không phải là các chất: điều này chúng tôi không đồng ý. Chúng tôi nghĩ tất cả những gì hiện hữu đều là chất”. Kinh nói: “Quả của đời sống tu hành (sa môn quả) chính là sáu chất (tức năm uẩn vô lậu và trạch diệt)”. Như vậy, nói niệm v.v... có ngã làm chỗ dựa là sai lầm vì ở trên chúng tôi đã phê bình ý tưởng về chỗ dựa này.

Thắng luận: Nếu ngã không thật hữu, quả của các nghiệp sẽ là cái gì?

Luận chủ: Quả của các nghiệp chính là sự kiện “ngã” cảm thọ lạc hoặc khổ.

Thắng luận: Ngã mà ông nói đến là gì?

Luận chủ: Là cái được người ta nói đến khi họ xưng “tôi” (ngã) tức là cảnh nơi đối tượng duyên của loại tưởng về ngã.

Thắng luận: Cảnh nơi đối tượng duyên này là gì?

Luận chủ: Là chuỗi tương tục của các uẩn, vì chính các uẩn - tức sắc thân, thọ v.v... là cái mà người ta đeo bám, vì loại tưởng về “cái tôi” sinh khởi ở cùng các sự vật mà loại tưởng về màu trắng và các tưởng tương tự khác có quan hệ đến: chẳng phải trên thế gian người ta vẫn thường nói: “Tôi trắng, tôi đen, tôi già, tôi trẻ, tôi gầy, tôi béo” sao? Cái được xem là trắng v.v... rõ ràng đó là loại uẩn thuộc hiển và hình sắc - cũng chính là cái được người ta xem như là “tôi”. Cái “ngã” mà Thắng luận thừa nhận thì khác với những gì có màu trắng, đen v.v..., nhưng, thật ra, loại tưởng về “cái tôi” chỉ liên quan đến các uẩn chứ không phải

đến cái “ngã” mà Thắng luận đã tưởng tượng ra.

Thắng luận: Chỉ vì để tỷ dụ nên thế gian mới đặt tên cho cái thân này là “tôi” khi họ nói: “Tôi trắng”. Tỷ dụ này chính xác vì thân thể phục vụ cho một “cái tôi” có thật, có ích cho một “cái tôi” thật sự, cũng giống như một vị vua thường nói về quần thần của mình giống như là đang nói về một “bản thân” khác của chính mình.

Luận chủ: Mặc dù người ta đã đặt ra một danh xưng là “tôi” để tỷ dụ cho những gì có ích cho “ngã”, nhưng người ta vẫn không thể giải thích như vậy về loại thức xưng “tôi” (đối với thân, thọ, thức v.v...).

Thắng luận: Nếu cái tưởng về “tôi” có cảnh nơi đối tượng duyên là hiển và hình sắc của thân cũng như các uẩn khác, tại sao loại tưởng này không sinh khởi đối với hiển và hình sắc của người khác?

Luận chủ: Vì không có sự liên hệ giữa chuỗi tương tục của các uẩn thuộc về người khác với loại tưởng này. Khi thân hay tâm có quan hệ với loại tưởng về “tôi” tức quan hệ của nhân đối với quả - thì loại tưởng này sinh khởi đối với thân này, tâm này, chứ không phải đối với các uẩn khác. Thói quen xem “chuỗi tương tục của tôi là “tôi” đã tồn tại trong “chuỗi tương tục của tôi” từ vô thủy”.

Thắng luận: Nếu không có “ngã” thì loại tưởng về “tôi” sẽ thuộc về ai?

Luận chủ: Chúng tôi đã trả lại câu hỏi này khi giải thích niệm vốn thuộc về ai. Cái được gọi là “người chủ hay người sở hữu của niệm” chính là nhân của niệm. Đối với loại tưởng về “tôi” cũng như vậy.

Thắng luận: Cái gì là nhân của loại tưởng về “tôi” này?

Luận chủ: Đó là một tâm nhiễm ô, được huân tập do chính loại tưởng về “tôi” này từ vô thủy, và có cảnh nơi đối tượng duyên là chuỗi tương tục của các tâm mà nó đã sinh ra trong đó.

Thắng luận: Nếu không có ngã thì ai thọ khổ và lạc?

Luận chủ: Chính là thân là chỗ dựa mà khổ hoặc lạc đã sinh khởi trong đó, cũng giống như người ta thường nói một cây có hoa, một rừng có quả. Và chính là thân là chỗ dựa đang được nói đến, bất kể đó là loại xứ nào trong sáu nội xứ (nhãn xứ v.v...). Vấn đề này đã được giải thích ở chương đầu tiên.

Thắng luận: Nếu không có ngã, ai tạo nghiệp, ai thọ quả?

Luận chủ: Các ông muốn ám chỉ điều gì khi nói “ai tạo” và “ai thọ”?

Thắng luận: Chúng tôi muốn nói đến người tạo tác (năng tác) và người thọ nhận (thọ giả).

Luận chủ: Lời giải thích của các ông chỉ là một sự thay đổi ngôn từ mà không giải thích được điều gì cả.

Thắng luận: muốn gọi lên ở đây luận thuyết của những nhà giải thích về pháp tướng. Những người này nói người tạo tác (tác giả) là người có khả năng độc lập (tự tại) và người thọ nhận là người phải chịu quả của nghiệp. Trên thế gian, người nào đạt được năng lực độc lập đối với một hành động nào đó thì được xem như là người tạo tác, chẳng hạn như Thiên thọ, vì có khả năng tự tắm rửa, ăn uống, di chuyển, nên được gọi là “người tắm, người ăn, người đi”. Tuy nhiên, định nghĩa này không thể chấp nhận được.

Thiên thọ có nghĩa là gì? Nếu Thiên thọ là ngã, là tự ngã thì tỷ dụ này không được chứng thực, không có giá trị. Nếu đó là một sự tập hợp của các uẩn thì Thiên thọ đúng là tác giả nhưng không phải là một “tác giả độc lập và tạo tác các nghiệp”. Nghiệp có ba loại là thân, ngữ, và ý. Cái sinh khởi thân nghiệp chính là tâm tác động lên thân, vả lại, thân và tâm đều phải tùy thuộc vào các nhân và các duyên của chúng, trong toàn bộ những gì nói đến ở trên, không có một thật thể thuần nhất, một “cái có khả năng sinh khởi” chỉ dựa vào chính nó, nói cách khác, không có một “cái có khả năng sinh khởi” độc lập. Vì tất cả những gì hiện hữu đều phụ thuộc vào nhân và duyên. “Tự ngã” như các ông đã ám chỉ vốn không phụ thuộc vào nhân duyên, hơn nữa, nó không làm gì cả, vì thế nó không phải là một tác giả độc lập. Không có nơi nào nhận ra sự hiện hữu của một tác giả đúng với định nghĩa “người nào được năng lực độc lập... thì được xem như là người tạo tác” của các ông. Cái mà người ta gọi là tác giả của một nghiệp nào đó chính là loại nhân chủ chốt (thắng nhân) trong số tất cả các nhân của nghiệp này. Với định nghĩa này thì cái được gọi là “tự ngã” của các ông không phải là tác giả.

Cái gì là nhân chính đối với căn nguyên của thân nghiệp? Niệm làm sinh khởi sự mong cầu hoặc sự ước muốn hành động, từ ước muốn này đã phát khởi một sự tưởng tượng, từ sự tưởng tượng này lại phát khởi một nỗ lực nỗ lực này làm sinh khởi một hơi thở khiến cho thân nghiệp chuyển động. Trong tiến trình này, hoạt động nào thuộc về “tự ngã” của Thắng luận?

Tự ngã này chắc chắn không phải là tác giả của thân nghiệp. Về ngữ nghiệp và ý nghiệp cũng được giải thích theo cách trên.

Các ông sẽ nói trắng chính “tự ngã” lãnh thọ quả, vì nó phân biệt được hoặc biết được quả, nhưng thật ra “tự ngã” không có vai trò nào cả trong việc phân biệt quả, nó không được kể đến trong số các nhân sinh

ra thức như chúng tôi đã chì rõ ở trên.

Thắng luận: Nếu không có tự ngã, tại sao các nghiệp thiện và nghiệp ác không “chín” trong thân phi tình?

Luận chủ: Vì các yếu tố không phải là thành phần của chúng sinh hữu tình đều không thể dùng làm chỗ dựa cho thọ v.v... Chỉ có sáu căn là chỗ dựa của thọ v.v..., chứ không phải tự ngã, như chúng tôi đã chứng minh ở trên.

Thắng luận: Nếu không có “tự ngã” thì nghiệp quá khứ đã diệt làm sao có thể khởi quả vị lai?

Luận chủ: Về câu hỏi này, chúng tôi xin trả lời bằng cách hỏi lại nếu đã có một tự ngã thì một nghiệp đã diệt làm sao có thể có lực sinh ra một quả. Thắng luận muốn quả có thể sinh khởi từ công đức và từ “không công đức”, tức các thuộc tánh có sẵn của tự ngã và y chỉ vào tự ngã: nhưng chúng tôi đã phê bình ý tưởng về sự y chỉ và chỉ ra ý tưởng này không hợp lý.

Kế đến, chúng tôi nhận thấy, theo Phật giáo thì quả vị lai không sinh từ loại nghiệp đã diệt, mà sinh từ sát-na tội cùng trong tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục bắt nguồn từ nghiệp.

Thật vậy, chúng ta hãy xét xem quả sinh ra từ hạt giống như thế nào. Thế gian nói quả sinh từ hạt giống: nhưng khi nói như vậy, người ta không có ý khẳng định là quả sinh từ một hạt giống đã hư hoại, cũng không có ý nói là quả có sự sinh khởi ngay liền sau hạt giống (có nghĩa là từ hạt giống “đang diệt”). Thật ra, quả sinh từ sát-na tội cùng của tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục bắt nguồn từ hạt giống: hạt giống nối tiếp sinh khởi mầm mống, thân cây, lá, và cuối cùng là hoa, dẫn đến sự hiện hữu của quả. Nến người ta nói hạt giống sinh quả thì chính vì hạt giống, nhờ vào một chuỗi tương tục không gián đoạn, đã phát sinh ở hoa một năng lực khởi quả. Nếu năng lực khởi quả, tức loại năng lực nằm ở trong hoa, không có hạt giống làm nhân đầu tiên thì hoa sẽ không thể sinh ra một quả tương tự như hạt giống. Người ta đã nói quả sinh từ nghiệp cũng theo cách này, tuy nhiên, quả không thể sinh từ nghiệp đã diệt, nó cũng không sinh liền sau nghiệp, mà chỉ sinh từ sát-na tội cùng của tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục do nghiệp này phát khởi.

Khi nói “chuỗi tương tục”, chúng tôi có ý chỉ cho các uẩn thuộc sắc và tâm liên tục nối tiếp nhau theo một chuỗi, và chuỗi này có nghiệp làm nhân đầu tiên. Các sát-na kế tiếp nhau của chuỗi này thì khác nhau: vì thế mới có sự chuyển biến của chuỗi tương tục. Sát-na

cuối cùng của sự chuyển biến này có một công năng đặc biệt hoặc cao nhất, đó là công năng trực tiếp sinh quả. Sát-na này khác biệt với các sát-na khác, vì thế nó được gọi là “sai biệt”, tức sát-na cao nhất của quá trình chuyển biến.

Tỷ dụ, tâm lúc mạng chung, khi tương ứng với sự chấp thủ, sẽ được một năng lực sinh khởi một đời sống mới. Tâm này tuy có nhiều nghiệp và các nghiệp này tuy thuộc đủ tất cả các loại đi trước nó nhưng chính công năng do loại nghiệp nặng phát sinh mới quyết tâm định cuối cùng này, nếu không có loại nghiệp nặng thì công năng sẽ do nghiệp gần đó phát sinh, nếu không có nghiệp gần đó thì do loại nghiệp thường tạo tác (huân tập) phát sinh, nếu không có loại nghiệp huân tập thì do một nghiệp thuộc đời trước đó phát sinh. Có một bài tụng viết: “Nghiệp nặng, nghiệp gần, nghiệp huân tập, nghiệp đời trước, bốn loại nghiệp này cho quả theo thứ tự này. Có lý do để chứng minh sự khác nhau giữa quả dị thực và quả đẳng lưu. Khi công năng sinh quả dị thực, tức loại công năng do nghiệp dị thực phát sinh, đã cho quả thì công năng này liền diệt. Trái lại, công năng sinh quả đẳng lưu, tức loại công năng do “nhân tương tự với quả” (đồng loại nhân) phát sinh, không bị diệt sau khi đã cho quả: trong trường hợp bị nhiễm ô thì công năng này diệt vì có lực đối trị, khi không nhiễm ô thì sẽ diệt khi nhập Niết-bàn, vì lúc đó chuỗi tương tục sắc tâm cũng vĩnh viễn tán diệt.

Người ta hỏi tại sao một quả dị thực mới lại không sinh từ quả dị thực giống như một quả mới sinh từ quả của cây, vì quả cũng chính là hạt giống.

Chúng tôi xin trả lời là không có trường hợp một quả mới sinh ra từ loại hạt cho quả. Vậy thì quả mới sẽ sinh từ cái gì nếu không có sự chuyển biến của một chuỗi tương tục mới? Loại hạt cho quả đầu tiên, khi gặp các duyên cần thiết cho sự chuyển biến (thực biến) (như nước, đất v.v...) cuối cùng sẽ làm nảy sinh sát-na cao nhất của tiến trình chuyển biến, và từ đó sinh ra một quả mới. Vào sát-na sinh ra mầm mộng thì quả cũ lại được gọi tên là hạt giống. Trước quá trình chuyển biến này, nếu quả được gọi là hạt thì đó chỉ là loại tên gọi dùng cho vị lai hoặc là loại tên gọi được chứng thực do sự tương tự giữa loại hạt không có khả năng sinh quả và loại có khả năng sinh quả. Trường hợp ở đây cũng vậy: một quả dị thực (như thân v.v...), khi gặp các duyên khởi thiện và ác, chánh pháp, pháp tà, thì sẽ dẫn sinh các tâm thuộc loại như vậy, tức là các tâm bất thiện hoặc hữu lậu thiện. Từ các tâm này lại xuất phát một sự chuyển biến của thân tương tục kéo dài cho đến thời

kỳ cuối cùng thì lại sinh ra một quả dị thực mới. Trong các trường hợp khác thì quả dị thực này không sinh. Như vậy, tỷ dụ trên đã chứng minh cho luận chứng của chúng tôi. Người ta cũng có thể kể đến thể loại của quả dị thực bằng một tỷ dụ khác (cho thấy một quả dị thực mới không nhất thiết phải kế tiếp quả dị thực đầu tiên). Nếu ta dùng sơn tô đỏ hoa chanh thì trong tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục thuộc về thực vật này sẽ làm cho hạt của một quả chanh mới trở thành màu đỏ. Nhưng hạt giống lấy từ hạt chanh đỏ này sẽ không sinh ra một quả chanh có hạt màu đỏ. Quả dị thực của một nghiệp cũng thế: Nó không sinh khởi một quả dị thực mới.

Trong tầm hiểu biết của tôi, tôi đã trình bày một cách tóm tắt và thô hiển về quả của các nghiệp. Về vấn đề làm thế nào một chuỗi tương tục, vốn bị thấm nhiễm do các nghiệp có thể loại và công năng khác nhau, lại có thể chuyển biến theo một loại nào đó để cuối cùng có được khả năng sinh khởi một quả ở vào một giai đoạn nào đó, thì vấn đề này chỉ có chư Phật mới biết được. Có bài tụng nói: “Nghiệp, sự huân tập của nghiệp, sự hiện hành của sự huân tập này, loại quả sinh ra từ đó, - nếu không có Đức Phật - thì không ai có thể biết được tất cả những điều này trong toàn bộ tiến trình của chúng”.

Như vậy, chúng ta thấy giáo pháp của chư Phật được viên mãn là nhờ vào con đường lập luận rõ ràng, bác bỏ ý kiến của những người mù đối với các tà kiến và hạnh ác, những người không bị mù thì đi đến (Niết-bàn).

Thật vậy, giáo pháp về sự không hiện hữu của ngã này, con đường độc nhất của thành phố Niết-bàn này, chùng nào còn được chiếu sáng do những tia sáng, tức những lời dạy của mặt trời Như Lai thì giáo pháp này, con đường này, vẫn còn được hàng ngàn Thánh giả noi theo, vẫn còn quang đảnh không chướng ngại, những người có cái nhìn liệt muội thì không nhìn thấy được giáo pháp này.

Trong cuốn luận này, người ta chỉ tìm thấy một sự chỉ dẫn sơ lược, dành cho bậc trí: thuốc độc, một khi đã ngấm vào vết thương, thì sẽ lan ra toàn thân.



LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 99

A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ
THÍCH LUẬN

SỐ 1559
(QUYỂN 1 → 12)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1559

A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

Tác giả: Tôn giả Bà-tầu-bàn-đâu.

Hán dịch: Đồi Trần, Tam Tạng Chân Đế.

QUYỂN 1

Phẩm 1: PHÂN BIỆT GIỚI (PHẦN 1)

*Nhất thiết chủng trí diệt tối tăm
Cứu chúng sinh khỏi bần sinh tử
Đảnh lễ Đại sư, giáo như lý
Đối pháp Câu xá, con sẽ nói.*

Giải thích: Nếu người muốn tạo ra Luận thích đáng thì cần phải bảo cho người khác biết rõ về công đức bất động (không chung) của bậc Đại sư, nên trước hết là nói về các đức, sau xin đảnh lễ bậc Đại sư. Bài kệ này chỉ căn cứ vào Phật, Thế Tôn mà nói.

Kệ nói: Nhất thiết chủng trí diệt tối tăm.

Giải thích: Diệt tất cả tối tăm: Do Nhất thiết chủng trí. Không sáng suốt nhận rõ (vô minh) tất cả pháp, có thể gây chướng ngại cho việc thấy nghĩa chân thật, nên gọi chúng là tối tăm.

Đối với Phật vì đã đối trị tận gốc vô minh này, nên tất cả chủng loại ở trong tất cả pháp vĩnh viễn không sinh tức gọi là diệt. Hàng Độc giác và Thanh văn đối với tất cả pháp tuy đã đoạn trừ vô minh, nhưng do có vô minh nhiễm ô hoàn toàn không sinh, chứ không do tất cả chủng

loại không sinh. Vì sao? Vì các bậc Thánh nhân khác đối với pháp bất cộng của Như Lai và với cảnh giới khác về thời, xứ có vô biên sai biệt lâu xa, có vô minh làm nhiễm ô hoặc không nhiễm ô nên chỉ thể hiện hạnh tự lợi rất ráo.

Ca ngợi Phật xong, tiếp theo dùng công hạnh lợi tha viên mãn để ca ngợi Đức Thế Tôn.

Kệ nói: Cứu chúng sinh khỏi bùn sinh tử.

Giải thích: Vì sự sinh tử là chỗ vướng mắc, chìm đắm của thế gian, nên khó có thể vượt qua, thành thử dùng thí dụ là vũng bùn. Chúng sinh đang vướng mắc, chìm đắm ở trong bùn không ai cứu vớt, chỉ Phật, Thế Tôn, vì xót thương muốn độ thoát, nên truyền trao, thuyết giảng chánh pháp, ra tay cứu vớt hợp lý, là người tương ứng với công hạnh lợi ích cho mình và người khác.

Kệ nói: Đánh lễ Đại sư, giáo như lý.

Giải thích: Đầu, mặt áp sát chân, gọi là đánh lễ. Lập giáo không giả dối, gọi là Đại sư. Không trái ngược gọi là như lý. Lời nói được thiện, lia ác, gọi là giáo. Thuyết minh giáo như lý này làm phương tiện tạo lợi ích cho người khác. Do như lý mà giáo hóa nên vào vũng bùn sinh tử cứu vớt chúng sinh chứ không dùng oai đức thi ân của thần thông v.v... Đánh lễ đại sư giáo như lý rồi thì muốn làm gì?

Kệ nói: Đối pháp Câu xá, con sẽ nói.

Giải thích: Pháp này mang tên chung là giáo diệt trừ, cứu giúp, còn tên riêng thì thế nào? Là A-tỳ-đạt-ma Câu-xá. Pháp nào gọi là A-tỳ-đạt-ma?

Kệ nói: Trí tịnh giúp đỡ gọi là Đối pháp.

Giải thích: Trí tức là trạch pháp, tịnh nghĩa là không có cấu uế, tức trí vô lưu (vô lậu). Hỗ trợ nghĩa là nhân duyên, tư lương.

Nếu vậy thì nói năm ấm vô lưu, gọi là A-tỳ-đạt-ma. Đây tức là A-tỳ-đạt-ma chân thật. Nếu nói về A-tỳ-đạt-ma giả danh:

Kệ nói: Có thể đạt các trí luận pháp này.

Giải thích: Tức là tư tuệ, văn tuệ, sinh đắc tuệ hữu lưu và luận trợ bạn, nghĩa là có thể truyền sinh trí vô lưu, là tư lương của trí vô lưu này, nên cũng gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Nhân nơi nghĩa nào để lập tên này? Vì khả năng gìn giữ thể, tướng của chính nó, nên gọi là Đạt-ma. Hoặc vì Niết-bàn là tướng của pháp chân thật trong tất cả pháp, nên gọi là Đạt-ma.

Trí này đối với các pháp, vì hiện tiền đối với các pháp, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Sao luận này gọi là A-tỳ-đạt-ma Câu-xá?

Kệ nói: Do nghĩa đối pháp, nhập thân này.

Giải thích: Câu văn của kệ kia gọi là A-tỳ-đạt-ma. Do thuận theo thẳng nghĩa nhập thân luận này, thế nên, luận này đối với kệ kia được gọi là Tạng.

Kệ nói: Luận dựa Đối pháp, gọi là Câu-xá.

Giải thích: A-tỳ-đạt-ma là chỗ y chỉ của luận này. Vì sao: Vì từ trong pháp kia dẫn sinh luận này, pháp kia đối với luận này, cũng tiếp nhận tên Tạng.

Do nghĩa ấy, nên luận này gọi là A-tỳ-đạt-ma Câu-xá. Lại nữa, công dụng của pháp này là thế nào? Người nào trước đã nói pháp ấy, mà pháp sư cung kính định giải nói?

Kệ nói:

*Lìa lựa chọn pháp, lại không có
 Vì Hoặc tĩnh lặng, phương tiện riêng
 Thế gian do Hoặc trôi biển "hữu"
 Vì đây truyền Phật, nói Đối pháp.*

Giải thích: Nếu lìa giác phân trạch pháp thì sẽ không có phương tiện nào có khả năng diệt trừ các Hoặc. Các Hoặc có thể làm luân chuyển thế gian nơi biển sinh tử.

Do chánh nhân này, muốn cho đệ tử được pháp giải trạch, nên Đại sư Phật, Thế Tôn, trước hết nói A-tỳ-đạt-ma. Nếu lìa các thuyết thích đáng này, đệ tử sẽ không thể lựa chọn pháp như thật. Đức Phật, Thế Tôn, ở nhiều nơi chốn đã nói rộng pháp này.

Các Thanh văn như Đại đức Ca-chiên-diên-tử v.v... đã tuyển tập sắp xếp, cũng như Đại đức Đạt-ma đa-la-đa đã tuyển tập loại bộ Ưu-đà-na, Già-tha, khi nghe luận sư Tỳ-bà-sa truyền nói như thế.

Những gì là các pháp? Là đối tượng được lựa chọn nhằm khiến cho người khác lựa chọn pháp kia, nên Đức Thế Tôn thuyết giảng A-tỳ-đạt-ma.

Kệ nói: Pháp hữu lưu, vô lưu (hữu lậu, vô lậu).

Giải thích: Lược nói tất cả pháp, tức là hữu lưu, vô lưu. Trong đây, gì là hữu lưu?

Kệ nói: Hữu vi trừ hữu lưu Thánh đạo.

Giải thích: Trừ đạo Thánh đế, pháp hữu vi còn lại được gọi là hữu lưu. Vì sao?

Kệ nói: Ở trong lưu, do miên tùy tăng.

Giải thích: Nếu có nghĩa như đây, thì các lưu duyên nơi hai đế

Diệt, Đạo làm cảnh khởi, ở đó không có miên, vì không tùy tăng, thế nên, trong ấy, không thể lập hữu lưu, vì trái với chất nạn, là nghĩa không miên. (Trong phẩm Phân Biệt Hoặc ở sau sẽ nói rõ)

Đã thuyết minh pháp hữu lưu xong.

Pháp vô lưu là gì?

Kệ nói:

Pháp vô lưu: Thánh đạo

Và ba thứ vô vi.

Giải thích: Những gì là ba vô vi?

Kệ nói: Hư không và hai diệt.

Giải thích: Hai diệt là những gì? Là trạch diệt và phi trạch diệt. Ba vô vi như không v.v... ấy và Thánh đạo gọi là pháp vô lưu. Vì sao? Vì ở đó, các lưu không thể là miên, nên lược nói.

Trong ba vô vi, cái gì là không?

Kệ nói: Không trong đây vô ngại.

Giải thích: Vì không lấy không chướng, không ngăn ngại làm tánh, nên sắc vận hành trong đó.

Kệ nói: Trạch diệt, nghĩa là vĩnh viễn lìa.

Giải thích: Vĩnh viễn cùng lìa với pháp hữu lưu, nói là trạch diệt, đều thường lựa chọn Thánh đế như khổ v.v..., gọi là trạch, tức nhân trội hơn của trí, chỗ đạt được lợi mình nầy gọi là trạch diệt. Nói đầy đủ, nên nói là “trạch sở đắc diệt”. “Vì nói lược, nên chỉ gọi là trạch diệt. Như xe tương ứng với bò, gọi là xe bò.

Tất cả hữu lưu là một trạch diệt, hay không là một? Không là một là thế nào?

Kệ nói: Mỗi mỗi đối các kết.

Giải thích: Như số lượng của kết, trạch diệt cũng thế. Nếu không như vậy, thì trạch diệt do chứng kiến khổ đoạn hoặc, tức nên cùng một thời điểm, đều cùng chứng trạch diệt tất cả Hoặc. Nếu vậy thì tu đạo đối trị khác sẽ hóa ra là không, không có hiệu quả.

Kinh Phật nói: “Trạch diệt không có đồng loại”. Lời nói nầy có nghĩa gì?

Trạch diệt không có nhân đồng loại, tức cũng không phải nhân đồng loại của người khác (ngoại đạo). Đây là nghĩa của kinh để nói Trạch diệt chứ không phải là không có đồng loại của nó.

Kệ nói:

Luôn ngăn dục sinh sinh.

Có riêng phi trạch diệt.

Giải thích: Có thể ngăn ngừa vĩnh viễn các pháp vị lai sinh, khác hẳn với trạch diệt có diệt riêng, gọi là phi trạch diệt, vì không do lựa chọn mà được.

Thế nào là “đạt được” (đắc)? Là nhân duyên không đủ. Ví như có người với ý thức và nhãn căn duyên nơi một sắc trần khởi, vào thời điểm này, các sắc, thanh, hương, vị, xúc v.v... khác đều có, mà tức liền lui về quá khứ tụ năm thức, không thể duyên nơi trần kia làm cảnh giới sinh lại. Vì sao? Vì năm thức không có công năng duyên nơi trần quá khứ làm cảnh, vì thế, thức v.v... có phi trạch diệt. Do nhân duyên không đủ, nên “đạt được” căn cứ nơi hai diệt, lập ra bốn luận chứng.

1. Có các pháp chỉ có trạch diệt. Nghĩa là quá khứ, hiện tại, quyết định sinh pháp hữu vi, đều là hữu lưu.

2. Có các pháp chỉ có phi trạch diệt. Nghĩa là không sinh là pháp hữu vi vô lưu.

3. Có các pháp có đủ hai diệt. Nghĩa là hữu lưu quyết định không sinh là pháp.

4. Có các pháp không có hai diệt. Nghĩa là quá khứ, hiện tại, quyết định sinh là pháp vô lưu.

Đã nói ba vô vi xong.

Trước kia đã nói pháp hữu vi trừ Thánh đạo, mệnh danh hữu lưu. Cái gì là hữu vi?

Kệ nói:

*Lại, các pháp hữu vi
Là năm ấm như sắc.*

Giải thích: Sắc ấm, thọ ấm, tưởng ấm, hành ấm, thức ấm.

Năm ấm này thâm tóm tất cả hữu vi. Vì đã có đối tượng tạo tác của nhân duyên tụ tập, nên gọi là hữu vi. Vì sao? Vì không có pháp nào không có duyên và một duyên mà được sinh, là vì chủng loại của pháp đó, nên ở vị lai không có ngăn ngại. Ví như Độc-đà.

Kệ nói:

*Nói đường đời, ngôn y
Có lia và có loại.*

Giải thích: Các pháp hữu vi này, vì có đã, đang, sẽ vận hành, nên gọi là đường đời. Lại nữa, bị vô thường ăn nuốt (chi phối). Ngôn là phương ngôn. Đối tượng tương ứng của ngôn là danh nghĩa là chỗ dựa của ngôn (ngôn y). do ngôn chấp giữ có nghĩa nên Kinh Phật nói pháp hữu vi, gọi là ngôn y. Nếu không như vậy thì sẽ có trái nghịch nơi Luận phân biệt đạo lý nói ngôn y là nhập và mười tám giới.

Ra khỏi vĩnh viễn, gọi là lia, đó là Niết-bàn. Tất cả hữu vi đều có tính Niết-bàn, xuất ly vĩnh viễn, nên pháp hữu vi gọi là có lia, Niết-bàn là không lia. Pháp hữu vi gọi là có lia.

Vì có nhân, nên gọi là có loại. Loại là do nghĩa nhân (nguyên nhân).

Luận sư Tỳ-bà-sa tạo ra thuyết này. Như thế v.v... (Như thị đẳng) là còn nhiều tên gọi khác của hữu vi.

Lại nữa, pháp hữu vi này, như:

Kệ nói: Hữu lưu gọi là thủ ấm.

Giải thích: Hữu lưu này được bày rõ ra sao? Là hữu thủ, có thể nói là ấm hữu, nhưng ấm không phải thủ, nghĩa là hữu vi vô lưu. Trong đây, do Hoặc là thủ, vì ấm từ thủ sinh, nên gọi là thủ ấm, ví như lửa có, lửa cây lửa trấu. Lại nữa, vì theo đuổi, giữ lấy, ví như người vua. Lại nữa, các thủ vì từ ấm kia sinh, nên gọi là thủ ấm, ví như cây hoa, cây quả, là các pháp hữu lưu.

Kệ nói: Hoặc nói có tranh chấp.

Giải thích: Các Hoặc, gọi là tranh chấp, có thể làm loạn động các pháp thiện và vì gây tổn hại cho mình, người khác, nên là tranh chấp, là đối tượng của tùy miên, nên nói có tranh chấp, ví như hữu lưu.

Kệ nói: Thế gian Khổ, Tập đế.

Giải thích: Vì trái với ý Thánh nhân, nên gọi là khổ, vì khổ từ các kiến sinh, nên gọi là tập, vì bị hủy hoại, nên gọi là thế gian, vì có đối trị.

Kệ nói: Kiến, xứ và ba hữu.

Giải thích: Các kiến dựa vào trong các kiến để trụ, do vì tùy thuận tăng trưởng nên là kiến xứ. Chỉ vì hữu sinh ra hữu, nên gọi là hữu. Như ở đây nói pháp hữu lưu.

Như tên riêng của nghĩa ở trước đã nói. Năm ấm như sắc v.v... trong đây.

Kệ nói:

Sắc ấm là năm căn

Năm trần và vô giáo (vô biểu).

Giải thích: Năm căn nghĩa là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân. Năm trần là cảnh của năm căn như mắt v.v..., nghĩa là sắc, thanh, hương, vị, xúc và vô giáo (vô biểu sắc). Như lượng này gọi là sắc ấm. Ở đây là năm trần như sắc v.v... đã nói trước kia.

Kệ nói:

Thức này dựa sắc tịnh

Gọi đó là căn mắt...

Giải thích: Năm trần là sắc, thanh, hương, vị, xúc. Năm chủng loại sắc tịnh, đối tượng nương tựa của thức, theo thứ lớp nên biết là căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân. Như Phật, Thế Tôn nói: “Mắt Tỳ-kheo là nhập nội, hợp với bốn đại hình thành, là loại tánh của sắc tịnh, nói rộng như đây”.

Lại nữa, trước đã nói năm căn nhãn mắt v.v... Sắc tịnh, mà Thức dựa vào gọi là nhãn căn v.v... là đối tượng nương tựa của thức, nghĩa ấy như thế. Nếu lập nghĩa này thì thuận với Luận Phân Biệt đạo lý. Luận kia nói: Cái gì là nhãn căn? Tức là sắc thanh tịnh, chỗ nương tựa của nhãn thức.

Đã nói năm căn xong. Tiếp theo nên nói năm trần. Ở đây:

Kệ nói: Sắc có hai.

Giải thích: 1. Hiển sắc; 2. Hình sắc. Hiển sắc có bốn thứ: xanh, vàng, đỏ, trắng. Sắc khác là bốn sắc này chưa biến dị. Hình sắc có tám thứ như dài v.v... Đối hợp là lại nói sắc nhập.

Kệ nói: Hoặc hai mươi.

Giải thích: Nghĩa là xanh, vàng, đỏ, trắng, dài, ngắn, vuông, tròn, cao, thấp, thẳng, vạy, mây, khói, bụi, sương mù, bóng, ánh sáng, sáng, tối.

Có sư khác nói: “Không” (hư không) là một sắc, nên có hai mươi một sắc. Trong đây, hình thẳng bằng là chánh, không thẳng bằng là tà. Hơi đất xông lên gọi là mù sương. Ánh sáng mặt trời gọi là ánh sáng. Trăng, sao, lửa, cỏ thuốc, ngọc báu, ánh chớp, gọi là ánh sáng. Ở đó, nếu sắc hiện rõ, gọi là sáng, trái với đấy, gọi là tối. Các sắc còn lại vì dễ hiểu, nên nay không giải thích.

Có sắc nhập, có hiển, không có hình như: xanh, vàng, đỏ, trắng, bóng, ánh sáng, sáng, tối.

Có sắc nhập có hình, không có hiển: như có một phần của dài v.v..., tức thân nghiệp hữu biểu sắc làm tướng.

Có sắc nhập, có hiển, có hình: như các sắc còn lại.

Có sư khác nói: Có sắc nhập, không có hình, không có hiển: như vô biểu sắc.

Có sư khác nói: Chỉ ánh sáng và sáng là có hiển, không có hình. Vì sao? Vì luôn thấy các sắc như xanh v.v... có sự khác biệt như dài v.v...

Thế nào là một vật có hai nhận biết về đối tượng duyên? Nếu hai sắc này hiện trong một trần thì nghĩa này không đúng. Đối với thân

nghiệp hữu biểu, thì trở thành có trở ngại trái nghịch

Đã thuyết minh sắc nhập xong.

Kệ nói: Thanh trần có tám thứ.

Giải thích: Có chấp nương tựa, không phải chấp nương tựa nơi bốn đại là nhân. Có tên gọi chúng sinh, không phải tên gọi chúng sinh, đó gọi là bốn thanh. Thanh này do sự khác biệt của đáng yêu và không đáng yêu, nên thành tám thứ.

Trong đây, có chấp nương tựa là nhân: Nghĩa là âm thanh của lời nói tay v.v... Chẳng phải chấp nương tựa là nhân nghĩa là tiếng như gió, cây, sóng v.v...

Có tên gọi chúng sinh: Nghĩa là tiếng nói có nghĩa. Khác với tiếng này là không phải tên gọi chúng sinh.

Có sự khác nói: Có âm thanh khác ngoài có chấp nương tựa, không phải chấp nương tựa nơi bốn đại là nhân, nghĩa là tay, trống hợp sinh. Ví như một hiển sắc Lân hư, không cho dựa vào hai thứ bốn đại sinh. Âm thanh này cũng nên như thế.

Đã thuyết minh thanh xong.

Kệ nói: Vị có sáu.

Giải thích: Nghĩa là sự khác biệt của các vị ngọt, chua, mặn, cay, đắng, lạt.

Kệ nói: Hương có bốn.

Giải thích: Nghĩa là sự khác biệt giữa mùi thơm, hôi, bình đẳng, không bình đẳng. Trong A-tỳ-đạt-ma nói hương có ba thứ: Thơm, hôi, bình đẳng.

Kệ nói: Xúc trần mười một thứ.

Giải thích: Xúc có mười một thứ, nên biết. Nghĩa là bốn đại và trơn, nhám, nặng, nhẹ, lạnh, đói, khát. (Bốn đại ở đây, sau sẽ nói)

Mềm mại, gọi là trơn, thô cứng là nhám. Có thể cân được, gọi là nặng, trái với nặng là nhẹ, khát ái của nóng là lạnh, khát ái của ăn là đói, khát ái của uống là khát. Vì đối với nhân lập tên quả, nên nói như vậy. Như Đức Phật đã nói kệ:

Chư Phật sinh hiện vui

Nói chánh pháp cũng vui

Đại chúng hòa hợp vui

Tụ tập xuất gia vui.

Trong cõi Sắc không có xúc đói, khát, chỉ có các xúc khác. Ở đó, áo của người kia nếu không thể đều cân được với bốn đại nhóm hợp tạo nên, thì cũng có thể cân được. Đối với người kia hoặc không có khả

năng tổn hại xúc lạnh, hoặc có khả năng tạo ích cho xúc lạnh. Người khác nói như ở đây.

Trước kia, đã nói sắc có nhiều thứ. Trong đây, có lúc do thấy một vật mà nhãn thức được sinh, nếu như trong thời điểm này, phân biệt một loại, sẽ có lúc do nhiều vật mà nhãn thức được sinh nếu như trong thời điểm này, không có sự phân biệt. Ví như đoàn quân có vô lượng hiển sắc, hình sắc và xa trông thấy mọi thứ báu, nên biết nhĩ thức v.v... cũng thế. Thân thức nếu rất nhiều, do năm xúc sinh, tức là xúc bốn đại, thì thuận theo một xúc trơn v.v... trong các xúc. Có sự tạo ra lối chấp như đây.

Lại có sự khác nói: Đây đủ mười một xúc, sinh thân thức.

Nếu vậy thì duyên chung trần, cảnh chung là trần, năm thức phải thành tựu, không chỉ duyên biệt cảnh, mà năm thức đối biệt tướng của nhập làm cảnh. Nếu thừa nhận sự thức kia dùng biệt tướng làm cảnh mà không phải đối với biệt tướng của vật thì sự việc này có lỗi gì?

Nên tư duy nghĩa này: Hai căn thân, thiệt, cùng một thời điểm, trần đến, thức nào sinh trước? Tùy thuận trần mạnh mẽ, sẽ phát thức trước. Nếu trần bình đẳng đến, thiệt thức sẽ sinh trước vì ham muốn ăn đã dẫn dắt mạng tương tục.

Như đây, đã thuyết minh năm căn, năm trần và như thủ trần xong. Nay sẽ nói vô giáo sắc (vô biểu sắc):

Kệ nói:

*Tâm loạn và vô tâm
Tùy lưu tịnh, bất tịnh
Y chỉ nơi bốn đại,
Thuyết vô giáo thế nào.*

Giải thích: Duyên khác, gọi là tâm loạn. Nhập định vô tướng và định diệt tâm, gọi là vô tâm. Nhằm làm rõ không phải tâm loạn, và có tâm. Là giống với trạng thái nối tiếp nhau, hoặc đều cùng có, hoặc vì có sau, nên gọi là tùy lưu. Thiện gọi là tịnh, ác gọi là bất tịnh, cho đến nối tiếp nhau của chứng đắc cũng thế.

Vì phân biệt đây khác với kia, nên nói nương dựa nơi bốn đại. Sư Tỳ-bà-sa nói: Sự nương dựa lấy nhân làm nghĩa, bốn đại là vô giáo. Vì năm nhân như sinh v.v... “muốn làm sáng tỏ lập danh là nhân nên nói thế nào” Pháp này dù lấy nghiệp có sắc làm tánh, nhưng không như sắc hữu biểu, có thể khiến cho người khác biết, nên gọi là vô giáo. Hiển bày sự khác nói, nên gọi là thuyết. Nếu lược nói sắc hữu giáo (hữu biểu sắc) thì sắc của tánh thiện, ác do Tam-ma-đề sinh ra gọi là vô giáo (vô

biểu sắc).

Trước đã nói nương dựa bốn đại. Những gì là bốn đại?

Kệ nói:

*Các đại, là giới địa
Và giới thủy, hỏa, phong*

Giải thích: Như bốn đại này có thể duy trì tự tướng và vì do sắc tạo, nên gọi là giới.

Sao bốn giới gọi là đại? Vì tất cả sắc khác đều nương dựa, vì đối với bốn đại kia trở thành thô, nên gọi là đại.

Lại nữa, vì rất đầy khắp, khởi hình lượng đại trong tụ địa, thủy, hỏa, phong.

Lại nữa, vì có thể mở mang rộng thêm tất cả vật có sắc sinh và vì có thể tạo ra việc to lớn ở thế gian, nên gọi là đại.

Lại nữa, giới như địa v.v... này được hình thành ở trong nghiệp nào? Tự tánh nó là gì?

Kệ nói: Gìn giữ cùng nghiệp thành.

Giải thích: Gìn giữ trội hơn, hòa hợp, thâm tóm, thành thực, dẫn sinh, tăng trưởng. Ở trong bốn nghiệp, thứ lớp hoàn thành giới địa, thủy, hỏa, phong, vì di chuyển tăng ích, nên gọi là dẫn sinh tăng trưởng. Đó gọi là tự tánh của nghiệp bốn đại, nghĩa là thứ lớp.

Kệ nói: Tánh cứng, ướt, nóng, động.

Giải thích: Giới đất, lấy chất cứng làm tánh. Giới nước, lấy sự ẩm ướt làm tánh. Giới lửa, lấy nóng làm tánh. Giới gió, lấy lay động làm tánh. Dẫn các đại nối tiếp nhau, khiến sinh chỗ khác, như thổi cho đèn sáng, gọi là động.

Luận Phân Biệt đạo lý nói: Giới gió là sao? Đó là chạm xúc nhẹ. Kinh nói cũng thế. Hoặc nói sự chạm xúc nhẹ là sắc đã tạo. Pháp này vì lấy sự lay động làm tánh quyết định, nên nói sự lay động là giới gió, tức dùng nghiệp để biểu thị tự tánh của gió.

Lại nữa, địa v.v... và giới địa v.v..., nghĩa khác thế nào?

Kệ nói:

*Nói địa hiển, hình sắc
Do đời lập danh tướng
Nước, lửa cũng như thế.*

Giải thích: Nếu người đời muốn chỉ rõ đại địa của người khác hiện hữu, thì chỉ cho biết về hiển sắc, hình sắc. Như chỉ rõ đại địa hiện hữu thủy, hỏa đại cũng như thế. Chỉ rõ cho biết hiển sắc, hình sắc, nên dựa vào danh tướng giả lập ở thế gian.

Nói sắc nhập là ba đại như địa thủy, hỏa.

Kệ nói: Chỉ giới gió.

Giải thích: Giới gió này, người đời nói là gió.

Kệ nói: Cũng thế.

Giải thích: Như người đời tạm nói hiển sắc, hình sắc là đại địa. Nói gió cũng thế, hoặc nói gió đen, hoặc nói gió cuộn.

Sao nói là vô giáo, về sau, ấm này gọi là sắc?

Vì hiện rõ sự đổi thay, hủy hoại. Phật, Thế Tôn nói: “Tỳ-kheo, do pháp này biến hoại, vì biến hoại nên nói là sắc thủ ấm. Pháp nào thường biến hoại? Do sự chạm xúc của tay v.v... nên biến hoại (nói rộng như kinh). Vì có đối ngại, nên có thể biến hoại”.

Lại nữa, trong nghĩa bộ kinh nói:

*Người cầu được dục trần
Nhiễm vương mắc khát ái
Nếu mong cầu không thành
Hy kia như bị đâm.*

Lại nữa, sư khác nói: Sắc này là do sự biến hoại của cõi Dục Sắc sinh ra và vì đối ngại, nên gọi là sắc.

Nếu vậy, sắc lân hư, lẽ ra không thành sắc, vì không thể biến hoại. Lời nói này không phải là vấn nạn. Sắc lân hư không thể trụ một mình, không hòa hợp. Nếu có hòa hợp trụ, thì có thể biến hoại.

Nếu vậy thì sắc quá khứ, vị lai không nên thành sắc. Vì sắc này cũng đã biến hoại, nên biến hoại, do tánh biến hoại giống nhau, như củi là đối tượng để đốt.

Nếu vậy, vô biểu sắc, không nên thành sắc? Chúng cũng do sự biến hoại, nên nó cũng đồng biến hoại, như cây lay động thì bóng lay động. Nghĩa này không đúng, vì vô biểu sắc, không có sự biến hoại.

Nếu vậy, có giáo dứt diệt, vô giáo lẽ ra cũng dứt diệt, như cây diệt, bóng diệt.

Lại có sư khác nói: Vì nương dựa nơi sự biến hoại, nên vô biểu sắc cũng biến hoại.

Nghĩa này không đúng. Nếu vậy, nhãn thức v.v... do y chỉ nơi sự biến hoại, lẽ ra cũng thành sắc. Thế nên, ông chấp không thể bằng đẳng được. Tuy nhiên có khác. Vì sao? Vì vô biểu sắc dựa vào bốn đại sinh, như bóng dựa vào cây sinh, ánh sáng dựa vào vật báu sinh. Thức của mắt v.v... thì không dựa vào căn như mắt v.v... mà sinh như vậy. Các căn hoàn toàn chỉ là căn mắt v.v... làm sinh nhân cho Thức. Lối chấp này không phải là nghĩa của Tỳ-bà-sa, tức là dựa vào cây, bóng

sinh, dựa vào vật báu, ánh sáng sinh.

Sư kia nói: Bóng v.v... hiển sắc, Lân hư mỗi đều y chỉ nơi bốn đại riêng của chúng. Nếu thật sự như đây, tức bóng, dựa vào cây ánh sáng dựa vào, vật báu sinh thì vô biểu sắc, không nên đồng với chỗ nương dựa này. Vì sao? Vì đối tượng nương tựa của vô biểu sắc là bốn đại đã mất.

Sư kia không thừa nhận vô biểu sắc thuận theo diệt. Thế nên, lối chấp này không thành tựu nghĩa bào chữa.

Lại có sư khác lập riêng nghĩa bào chữa nói: chỗ nương dựa các nhãn thức v.v..., đều có khác biệt. Chỗ nương dựa biến hoại, như mắt v.v... có nương dựa không biến hoại, như ý thức v.v... Sự nương dựa của vô biểu sắc đã không như vậy, thì vấn nạn này sẽ không bình đẳng. Thế nên, nghĩa này phải như thế. Do có thể biến hoại, nên gọi là sắc ấm, là pháp trước đã nói.

Kệ nói:

Sắc ấm gọi là tánh.

Căn trần này, lại nói

Mười nhập và mười giới.

Giải thích: Nếu an lập môn Nhập, thì thuộc về mười Nhập. Nghĩa là nhãn nhập, sắc nhập, cho đến thân nhập, xúc nhập. Nếu an lập môn Giới, thì thuộc về mười Giới, nghĩa là giới mắt, giới sắc, cho đến giới thân, giới xúc.

Đã thuyết giảng về sắc ấm và an lập Nhập, Giới xong. Tiếp theo đây sẽ thuyết minh các ấm như thọ v.v... Trong đây:

Kệ nói: Thọ ấm, lãnh theo xúc.

Giải thích: Có ba thứ nhận lãnh thuận theo xúc, được gọi là thọ ấm. Ba thứ đó là: Có thể nhận lãnh thuận theo xúc vui, khổ, không vui không khổ, gọi là ba thọ.

Lại nữa, nếu phân biệt thọ này, sẽ trở thành tụ sáu thọ, nghĩa là thọ được sinh ra do xúc nhãn, cho đến thọ do xúc ý sinh.

Kệ nói: Tưởng ấm chấp riêng tướng.

Giải thích: Chấp tướng khác biệt: màu xanh, vàng, dài, ngắn, nam nữ, thân, oán, đó gọi là tưởng ấm.

Lại nữa, nếu phân biệt tưởng này, thì sẽ có sáu như thọ.

Kệ nói: Khác bốn, gọi là hành ấm.

Giải thích: Trừ bốn ấm: sắc, thọ, tưởng, thức, pháp hữu vi còn lại được gọi là hành ấm. Trong kinh, Đức Phật, Thế Tôn nói: “Sáu tụ cố ý, gọi là hành thủ ấm”.

Đây là nói do sự vượt trội hơn, nên tụ cố ý này vì là tánh nghiệp, nên trội hơn ở trong tạo tác. Đức Phật, Thế Tôn nói: “Có thể tạo công dụng sinh khởi pháp hữu vi, nên nói đây là hữu hành thủ ấm. Nếu không như vậy, thì tâm pháp khác và pháp bất tương ứng sẽ không thuộc về ấm, thì không thể lập làm Khổ đế, Tập đế, đối với ấm kia, cũng không thể lập là nên biết hay nên ly khai”.

Đức Phật, Thế Tôn nói: “Ta không nói chưa nhận thấy, chưa đi suốt qua một pháp quyết định đến giới hạn sau cùng của khổ, chưa loại trừ, chưa diệt cũng vậy. Thế nên, các pháp hữu vi đều được thâu tóm vào hành ấm, nên tin nghĩa này”.

Kệ nói: Là ba ấm như thọ.

Giải thích: Nghĩa là ba ấm: thọ, tưởng, hành

Nếu an lập làm Nhập và giới.

Kệ nói:

Hoặc gọi pháp nhập, giới

Và vô biểu, vô vi.

Giải thích: Bảy thứ pháp này, được gọi là pháp nhập và pháp giới.

Kệ nói: Thức ấm đối, đối xem.

Giải thích: Với ý, thức tâm đối với các trần, gọi là thức ấm.

Lại nữa, nếu phân biệt thức này, sẽ trở thành tụ sáu thức: Là nhãn thức cho đến ý thức, là thức ấm đã nói.

Nếu an lập Nhập, kệ nói: Hoặc nói là ý nhập

Giải thích: Nếu an lập giới, thì kệ nói: Hoặc nói là bảy giới.

Giải thích: Những gì là bảy ?

Kệ nói: Là sáu thức, ý căn.

Giải thích: Nhãn thức giới cho đến ý thức giới và ý giới, năm ấm ở trong đây, đã nói là mười hai nhập và mười tám Giới. Trừ vô biểu sắc, còn sắc ấm, được lập thành mười nhập, mười giới. Thọ, tưởng, hành ấm vô biểu, vô vi, được lập làm pháp nhập, pháp giới, là thức ấm, tức là ý nhập và sáu thức giới, và ý giới, là không như đây chăng? Trước kia, đã nói chỉ sáu thức là thức ấm.

Nếu vậy thì khác với sáu thức này, pháp nào gọi là ý giới?

Không có ý giới riêng, khác với sáu thức. Tuy nhiên là trong các thức.

Kệ nói:

Vô gián dứt trong sáu

Nói thức, gọi là ý căn.

Giải thích: Trong sáu thức, tùy theo một thức vô gián diệt, thức này gọi là ý giới. Ví như một người, trước làm con, sau làm cha. Lại, như trước là quả, sau trở thành hạt giống. Thức cũng như thế, trước làm sáu thức, sau trở thành ý giới.

Nếu vậy, vật thật chỉ mười bảy giới, hoặc mười hai giới. Vì sao? Vì sáu thức giới và ý giới hỗ tương thâm tóm nhau.

Nếu vậy, làm sao an lập làm mười tám giới. Tuy nhiên:

Kệ nói:

*Vì thành y thứ sáu
Nên giới thành mười tám.*

Giải thích: Giới của năm thứ thức này, dùng năm giới như nhãn v.v... làm chỗ nương dựa. Giới của ý thức thứ sáu không có sự nương dựa riêng, vì thành lập chỗ nương dựa này, nên nói là ý giới. Do an lập như đây, vì dựa vào ba, sáu cảnh giới của chủ thể nương tựa, nên giới trở thành mười tám.

Nếu vậy thì tâm sau cùng của A-la-hán lẽ ra không phải ý giới. Không có thức ở đời sau, vì đời này thức vì vô gián này diệt, nên trở thành ý giới. Nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì đời này đã trụ trong tánh ý, nên nhân duyên không đủ, thành thử thức đời sau không sinh.

Trong đây, do ấm thâm tóm tất cả hữu vi, do thủ ấm thâm tóm tất cả hữu lưu, do nhập, do giới đã thâm tóm hết tất cả pháp, nên biết, tất cả các pháp lại có lược thâm tóm.

Kệ nói:

*Lược thâm tóm các pháp
Do một ấm, nhập, giới.*

Giải thích: Trong ấm do sắc ấm, trong nhập do ý nhập, trong giới do pháp giới. Nên biết thâm tóm hết tất cả pháp, ở mỗi mỗi chỗ, Như Lai đều nói thâm tóm, nghĩa ấy nên biết như ở đây.

Kệ nói: Vì đồng loại tự tánh.

Giải thích: Sự thâm tóm này, do tương ứng với đồng loại tánh, không do tánh dị biệt. Vì sao?

Kệ nói: Lìa loại tánh pháp khác.

Giải thích: Các pháp với tánh tách lìa tánh pháp khác, thì không tương ứng nhau. Thế nên sẽ không do tánh người này được thâm tóm tánh khác. Ví như nhãn căn do sắc ấm, do nhãn nhập, nhãn giới, thuộc về. Hai đế Khổ, Tập. Vì tánh đồng, nên không do ấm khác v.v..., và không tương ứng với tánh kia.

Nếu vậy, có chỗ nói: Do pháp khác thâm tóm pháp khác. Ví như

do bốn loại Nhiếp, đầu tóm tắt cả chúng sinh?

Sự đầu tóm này không thường xuyên, nên biết là giả danh.

Do đâu không thành hai mươi một giới? Vì sao? Vì mắt, tai, mũi, mỗi căn đều có hai, nên không phải như thế. Vì sao?

Kệ nói:

Vì đồng loại cảnh, thức.

Dù hai thành một giới.

Giải thích: Đồng loại ở đây là hai mắt, đồng loại tánh (thấy). Cảnh đồng: Hai mắt này đồng duyên nơi sắc. Thức đồng: Hai mắt này hợp chung làm chỗ dựa cho một nhãn thức. Thế nên, căn mắt dù là hai, nhưng chung thành một giới. Đối với tai, mũi, nên biết cũng thế.

Kệ nói:

Nếu vậy, sao là hai?

Vì trang nghiêm, sinh hai.

Giải thích: Nếu thật sự một giới như mắt v.v... này, làm sao xuất sinh hai? Vì làm chỗ dựa cho sự trang nghiêm. Nếu không như vậy, thì một mắt, tai, một chỗ nương tựa sinh, một mũi một lỗ sinh, thân này trở nên rất xấu xí. Nghĩa này không đúng, vì nếu xưa nay như thế, và mèo, chồn, chim yểng v.v... sinh hai mắt, tai, mũi, đâu có trang nghiêm? Nếu vậy, sinh hai để làm gì? Vì hỗ trợ thành thức, như người nhắm một mắt, mở một mắt, hoặc mở nửa mắt, nhắm một mắt, trông thấy sắc, đều không sáng rõ. Vì trang nghiêm và thức khiến cho thành tựu nên ba căn đều cần hai xứ.

Đã thuyết minh ấm, nhập, giới xong. Nay sẽ nói về nghĩa của ấm, nhập, giới. Nghĩa của ấm, nhập, giới thế nào?

Kệ nói:

Nghĩa tụ của đến tánh.

Ba tên ấm nhập giới.

Giải thích: Ấm thuận theo sắc đã có, hoặc quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc trong, hoặc ngoài, hoặc thô, tế, hoặc xấu xí, hoặc xinh đẹp, hoặc xa gần, tất cả sắc này đều đầu tóm một xứ tụ, được gọi là sắc ấm. Do đây, kinh nói: Ấm do nghĩa tụ, nghĩa này được thành.

Trong ấy, sắc quá khứ: do vô thường đã diệt, Sắc vị lai chưa sinh, Sắc hiện tại đã sinh chưa diệt. Đối với tự nối tiếp nhau là trong, khác với trong này là ngoài. Hoặc do nhập cho là trong, ngoài. Có ngăn ngại là thô, không có ngăn ngại là tế. Hoặc do đối đãi nhau nên cho là thô tế.

Nếu ông nói: Hoặc do đối đãi nhau, thì thô tế không thành.

Nghĩa này không đúng, vì do đối đãi khác nhau. Nếu sắc này đối đãi với sắc kia trở thành thô, thì không có phương tiện đối đãi với sắc kia thành tế. Ví như cha con, có nhiệm ô là xấu xí, không có nhiệm ô là xinh đẹp.

Quá khứ, vị lai là xa, hiện tại là gần, cho đến thức ấm cũng thế. Lại có sự khác biệt: Chỗ dựa của năm căn là thô, chỗ dựa của tâm là tế.

Luận sư Tỳ-bà-sa căn cứ ở địa thay đổi để cho là thô, tế.

Đại đức nói: Đối tượng duyên của năm căn là thô, khác với thô này là tế. Không phải đáng yêu gọi là xấu xí, đáng yêu gọi là xinh đẹp. Chỗ không thể thấy là xa, chỗ có thể trông thấy là gần. Quá khứ thì tên gọi đã rõ, không cần giải thích riêng. Nên biết thọ v.v... cũng thế. Do thuận theo sự nương dựa, nên có xa, gần. Về nghĩa thô, tế, như trước đã nói.

Nhập: là nghĩa cánh cửa đi đến của tâm, tâm pháp. Hoặc nói là nghĩa đến tăng trưởng, có thể làm tăng trưởng tâm và tâm pháp đến.

Giới: nghĩa riêng khác, như ở chỗ một quả núi, có nhiều sự khác biệt như sắt, đồng, vàng, bạc v.v... nên nói là giới. Trong một chỗ dựa như đây, hoặc trong sự nối tiếp nhau, có mười tám thứ khác biệt, nói là mười tám giới. Ở đây, riêng dùng nghĩa gốc. Gốc, nghĩa là nhân đồng loại, mười tám pháp này là sự nối tiếp nhau của đồng loại, là nhân đồng loại nên nói là riêng khác.

Nếu vậy vô vi tức không phải giới. Nghĩa này không đúng, vì đây là tâm và tâm pháp, là nhân đồng loại.

Lại có sư khác nói: Giới là nghĩa chủng loại. Chủng loại của các pháp có mười tám, nghĩa là tự tánh, nên nói tên giới. Nếu ấm do nghĩa tụ tập thì ấm nên là giả danh, vì có nhiều vật tụ tập. Ví như người và đám đông. Nghĩa này không đúng, vì một vật lân hư được mang tên ấm.

Nếu vậy, không nên nói ấm do nghĩa tụ. Vì sao? Vì một vật không có nghĩa tụ.

Lại có sư khác nói: Có thể gánh vác sự việc, là nghĩa ấm.

Lại có sư khác nói: Phần phần là nghĩa ấm. Vì sao? Vì như có các thuyết nói: “Ta nên chuyển biến vật của ba ấm”. Lối chấp này không tương ứng với kinh. Vì sao? Vì kinh chỉ nói tụ là nghĩa ấm. Như kinh nói: Thuận theo sắc đã có, hoặc quá khứ, vị lai, hiện tại v.v... nói rộng như kinh.

Nếu ông nói: Tùy theo nghĩa của một sắc ấm quá khứ v.v... thì

ở trong kinh, nên biết. Thế nên, tất cả sắc quá khứ v.v..., mỗi mỗi đều gọi là sắc ấm. Không nên tạo ra chấp như đây, vì tất cả sắc đều là thân tóm một xứ tụ, nên nói là ấm. Do thuyết này nói, thế nên, các ấm giả danh có như tụ.

Nếu vậy các nhập có sắc, đối với ông, lẽ ra phải trở thành giả danh có. Vì sao? Vì nhiều Lân hư như mắt v.v... đều trở thành nghĩa “cửa đi đến” (Nhận). Nghĩa này không đúng, vì trong tụ tập, mỗi mỗi đều trở thành nhân.

Lại nữa, vì cùng với trần chung tạo tác, nên căn cũng không phải mười hai nhập. Cho nên trong Tỳ-bà-sa nói: Sư A-tỳ-đạt-ma nói: Nếu xem ấm là giả danh mà nói, thì sẽ nói như lân hư này, nghĩa là một giới, một nhập, một ấm, một phần. Không xem là giả danh thì nói như lân hư này, nghĩa là một giới, một nhập, một ấm. Trong đây, đối với một phần, giả nói phần đủ, ví như một phần của chiếc áo bị đốt, nói là áo bị đốt.

Lại nữa, do môn như ấm v.v... tạo ra ba thứ, sao Đức Thế Tôn chính thức nói chúng đệ tử như thế?

Kệ nói:

*Vì căn si ưa ba
Nên nói ấm, nhập, giới.*

Giải thích: Sư A-tỳ-đạt-ma nói như vậy: Chúng sinh ngu si có ba hạng:

1. Có các chúng sinh đối với tâm pháp không sáng suốt, vì chấp tụ là ngã.

2. Có các chúng sinh không sáng suốt đối với sắc.

3. Có các chúng sinh không sáng suốt đối với sắc tâm.

Về căn cũng có ba hạng: nhạy bén, trung bình, chậm lụt.

Về ưa thích cũng có ba thứ: ưa văn, lược, trung bình và rộng, vì ba hạng người này, theo thứ lớp nói ba, nghĩa là ấm, nhập, giới.

Lại có nhân gì, tất cả tâm pháp khác, Đức Phật Thế Tôn sắp đặt trong một Hành ấm, chia hai pháp Thọ, Tưởng, lập riêng là ấm?

Kệ nói:

*Căn tranh nhân sinh tử
Lập nhân theo thứ lớp
Thọ, tưởng trong tâm pháp
Chia lập là ấm riêng.*

Giải thích: Căn tranh có hai:

1. Tham, vướng mắc dục trần.

2. Tham vướng mắc các kiến.

Theo thứ lớp hai pháp thọ, tưởng là nguyên nhân mạnh của hai thứ tranh này: Do chúng sinh vướng mắc thọ nhận vị, thế nên chấp vướng nơi dục trần. Do thuận theo tưởng điên đảo, khởi chấp vướng mắc các kiến.

Hai pháp thọ, tưởng là nhân thù thắng của sinh tử. Vì sao? Vì chúng sinh tham vướng nơi thọ, khởi tưởng trái ngược, luân chuyển nơi sinh tử. Lại có nhân vì lập theo thứ lớp (văn sau sẽ nói).

Trong đây, do nhân thứ lớp này, phân chia hai pháp thọ, tưởng để lập riêng làm ấm, nên biết như vậy. Nhân này được thiết lập trong thứ lớp, nên sẽ nói sau.

Lại nữa, thế nào là thuyết minh vô vi ở trong giới, nhập, không nói trong ấm?

Kệ nói:

*Trong ấm, trừ vô vi
Vì nghĩa không tương ứng.*

Giải thích: Nếu thuyết minh ba vô vi ở trong năm ấm, sẽ không thể an lập để cho phù hợp với ấm. Vì sao? Vì nghĩa không tương ứng với ấm.

Không tương ứng là sao?

Vì vô vi này an lập trong sắc, phi sắc, cho đến phi thức, không thể nói là ấm thứ sáu. Vì sao? Vì không thích ứng với nghĩa ấm. Ấm là nghĩa nhóm hợp, trước đây đã nói. Như sắc v.v... khác với vô vi không có quá khứ, vị lai, hiện tại v.v...

Do tất cả sự dị biệt này đều thấu tóm một xứ tụ, có thể lập một ấm vô vi. Vì biểu thị sự nương dựa nơi nhiễm ô, nên nói là thủ ấm, vì chỉ bày rõ sự nương tựa của nhiễm ô, thanh tịnh, nên nói là ấm. Hai nghĩa này ở trong vô vi, không có nghĩa nguyên do, không tương ứng, nên ở trong ấm không lập vô vi. Như chiếc bình bể, không phải là bình, như ấm diệt hoại này, không thể lập làm ấm.

Sư khác nói như vậy: Nếu tạo ra chấp này, sẽ trở thành trở ngại phản tính chất trong giới nhập.

Đã thuyết minh về nghĩa riêng của các ấm.

Kệ nói:

*Lại, thứ lớp như vậy
Nghĩa giới, đồ dựng nhiễm.*

Giải thích: Sắc có tánh ngăn ngại, rất thô trong tất cả. Tướng hành thọ trong Vô sắc là thô, nên thế gian có người nói: Tay ta đau, chân ta đau. Tưởng thô ở cả hai. Vì sự khác biệt giữa nam và nữ là dễ

phân biệt, nên đối với thức hành là thô, vì tướng dục, giận dữ v.v... dễ phân biệt. Ở đây thức là rất vi tế, do tự tánh khó phân biệt, thế nên, rất thô nói ở trước.

Lại nữa, nam, nữ sinh tử từ vô thủy, yêu thích về sắc lẫn nhau, do tham vương vị ái. Sự tham này do tướng điên đảo, sự điên đảo này do phiền não, phiền não ấy được sinh từ tâm nhiễm ô, như đây nhiễm lập làm thứ lớp.

Lại nữa, do nghĩa như đồ đựng v.v... lập thứ lớp. Như đồ đựng thức ăn, thịt cá, người đầu bếp đã ăn. Năm ấm như sắc v.v... cũng vậy.

Lại nữa, hoặc do giới lập thứ lớp, dục trần của cõi Dục được sắc làm rõ. Thọ của các định được sáng tỏ. Tướng của ba cõi Vô sắc được hiển hiện, Hữu đánh chỉ do hành đã hiển bày, bốn thức này tức là thức trụ. Thức ở trong bốn thức có khả năng nương trụ, theo thứ lớp của ấm này. Vì chỉ bày rõ nghĩa thứ lớp của hạt giống, thừa ruộng, thế nên chỉ lập năm ấm không nhiều, không ít. Do đấy, lập nhân thứ lớp. Ở trong hành phân thọ và tướng, được lập riêng làm ấm. Vì thọ, tướng này rất thô. Theo thứ lớp nhân nhiễm ô, thì thọ, tướng, giống như ăn thịt, cá có thể biểu thị rõ ở hai cõi, nên lập riêng làm ấm.

Sáu thứ như nhãn v.v... trong nhập, giới, lẽ ra phải nói là thứ lớp. Vì sao? Vì do thuận theo thứ lớp của trần và thức dễ nhận biết nên sáu thứ như nhãn v.v... này được lập.

Kệ nói: Vì năm hiện trần trước.

Giải thích: Năm căn như nhãn v.v... duyên nơi trần hiện tại, thế nên nói trước. Cảnh giới của ý căn không nhất định. Có ý căn duyên nơi trần hiện tại, có ý căn duyên nơi ba đời hoặc chẳng phải trần của ba đời.

Kệ nói: Trần được tạo của bốn (bốn căn : mắt, tai, mũi, lưỡi).

Giải thích: Trước nói đã truyền đến bốn trong năm căn này, thì sắc được tạo là trần. Trần của thân không quyết định, hoặc thân duyên nơi bốn đại, hoặc duyên nơi chỗ tạo, hoặc lại đều cùng duyên.

Kệ nói: Việc xa nhanh rõ khác.

Giải thích: Khác là bốn căn trước, theo thứ lớp của năm căn này, nên nói trước. Do việc xa, nhanh rõ. Mắt tai có thể duyên nơi cảnh xa. Đối với hai căn sau, nên nói trước. Trong hai căn trước, tức là mắt và tai thì mắt có tính chất xa nhất. Như xa trông thấy sông nhưng không nghe tiếng. Căn tại có tính chất nhanh như trước thấy người đánh trống sau mới nghe tiếng. Mũi, lưỡi không có tính chất xa. Mũi có tính chất nhanh nên nói trước: Như thức uống ăn chưa đến lưỡi, thì mũi đã ngửi biết mùi

hương rồi. Lại, tính chất của mũi là phân biệt rõ, có thể duyên nơi vị, mùi tinh tế. Lưỡi thì không như thế.

Kệ nói: Lại, theo thứ lớp xứ.

Giải thích: Lại nữa, nhãn căn ở trong thân nường dựa ở trên, nhĩ căn ở dưới, mũi lại ở dưới tai, lưỡi lại ở dưới mũi, thân phần nhiều ở dưới lưỡi. Ý căn nường dựa ở đó, vì không có chỗ chuẩn đích, nên như xứ sở, lập thứ lớp của xứ kia.

Lại nữa, do đâu mười nhập đều thuộc về sắc ấm? Ở đây, chỉ một nhập gọi là sắc nhập. Tất cả nhập đều lấy pháp làm tự tánh, trong đó, chỉ có một nhập gọi là pháp nhập.

Kệ nói:

*Vì phân biệt pháp trội
Thâu tóm nhiều pháp hơn
Chỉ một nhập, gọi là sắc
Và một nhập gọi là pháp.*

Giải thích: Thế nào là phân biệt, muốn khiến cho biết, như mười pháp này đều được mang tên nhập? Do thành lập là căn, trần, nên không cần tụ tập. Lại do sự khác biệt của nhãn v.v... là sắc, không được mang tên mắt v.v... cũng là tánh của sắc, nên biết là sắc nhập, do đó không lập tên riêng này.

Lại nữa, sắc nhập vì trội hơn trong đó. Vì sao? Vì tính chất có ngại mạnh, như dùng tay chạm xúc vật, tức là biến đổi, hủy hoại.

Lại nữa, thể, tướng hiện rõ ở chỗ này, chỗ kia, vì dễ chỉ thị, có ảnh tương tự.

Lại nữa, thế gian đồng biết, nói nhập này là sắc, biết không phải nhập khác. Vì phân biệt, nên nói một nhập, gọi là pháp nhập, không nói nhập khác.

Lại nữa, ở trong pháp nhập, thâu gồm nhiều pháp như thọ v.v..., vì thuyết minh nhiều pháp, nên lập tên chung.

Lại nữa, Niết-bàn là pháp nhập tối thắng, thâu tóm trong đây, vì không phải ở nhập khác, nên tiếp nhận riêng tên pháp.

Lại có sư khác nói: Hai mươi thứ phẩm loại, đa số sắc khác, là cảnh của ba thứ: nhục nhãn, thiên nhãn và Phật nhãn.

Lại pháp hữu dư ấm, nhập, giới đồng tên, ở trong kinh khác đã chỉ bày rõ.

Do ba môn này thâu tóm pháp kia đều hết hay không hết ; Do sự thâu tóm này là tận, rốt ráo.

Trong đây:

Kệ nói:

*Như Lai nói pháp ẩm
Số ấy tám mươi ngàn
Đây chỉ ngôn và danh
Thuộc về Sắc, hành ẩm.*

Giải thích: Các sư Hữu bộ chấp: Chánh giáo của Phật lấy ngôn, âm làm tánh. Đối với sư này thì nhập thuộc về sắc ẩm.

Lại các sư Hữu bộ chấp: Văn cú (danh) làm tánh. Ở sư này thì nhập là thuộc về hành ẩm.

Vậy về số lượng của pháp ẩm này ra sao?

Kệ nói: Nói như lượng pháp ẩm.

Giải thích: Các sư Hữu bộ thuyết minh: Có một phần A-tỳ-đạt-ma mang tên là pháp ẩm, với số lượng ấy có sáu ngàn kệ. Mỗi một pháp ẩm trong tám mươi ngàn kệ, số lượng ấy đều như thế.

Lại có các sư Hữu bộ nói:

Kệ nói: Mỗi một giáo như ẩm.

Giải thích: Ẩm, nhập, giới, duyên sinh, đế, định thực, vô lượng Vô sắc giải thoát chế nhập biến nhập, giác trợ thông suốt cả trí nguyện không ngăn ngại với chánh giáo tùy thuận mỗi mỗi đều gọi là pháp ẩm.

Kệ nói:

*Thật định đối trị hành
Tùy giải thích pháp ẩm.*

Giải thích: Các sư thật sự phán quyết như đây: Chúng sinh có tám vạn loại hành phiền não, gọi là dục, sân, nghi, mạn v.v... khác biệt.

Vì đối trị hành này nên Đức Thế Tôn đã thuyết minh tám vạn pháp ẩm. Như tám vạn pháp ẩm, thâm đối với nhập trong năm ẩm tức thuộc về sắc ẩm, hành ẩm.

Kệ nói:

*Ngoài như đây, theo lý
Ẩm, nhập cùng với giới
Thâu tóm trong thuyết trước
Nghĩ kỹ loại tánh kia.*

Giải thích: Nếu ẩm nhập giới v.v... như đây, nghĩa ở nơi kinh khác đã nói, hoặc tức như trước đã nói: Trong ẩm, nhập, giới thuận theo tánh loại của chúng. Trong luận này nói, đều phù hợp khéo chọn lựa, thâu tóm. Ở đây có phân biệt năm ẩm riêng, nghĩa là giới ẩm, định, tuệ, giải thoát, giải thoát trí kiến ẩm. Giới ẩm, nhập thuộc sắc ẩm, bốn nhập còn

lại thuộc về hành ẩm.

Lại có mười biến nhập. Tám biến nhập trước lấy vô tham làm tự tánh, thuộc về pháp nhập. Nếu loại bạn chung, lấy năm ẩm làm tánh, thì thuộc về hai nhập: ý, pháp. Chế-nhập cũng như vậy. Không biến nhập, Thức biến nhập và bốn vô biên nhập như không v.v... vì lấy bốn ẩm làm tánh, nên thuộc về hai nhập: ý, pháp.

Lại có năm giải thoát nhập, lấy trí tuệ làm tánh, thuộc về pháp nhập. Nếu loại bạn chung, thì sẽ thuộc về ba nhập: thanh, ý, pháp.

Lại có hai nhập, tức là vô tướng nhập, phi tướng phi phi tướng nhập. Nhập thứ nhất, tức Vô tướng thiên, thuộc về mười nhập, vì trừ hương, vị nhập. Nhập thứ hai thuộc về hai nhập: ý, pháp. Như vấn đề này, trong kinh Đa Giới, Đức Phật đã thuyết minh có sáu mươi hai giới đều là các giới như lý, nên biết. Nhập đầu tám trong mười tám giới, nơi kinh kia đã nói sáu giới, nghĩa là địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới, không giới, thức giới. Hai giới thức và không, chưa nói tướng của chúng.

Không vô vi này, nên biết tức là giới không, hay tất cả thức nên biết tức là giới thức?

Thuyết kia không phải.

Không phải là sao?

Cửa, gió, lỗ, mũi trong miệng v.v...

Kệ nói: Lỗ, hang, gọi không giới.

Giải thích: Nếu nói lỗ, hang, lẽ ra phải biết là pháp nào?

Kệ nói: Kia nói là sáng, tối.

Giải thích: Vì sao? Vì không có lỗ hang nào rời ngoài ánh sáng, bóng tối mà có thể trông thấy được. Thế nên thuyết kia nói “không” giới, chính là lấy ánh sáng, bóng tối làm tánh, ngày đêm làm phần vị. “Không” giới, này được gọi là sắc lân ngại. Thuyết kia nói sắc ngại, nghĩa là sắc trong tụ tập rất dễ biến đổi, hủy hoại, vì ánh sáng, bóng tối với sắc ngăn ngại rất gần nhau, nên được mang tên là sắc lân ngại.

Lại sư Hữu bộ giải thích: Sắc này cũng là sắc ngăn ngại người khác. Vì không có trở ngại đối với sắc này, nên gần gũi với sắc khác.

Kệ nói: Giới thức tức là thức hữu lưu.

Giải thích: Sao không nói vô lưu? Do Đức Phật đã thừa nhận sáu giới.

Kệ nói: Chỗ nương tựa của sinh.

Giải thích: Sáu giới này, ngay từ lúc tâm đầu tiên gửi sinh, cho đến khi chết đọa, là chỗ nương tựa của tâm sinh. Nếu là pháp vô lưu,

thì không được như sáu giới này. Như trong sáu giới này, bốn giới trước thuộc về xúc giới, giới thứ năm thuộc sắc giới, giới thứ sáu thuộc về bảy thức giới.

Đã thuyết minh về nghĩa thâm tóm xong. Mười tám giới trước đây đã nói, trong đó, bao nhiêu có hiển, bao nhiêu không hiển?

Kệ nói: Trong đó, một có hiển tức là sắc.

Giải thích: Sắc này dễ có thể hiển bày, như nói: Sắc này, sắc kia. Do lời nói ấy, nên biết nghĩa còn lại là không phải hiển sắc.

Bao nhiêu là có ngại? Bao nhiêu là không ngại?

Kệ nói: Mười có ngại có sắc.

Giải thích: Mười giới thuộc về sắc ấm, là có ngại. Ngại là pháp gì? Vì chướng ngại nhau, nên gọi là ngại. Sự ngăn ngại này có ba thứ:

1. Chướng ngại.
2. Ngăn ngại của trần
3. Ngăn ngại của chủ thể duyên nơi đối tượng duyên.

Chướng ngại là ở chỗ mình đối chướng ngại chỗ khác sinh. Như tay đối với tay, tự chướng ngại đối nhau, đá đối với đá cũng vậy.

Sự ngăn ngại của trần: Là các căn như mắt v.v..., đối với trần như sắc v.v..., như Luận Giải Danh nói: Có mắt có chướng ngại đối với nước, không phải đối với đất liền, như mắt của loài cá v.v...

Có mắt có chướng ngại đối với đất liền, không phải ở trong nước. Theo đa số, như mắt người v.v...

Có mắt có chướng ngại ở hai xứ, nghĩa là ở dưới nước trên đất liền, như mắt của các loài rùa, ếch ương, quỳ, người bắt cá v.v...

Có mắt nơi hai xứ không chướng ngại, là trừ ba trường hợp trước.

Có mắt bị chướng ngại vào ban đêm, không phải lúc ban ngày, như mắt của dơi, con yểng v.v...

Có mắt bị chướng ngại vào ban ngày, không phải về đêm: theo đa số, như mắt người v.v...

Có mắt bị chướng ngại vào ban ngày lẫn ban đêm: như mắt của chó, dã can, ngựa, báo, mèo, chồn, cáo v.v...

Có mắt không có trở ngại vào hai thời điểm: Trừ ba trường hợp trước. Tướng mạo chướng ngại của trần, như ở đây.

Chướng ngại của chủ thể duyên nơi đối tượng duyên: Tâm và tâm pháp, đối với duyên chính nó, duyên nơi cảnh, có chướng ngại.

Chướng ngại của trần với chướng ngại của chủ thể duyên nơi đối tượng duyên tướng khác là sao? Pháp này đối với chỗ trở ngại có công năng, nói chỗ này là trần của pháp này, gọi là chướng ngại của trần.

Trần bị tâm, tâm pháp nhận lấy, gọi là chướng ngại của chủ thể duyên nơi đối tượng duyên.

Căn này đối với cảnh của mình, nối tiếp nhau sinh là sao? Và thức đối với chủ thể duyên, đối tượng duyên sinh, nói là có chướng ngại?

Vì vượt qua chỗ này, ở chỗ kia không sinh.

Lại nữa, chướng ngại trong đây là do nghĩa đến, tức là sinh ở cảnh mình, ở đây, do chướng ngại, nên biết mười giới có chướng ngại, vì hỗ tương ngăn ngại.

Hỏi: Nếu pháp do chướng ngại của trần mà có chướng ngại, cũng do chướng ngại mà có chướng ngại không?

Đáp: Có bốn luận chứng:

1. Luận chứng thứ nhất: Tức là giới của bảy tâm và một phần của pháp giới tương ứng với tâm pháp.

2. Luận chứng thứ hai: Tức là năm trần.

3. Luận chứng thứ ba: Nghĩa là năm căn.

4. Luận chứng thứ tư: Tức là một phần của pháp giới, pháp của tâm bất tương ứng.

Hỏi: Nếu pháp do chướng ngại của trần mà có chướng ngại, tất nhiên cũng do sự chướng ngại của chủ thể duyên, đối tượng duyên mà có chướng ngại không?

Đáp: Trừ hai luận chứng sau.

Nếu pháp do chướng ngại của chủ thể duyên, đối tượng duyên mà có chướng ngại, tất nhiên sẽ do chướng ngại của trần mà có chướng ngại. Có pháp do chướng ngại của trần mà có chướng ngại, không do chướng ngại của chủ thể duyên, đối tượng duyên mà có chướng ngại, như năm căn.

Đại đức Cưu-ma-la-la-đa nói:

Xứ này, tâm dục sinh

Chướng ngại khác, không khởi

Nên biết có chướng ngại

Khác đây, không có ngại.

Đã thuyết minh có chướng ngại xong. Trong mười tám giới, có bao nhiêu thiện, bao nhiêu ác, bao nhiêu vô ký?

Kệ nói: Tám vô ký.

Giải thích: Những gì là tám? Trước kia đã nói trong mười thứ có chướng ngại.

Kệ nói: Là mười, trừ sắc, thanh.

Giải thích: Giới hương, vị, xúc và năm căn là tám. Do sự khác biệt

của thiện, ác không thể ghi nhận, nên nói vô ký.

Có sư khác nói: Vì căn cứ ở quả báo, không thể ghi nhận được, nên gọi là vô ký.

Nếu vậy, đối với vô lưu, sẽ thành tính chất trái lại ư?

Kệ nói: Ba tánh khác.

Giải thích: Mười thứ giới khác, đủ tánh thiện, ác, vô ký. Bảy thức giới trong đây, tương ứng với vô tham v.v..., là tánh thiện. Nếu tương ứng với tham v.v..., là tánh ác, pháp còn lại ở đây là tánh vô ký. Pháp giới tương ứng với thiện như vô tham v.v... và phát khởi trạch diệt, đều là tánh thiện. Tương ứng với ác như tham v.v... và phát khởi là tánh ác. Ngoài ra là tánh vô ký. Sắc giới, thanh giới, tâm thiện, ác phát khởi, là tánh thiện, ác, thuộc về nghiệp thân, miệng. Nếu khác với tánh thiện, ác này là tánh vô ký.

Đã thuyết minh tánh thiện v.v... của các giới xong.

Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới tương ứng với cõi Dục? Bao nhiêu giới tương ứng với cõi Sắc, cõi Vô sắc?

Kệ nói: Dục giới có đầy đủ.

Giải thích: Tương ứng là nghĩa đầy đủ không lìa nhau. Nên biết ở trong cõi Dục đều có đủ mười tám giới.

Kệ nói: Cõi Sắc có mười bốn.

Giải thích: Ở trong cõi Sắc không đủ, chỉ có mười bốn

Những gì là mười bốn?

Kệ nói:

Là trừ hương, vị

Và tị, thiệt thức.

Giải thích: Ở trong cõi Sắc không có hương vị, vì hai thứ này là loại đoạn thực. Do lìa đoạn thực nơi cõi Dục, nên thọ sinh ở cõi Sắc, do không có thứ trần này, nên hai thức tị, thiệt cũng không được sinh, vì không có chủ thể duyên, đối tượng duyên.

Nếu vậy, ở cõi Sắc, không nên lập có giới xúc, vì xúc cũng là loại đoạn thực. Thật vậy, nếu xúc không phải loại đoạn thực, mà ở cõi Sắc có thể có thì hương, vị lẽ ra cũng thế? Nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì rời ngoài thức ăn, không có tác dụng riêng nơi hương, vị, như xúc. Xúc có tác dụng riêng, nghĩa là có thể trở thành căn, có thể làm chủ thể nương dựa, gìn giữ, và trở thành y phục v.v... Chúng sinh của xứ kia, vì đã lìa đoạn thực nơi cõi Dục, thế nên, hương vị không có tác dụng, xúc thì không như vậy.

Sư Hữu bộ nói: Vì nương dựa nơi định và Tam-ma-bạt-đề, hoặc

thấy sắc, nghe tiếng, đều tương ứng với khinh an. Có loại xúc trội hơn, có thể tạo lợi ích cho thân côi Sắc, thế nên, ba giới này ở chỗ định, sinh sẽ được sinh theo nhau. Hương, vị thì không như vậy.

Nếu thế ở côi Sắc không nên có hai căn mũi, lưỡi.

Nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì hai căn này có công dụng. Nếu không có hai căn ấy thì thân trông rất xấu xí, do không có hai căn, lại nói năng không thành.

Nếu công dụng như đây, thì chỉ cần nương tựa nơi mũi, lưỡi, vì trang nghiêm thân, kể cả nói năng, không cần hai căn mũi, lưỡi.

Nghĩa này không đúng, vì không có chỉ nương tựa mà không phải căn, cũng như nam căn nương tựa ở thân kia, ở thân này không sinh, mà có thể đúng. Vì vô dụng nên chỉ là nương tựa nơi mũi lưỡi, còn ở thân nơi côi kia thì có tác dụng. Thế nên, nếu lìa căn ở côi kia, sinh ở côi này, thì vẫn hợp lý. Như có các căn vô dụng, cũng sinh, như có chúng sinh quyết định chết ở trong thai, tuy vô dụng mà vẫn có thể sinh, không phải không nhân mà có thể sinh, các căn này từ nhân nào sinh? Do nghiệp hữu ái mạnh trội ở căn. Nếu người ly dục, đối với trần, đối với căn, đã quyết định lìa dục, thì người ấy đã lìa ham muốn hai trần hương, vị, lẽ ra hai căn mũi, lưỡi không nên sinh. Nếu sinh hai căn mũi, lưỡi, thì sao nam căn không sinh? Vì lẽ nếu sinh thì xấu xí.

Nếu căn được giấu kín như âm của tượng vương, thì làm sao xấu xí, và không nhất định do có tác dụng mới sinh.

Thế nào là sinh? Tất nhiên do nhân nên sinh, mặc dù lại xấu xí, nếu có nhân, tất nhiên nên sinh. Nhân đã không có, thì người này sẽ không sinh, người kia làm sao sinh? Nghĩa này không đúng, vì mâu thuẫn với kinh. Trong kinh nói: “Người kia, căn đầy đủ không có thiếu ít”. Nghĩa này không đúng. Vì tùy thuộc ở căn người kia vốn có mới nói là không thiếu ít, thì đâu có mâu thuẫn.

Nếu không như vậy thì ở côi Sắc, lẽ ra cũng có nam căn?

Thuyết kia nói như thế này: Đối với người nơi côi Sắc có hai căn mũi, lưỡi, chỉ không có hương, vị. Người nơi côi Sắc do dựa vào môn nội, ở sáu căn, sinh tham ái, không do môn trần ngoại. Đối với nam căn sinh ái, tất nhiên do môn xúc đậm khởi, thế nên, nghĩa này được thành.

Nên ở côi Sắc có mười bốn giới.

Kệ nói:

*Tương ứng côi Vô sắc
Ý pháp, ý thức giới.*

Giải thích: Đã lìa cõi Dục, Sắc, Thọ sinh ở cõi Vô sắc, tức lìa tánh sắc của mười giới làm tánh, và tác dụng của năm thức giới nơi cõi Dục sắc là cảnh nương tựa. Thế nên, ở cõi Vô sắc không được có mười lăm giới này.

Có bao nhiêu giới hữu lưu? Có bao nhiêu giới vô lưu? Ba giới: ý, pháp, thức trước đây đã nói.

Kệ nói: Các hữu lưu, vô lưu là ba.

Giải thích: Nếu trong ba cõi này, thì đạo đế thuộc vô vi là vô lưu, khác với đây là hữu lưu.

Kệ nói: Còn lại là hữu lưu.

Giải thích: Mười lăm giới còn lại, hoàn toàn quyết định là hữu lưu.

Bao nhiêu giới có giác, có quán? Bao nhiêu giới không có giác, có quán? Bao nhiêu giới không có giác không có quán?

Kệ nói:

Có giác cũng có quán

Định là năm thức giới.

Giải thích: Vì năm thức giới này luôn tương ứng với giác, quán, nên nói định, vì để phân biệt với giới khác.

Kệ nói: Ba sau có, ba nghĩa.

Giải thích: Ý giới, pháp giới, ý thức giới, vì là sau cuối trong mười tám giới, nên nói là sau. Đây là đủ ba phẩm: ý giới, ý thức giới và pháp giới tương ứng với tâm, trừ giác, quán, ở cõi Dục và sơ định có giác, có quán. Nơi định trung gian không có giác chỉ có quán. Từ định thứ hai trở lên cho đến không có giác, không có quán của Hữu Đánh, tất cả pháp giới của tâm bất tương ứng, và quán của định trung gian, là giác luôn không có giác, chỉ có quán. Vì không có giác thứ hai, vì chỉ tương ứng với quán, nên ở cõi Dục và quán của sơ định, không nhập trong ba phẩm.

Thuyết minh về danh từ giác, quán kia thế nào là không có giác, chỉ có quán?

Vì không có quán thứ hai, vì quán tương ứng với giác, nên nói như thế.

Địa có giác, quán, có pháp của bốn phẩm:

1. Có giác, có quán: Nghĩa là trừ, pháp tương ứng của tâm ngoài giác quán.

2. Không có giác, có quán: Chỉ là quán

3. Không có giác, không có quán: Tức là pháp không tương ứng

tâm.

4. Không có quán, có giác: Chỉ là giác.

Kệ nói: Giới khác, hai thứ là.

Giải thích: Mười giới có sắc gọi là giới khác. Mười giới này luôn không có (là) giác, quán, vì không tương ứng với tâm .

Nếu tụ của năm thức có giác, quán, thì sao lại nói là không phân biệt?

Kệ nói:

Chỉ rõ và nghĩ nhớ

Do hai không phân biệt.

Giải thích: Thuyết kia nói phân biệt có ba:

1. Phân biệt tự tánh.
2. Phân biệt hiển thị.
3. Phân biệt nhớ nghĩ.

Năm thức chỉ có phân biệt tự tánh, không có hai phân biệt còn lại, nên nói là không phân biệt, như ngựa một chân, nói là không có chân. Phân biệt tự tánh ở đây, tức là giác quán, sẽ thuyết minh sau, trong phần tâm pháp. Hai phân biệt còn lại, tương nó lần lượt thế nào?

Kệ nói:

Hai, là trí tâm tán

Các niệm chỉ tâm địa.

Giải thích: Vì trí này tương ứng với ý thức, nên gọi là trí tâm, vì không phải định tĩnh lặng, nên gọi là là tán. Trí này tức là phân biệt hiển thị. Tất cả sự nhớ nghĩ tương ứng với ý thức, hoặc định, hoặc tán, gọi là phân biệt nhớ nghĩ.

Bao nhiêu giới có chủ thể duyên, đối tượng duyên? Bao nhiêu giới không có duyên duyên.

Kệ nói: Bảy thức có duyên duyên.

Giải thích: Nghĩa là các thức nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý căn, ý thức. Bảy thức giới này có duyên duyên, vì có thể nhận lấy trần.

Kệ nói: Có nửa trong pháp giới.

Giải thích: Pháp giới này cũng có duyên duyên, vì thể là tâm pháp. Mười giới có sắc còn lại và một phần pháp giới là pháp của tâm bất tương ứng, nên biết không có chủ thể duyên, đối tượng duyên.

Bao nhiêu có chấp? Bao nhiêu không có chấp?

Kệ nói: Chín giới không có chấp.

Giải thích: Những gì là chín? Bảy giới có duyên duyên một nửa và thứ tám.

Kệ nói: Thứ tám là thanh giới.

Giải thích: Chín giới này không phải là đối tượng chấp, nghĩa là bảy thức giới, pháp giới, và thanh giới.

Kệ nói: Còn lại có hai.

Giải thích: Khác có hai, nghĩa là chín giới còn lại hoặc có chấp, hoặc không có chấp. Nhân, nhĩ, tỷ, thiệt, thân trong đây, nếu hiện tại thì có chấp, sắc, hương, vị, xúc hiện tại. Nếu cùng với căn không rời nhau, cũng có chấp, khác đây thì không có chấp. Như có chấp là ngoại trừ căn, tóc, lông, móng, răng, đại tiểu tiện, mũi dãi, máu v.v... và ở trong đất, nước v.v...

Có chấp, không có chấp., lời nói này có nghĩa gì? Tâm và tâm pháp thấu tóm giới kia làm chỗ nương dựa của mình, do tổn ích của giới kia thuận theo lẫn nhau. Như thế gian nói có cảm giác, đây gọi là có chấp. Chấp lấy nghĩa cảm giác khác đây, gọi là không có chấp.

Bao nhiêu giới lấy bốn đại làm tánh? Bao nhiêu giới do bốn đại tạo làm tánh?

Kệ nói: Xúc giới có hai thứ.

Giải thích: Xúc có bốn đại và bốn đại tạo nên. Bốn xúc như cứng v.v... là bốn đại. Bấy xúc như mềm, trơn v.v... là do bốn đại tạo ra. Vì dựa vào bốn đại sinh, nên gọi là được tạo.

Kệ nói: Chín có sắc được tạo.

Giải thích: Năm căn giới, bốn trần giới, chín giới này chỉ là được tạo.

Kệ nói: Và một phần pháp giới.

Giải thích: Vô biểu sắc trong pháp giới, thuyết kia nói cũng là được tạo. Bảy thức giới và trong pháp giới ngoại trừ vô biểu, còn lại không phải hai thứ nói trên.

Phật-đà Đề-bà nói: Mười nhập chỉ là bốn đại. Chấp này không đúng. Ở trong kinh, do quyết định rõ nên nói bốn đại và bốn tướng như cứng v.v... Bốn đại này vì chỉ là xúc, nên bốn tướng như cứng v.v... không phải là đối tượng thấy của mắt v.v... Bốn trần như sắc v.v... không phải là đối tượng nhận biết của thân căn. Thế nên, lối chấp này không như trong kinh. Phật, Thế Tôn nói: Tỳ-kheo! Nhân căn là nội nhập dựa vào bốn đại, là sắc tịnh được tạo của bốn đại. Có sắc không có hiển, có chướng ngại, cho đến thân căn cũng thế. Tỳ-kheo! Sắc là ngoại nhập, dựa vào ở bốn đại, là do bốn đại tạo ra nên có sắc, có hiển, có chướng ngại. Tỳ-kheo! Thanh là ngoại nhập dựa vào bốn đại, là do bốn đại tạo ra nên có sắc, không có hiển, có chướng ngại, cho đến vị cũng thế. Tỳ-

kheo! Sự chạm xúc là ngoại nhập, là bốn đại, hoặc dựa vào bốn đại, là do bốn đại tạo ra.

Có sắc không có hiển, có chương ngại, như trong kinh này nói: “Do một phần xúc thấu bốn đại đều hết, pháp khác không phải bốn đại, nghĩa này sáng rõ có thể biết”.

Lại nữa, trong kinh nói: “Mắt tức là viên thị, trong đó là cứng, là loại cứng. Các kinh như thế, chỉ nói viên thị với nhãn căn không lìa nhau, không nói nhãn căn”. Trong kinh Nhập Thai nói: “Tỳ-kheo! Nhập nghĩa là chỉ sáu giới, sáu giới này được nói là hiển bày chỗ thành tựu căn bản của chúng sinh”. Lại nữa, đối với kinh này do Phật nói sáu thứ xúc nhập. Nếu không như vậy, thì đối với ông, lẽ ra cũng không có tâm pháp như thọ v.v...

Nếu ông nói tâm pháp tức là tâm, thì nghĩa này không đúng, vì tưởng, thọ là tâm pháp dựa vào tâm sinh.

Do kinh này nói tưởng thọ và nói tâm là gốc, nên lối chấp này không thể so sánh bằng. Do nói tâm tương ứng với dục, thế nên như thuyết trước đã nói: “Các giới có bốn đại và bốn đại tạo ra, nghĩa này được thành”.

Bao nhiêu tụ vi của giới thành? Bao nhiêu giới không phải do tụ vi thành?

Kệ nói: Tụ vi mười giới sắc.

Giải thích: Là năm căn giới và năm trần giới đều do tụ cực vi hình thành và được hình thành do chúng Lâm hư.



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 2

Phẩm 1: PHÂN BIỆT GIỚI (PHẦN 2)

Trong mười tám giới, pháp nào là chủ thể chặt (chém), pháp nào là đối tượng bị chặt? Pháp nào là chủ thể đốt? Pháp nào là đối tượng bị đốt? Pháp nào là chủ thể cân lường? Pháp nào là đối tượng được cân lường?

Kệ nói:

Chủ thể, đối tượng chặt

Tức là bốn giới ngoài.

Giải thích: Sắc, hương, vị, xúc, được gọi là chiếc búa, gọi là củi, tức chủ thể chặt và đối tượng bị chặt.

Pháp nào bị chặt?

Tương ứng với tụ lưu sinh, cắt lia sự sinh khởi kia, gọi là chặt, chém. Thân căn v.v... không phải là đối tượng bị chặt, vì nếu bị chặt thì hoàn toàn không thể khiến thành hai phần. Vì sao? Vì nếu các căn bị chia cắt làm nhiều phần thì sẽ không thành căn. Vì các phần bị chặt không phải căn, nên cũng không phải là chủ thể chặt, như ánh sáng của châu báu thanh tịnh. Như chủ thể chặt, đối tượng bị chặt, chính là bốn giới ngoài.

Kệ nói: Đối tượng bị đốt, cân như vậy.

Giải thích: Chính bốn giới ngoài là đối tượng bị đốt, là đối tượng được cân lường, chứ không phải các căn. Vì sao? Vì thanh tịnh vi tế. Cũng như ánh sáng, âm thanh cũng thế, vì tự tánh đoạn.

Kệ nói: Chủ thể đốt tịnh, đối tượng gọi.

Giải thích: Sư Hữu bộ nói: Bốn giới ngoài là chủ thể đốt, là đối tượng được cân lường. Các sư Hữu bộ nói: Trong đó, chỉ hỏa đại là chủ thể đốt, chỉ sự chạm xúc nặng là đối tượng được cân lường.

Có bao nhiêu giới từ quả báo sinh? Bao nhiêu giới từ sự tăng

trưởng sinh? Bao nhiêu giới từ đẳng lưu sinh? Bao nhiêu giới có vật thật? Bao nhiêu giới chỉ một sát-na sinh?

Kệ nói: Quả báo tăng trưởng sinh: Năm nội.

Giải thích: Năm giới nội, nghĩa là năm căn như nhãn v.v... từ quả báo và sự tăng trưởng sinh, không từ đẳng lưu sinh. Vì lia quả báo tăng trưởng, không có đẳng lưu riêng.

Ở đây, từ nhân của quả báo sinh, gọi là quả báo sinh. Bỏ chữ nhân ở giữa nên gọi là quả báo sinh. Ví như nhân từ bò kéo xe.

Lại nữa, nghiệp này đến khi quả báo đã thành thực, gọi là quả báo, Chính có thể thành thực, từ đây sinh, nên nói quả báo. Sinh quả, tức gọi là thành thực.

Lại nữa, ở nhân được lập tên quả, cũng như trong quả lập tên nhân. Như kinh nói: Sáu thứ xúc nhập này, nên biết là do nghiệp đời trước với thức uống ăn, vật nuôi dưỡng, sự ngủ nghỉ, Tam-ma-đề v.v... Sự hỗ trợ làm tăng ích của các duyên thù thắng, gọi là tăng trưởng sinh.

Có sư khác nói: Do phạm hạnh tăng trưởng.

Lời nói này không đúng. Vì sao? Vì phạm hạnh chỉ không làm suy tổn chứ, không có nghĩa tạo tăng ích, đối với sự nối tiếp nhau của quả báo, khiến tăng trưởng nối tiếp, chỉ có thể bảo vệ, gìn giữ, cũng như ngoại thành phòng thủ nội thành. Thanh giới hoặc tăng trưởng sinh, hoặc đẳng lưu sinh.

Kệ nói: Thanh chẳng phải là báo.

Giải thích: Thế nào là không từ quả báo sinh mà thuận theo dục sinh? Nếu vậy, đối với giả danh trong luận giả danh, sao lại nói do vĩnh viễn lia ác khẩu, khéo tu giới không ác khẩu, nên được sinh phạm âm, là tướng đại nhân sinh.

Có sư khác nói: Thanh thuộc về phần truyền đi thứ ba, từ nghiệp sinh bốn đại sương khư, từ bốn đại sương khư sinh ra âm thanh.

Lại có Sư khác nói: Thanh thuộc về phần truyền đi thứ năm, từ nghiệp sinh bốn đại quả báo, từ bốn đại quả báo sinh bốn đại tăng trưởng, từ bốn đại tăng trưởng sinh bốn đại đẳng lưu, từ bốn đại đẳng lưu sinh thanh.

Nếu vậy, thân tiếp nhận bốn đại được sinh từ nghiệp sinh ra, không nên trở thành quả báo? Nếu tiếp nhận như âm thanh thì sẽ trái với đạo lý.

Kệ nói:

*Tám thứ giới vô ngại
Lưu sinh, quả báo sinh.*

Giải thích: Những gì là tám? Bảy thức giới và pháp giới, là do đẳng lưu sinh, vì từ nhân đồng loại và nhân biến hành sinh ra. Quả báo sinh, nghĩa là từ nhân của quả báo sinh. Tám giới này không có tăng trưởng sinh, vì pháp vô ngại không có tăng trưởng.

Kệ nói: khác thì thuộc về ba.

Giải thích: Bốn giới khác, nghĩa là sắc, hương, vị, xúc, thuộc về ba là: quả báo sinh, tăng trưởng sinh, hoặc đẳng lưu sinh.

Kệ nói: Một có vật.

Giải thích: Pháp vô vi có thuần là thật nên thành vật. Vật này tồn tại trong pháp giới nên chỉ một pháp giới là có vật.

Kệ nói: Ba giới sau, một sát-na.

Giải thích: Ý giới, pháp giới, ý thức giới, do thứ lớp của câu văn nên nói ba giới sau. Ba giới này ở vô lưu ban đầu, trong một sát-na của khổ pháp nhãn, vì không phải do đẳng lưu sinh, nên nói một sát-na. Ý với, Ý giới cùng với khổ pháp nhãn cộng sinh pháp tương ứng tâm lẽ ra phải chọn lựa nghĩa này. Nếu người không tương ứng với nhãn giới, sau đến khi đắc tương ứng thì có tương ứng nhãn thức giới không?

Nêu người tương ứng nhãn thức giới có tương ứng pháp giới không?

Kệ nói:

Nhãn căn với giới thức

Lại có riêng và đều.

Giải thích: Riêng một mình được. Nghĩa là có tương ứng với nhãn giới, không tương ứng với nhãn thức. Như người ở trong cõi Dục, theo thứ lớp đến đạt được nhãn căn. Hoặc từ cõi Vô sắc, rơi vào trong định thứ hai. Có tương ứng với nhãn thức, không tương ứng với nhãn giới, như người đã sinh nơi định thứ hai xong, dẫn đến sinh nhãn thức hiện tiền, rồi từ định có lùi lại, sinh ở cõi dưới.

Hoặc đều cùng được: Nghĩa là có tương ứng cùng một thời điểm với nhãn giới, nhãn thức giới. Như người từ cõi Vô sắc bị đọa sinh nơi cõi Dục, hoặc sinh nơi sơ định. Hoặc đều cùng không đạt được, nghĩa là trừ ba luận chứng trước.

Nếu người tương ứng với nhãn giới, có được tương ứng nhãn thức giới không?

Có bốn luận chứng:

1. Nếu người đã thọ sinh trong định thứ hai, thì sẽ không dẫn phát nhãn thức, khiến cho hiện tiền.

2. Nếu người ở cõi Dục chưa được nhãn căn và đã mất nhãn căn.

3. Nếu người ở cõi Dục, đã được nhân căn không mất, hoặc sinh trong sơ định, nhị định, thấy đúng về sắc.

4. Trừ ba luận chứng trước.

Nhân giới với sắc giới, nhân thức giới với sắc giới, về nghĩa câu “đến đạt được”, nên tư lương như đây, vì dẫn phát tư lương như đây, nên nói. “Lại có”.

Lại có bao nhiêu giới là ngã nương tựa? Bao nhiêu giới là ngã nương tựa bên ngoài?

Kệ nói: Mười hai giới ngã nương tựa.

Giải thích: Những gì là mười hai?

Kệ nói: Trừ sắc v.v...

Giải thích: Sáu thức, sáu căn là mười hai giới, được gọi là chỗ nương tựa của ngã. Sáu trần giới như sắc v.v... gọi là ngoài. Ngã đã là không sao nói là ngã nương tựa và ngã nương tựa bên ngoài? Vì là chỗ nương tựa của ngã mạn, nên giả nói tâm là ngã. Như kệ nói:

Ngã là ngã khéo dựa

Khác ngã, dựa hơn nào?

Nếu ngã khéo điều phục

Người trí được giải thoát.

Nhiều nơi khác, Đức Phật, Thế Tôn nói: “Chỉ điều phục tâm”. Như kệ nói:

Điều phục tâm hơn hết

Tâm điều phục dẫn vui.

Tâm này, thế gian nói là ngã. Nhân v.v... là chỗ dựa của ngã này, vì gần gũi, thế nên nói nhân v.v... gọi là ngã. Vì dựa vào sắc v.v... là cảnh giới, nên gọi là ngoài.

Nếu vậy, sáu thức giới lẽ ra không thành chỗ nương tựa của ngã. Vì sao? Vì sáu thức khi chưa đến vị ý giới, không được là chỗ nương tựa của tâm. Thời điểm này nếu tạo ra ý giới, tức sáu thức tạo ra, chứ không phải thứ khác, nên sáu thức không rời thể của ý giới. Nếu không thế, thì ý giới chỉ là quá khứ không phải vị lai, hiện tại, nên bộ kia thừa nhận mười tám giới có mặt trong ba đời. Nếu thức vị lai, hiện tại, thì không có thể tướng của ý giới, ở trong quá khứ cũng không thể lập làm ý giới. Vì sao? Vì tướng ở ba đời thì không có nghĩa bất định.

Bao nhiêu giới có đẳng phần? Bao nhiêu giới không phải đẳng phần? Hoặc hoàn toàn có đẳng phần?

Kệ nói: Đẳng phần của pháp giới.

Giải thích: Trần này đối với thức nhất định là cảnh. Nếu thức ở

đó đã sinh và quyết định sinh là pháp, thì trần này sẽ được nói là đẳng phần. Không có một pháp giới nào mà vô biên ý thức trong ấy lại không phải đã sinh, không phải nên sinh. Vì sao? Vì tất cả Thánh nhân tâm đều duyên với pháp giới, tâm tương tự như sự sinh này. Nghĩa là tất cả pháp vô ngã, tâm này lia tự tánh và cùng có pháp. Tất cả pháp khác đều là cảnh giới. Tâm sát-na này đối với tâm sát-na thứ hai đều trở thành cảnh giới. Tất cả pháp ở trong sát-na thứ hai đều trở thành cảnh giới, thế nên pháp giới luôn là đẳng phần.

Kệ nói: Còn lại chẳng phải đẳng phần.

Giải thích: Trừ pháp giới, các giới còn lại thì không phải đẳng phần và cũng có đẳng phần.

Pháp nào chẳng phải đẳng phần?

Kệ nói: Không tạo ra việc mình.

Giải thích: Nghĩa đến đã nói: Nếu làm việc của mình sẽ gọi là có đẳng phần. Nếu nhãn giới đã thấy sắc, đang thấy sắc, sẽ thấy sắc, gọi là có đẳng phần, cho đến giới ý cũng vậy. Do đối với trần, tự có công năng thành lập gọi là đẳng phần.

Sư nước Kế Tân nói: Chẳng phải đẳng phần của mắt có bốn thứ. Nếu nhãn căn không thấy sắc đã diệt, đang diệt, sẽ diệt, thì vô sinh là pháp.

Các sư phương Tây nói: Có năm thứ vô sinh là pháp được chia làm hai phần:

1. Tương ứng với thức.
2. Không tương ứng với thức.

Cho đến thân cũng vậy. Ý căn chỉ vô sinh là pháp, gọi là không phải là đẳng phần. Sắc nếu đã thấy, đang thấy, sẽ thấy, gọi là có đẳng phần, không phải đẳng phần có bốn thứ. Nếu sắc không phải đã thấy, đã diệt, đang diệt, sẽ diệt thì vô sinh là pháp gọi không phải là đẳng phần, cho đến xúc cũng thế, do công năng của tự căn. Nên biết sắc... có đẳng phần. nghĩa chẳng đồng phần là nghĩa đẳng phần, là mắt đẳng phần của một người, tức là không phải đẳng phần đối với tất cả mọi người, cho đến ý cũng thế. Sắc thì không như vậy, tùy theo người này có thể thấy, mà trở thành đẳng phần. Nếu người này không thể thấy, thì, sẽ là không phải là đẳng phần. Vì sao? Vì có nghĩa như đây. Sắc này là sắc của một người thấy. Cũng có thể là đối tượng trông thấy của nhiều người, như trong khi nhìn ngắm cảnh thì thấy tướng mặt trăng chiếu sáng Không có nghĩa như đây. Do một nhãn căn, hai người trông thấy sắc. Thế nên các căn không cùng được thấy. Dựa trên một tướng

tục mà phân biệt đẳng phần, và chẳng phải đẳng phần thì sắc do cùng được thấy gọi là đẳng phần. Nếu không dựa trên một tướng tục để lập đẳng phần và chẳng phải đẳng phần thì như các giới sắc thanh, hương, vị, xúc, nên biết cũng vậy. Thanh giới có thể thừa nhận như đây: Ba giới như hương vị xúc tùy theo mỗi một người vốn nhận được, người khác không thể đạt được. Vì sao? Vì ba giới như hương v.v... này đều đi đến căn, nên không thể cùng chung nhận được. Nếu lập tướng tự như mắt, thì lẽ ra đạo lý ấy dù không chung, nhưng vẫn có đạo lý như đây có thể lập thành chung nhận được. Vì sao? Vì có nghĩa như đây. Hương v.v... này có khả năng phát sinh tỷ thức v.v... của một người, cũng có thể sinh tỷ thức v.v... của người khác, mắt v.v... thì không vậy. Thế nên, hương vị xúc giống như sắc có thể được so sánh để nói. Còn nghĩa đẳng phần, chẳng phải đẳng phần của các thức như nhãn v.v... do có quyết định sinh và quyết định không sinh nên cũng như ý giới.

Đẳng phần có nghĩa gì? Tức căn, trần và thức, lại tương ưng lẫn nhau, cùng tạo ra tất cả công năng, lại vì đồng dùng một xúc làm sự.

Chẳng phải đẳng phần, là đồng loại với đẳng phần. Mặc dù giống với đẳng phần, nhưng chẳng phải đẳng phần kia, nên gọi là chẳng phải đẳng phần.

Bao nhiêu giới do kiến đế diệt? Bao nhiêu giới do tu đạo diệt? Bao nhiêu giới không phải đối tượng diệt?

Kệ nói:

*Mười giới tu đạo diệt
Năm giới cũng như thế.*

Giải thích: Mười giới như sắc v.v... và năm thức giới hoàn toàn do tu đạo diệt.

Kệ nói: Ba giới sau có ba.

Giải thích: Ý giới, pháp giới, ý thức giới, mỗi giới này đều có ba thứ (Tu đạo, kiến đạo và không phải đối tượng diệt). Tám mươi tám tùy miên, hoặc và pháp có chung với tùy miên kia, là pháp cuối cùng được chung với loại bạn của pháp kia, đều do kiến đế diệt. Hữu lưu còn lại đều do tu đạo diệt. Vô lưu không phải là đối tượng diệt, lại có pháp riêng, là đối tượng diệt của kiến đế.

Nếu không như vậy, thì sao nói là pháp riêng?

Tánh phàm phu có thể chiêu cảm đường ác. Hai nghiệp thân, miệng vì mâu thuẫn với Thánh đạo, nên nghiệp này không phải do kiến đế diệt.

Trong đây, lược thuyết minh về tướng diệt của kiến đế.

Kệ nói:

*Chẳng phải nhiễm chẳng phải kiến diệt
Chẳng phải sắc, chẳng phải sáu sinh.*

Giải thích: Đối tượng diệt của kiến đế, thuận theo một pháp, đều nhiễm ô. Sắc cũng không phải do kiến đế diệt, vì tánh phàm phu là vô ký, không có nhiễm ô, phàm phu đoạn căn thiện và người lia dục, vì tương ứng với tánh vô ký này, nên hai nghiệp thân, miệng là sắc, thế nên không phải do kiến đế diệt. Vì sao? Vì không thể trái với bốn đế lý.

Nếu vậy thì thời điểm khổ pháp nhãn sinh, tánh phàm phu lẽ ra tồn tại, tức trở thành trái với vấn nạn về sự thừa nhận?

Sáu tức là ý nhập. Nếu lia ý nhập này, sinh ở xứ khác, gọi là không phải sáu sinh, nghĩa là từ năm căn sinh. Pháp này cũng không phải do kiến đế diệt.

Trong mười tám giới, bao nhiêu giới là kiến? Bao nhiêu giới không phải là kiến?

Kệ nói: Một phần pháp giới của nhãn là kiến.

Giải thích: Những gì là một phần?

Kệ nói: Có tám thứ.

Giải thích: Năm kiến như thân kiến v.v..., chánh kiến của thế gian, chánh kiến của Hữu học, chánh kiến của Vô học, tám thứ này là một phần của pháp giới, gọi là kiến, pháp giới khác không phải là kiến.

Năm kiến như thân kiến v.v... trong đây, khi đến phẩm “Phân biệt Hoặc”, sẽ nói rộng.

Chánh kiến của thế gian: Là thiện tương ứng của ý thức là tuệ hữu lưu.

Chánh kiến của Hữu học: Tức tuệ vô lưu của Hữu học. Vô học cũng vậy. Bốn thứ thấy, này sai biệt như trông thấy sắc nơi ngày đêm có mây, không có mây, có nhiễm ô, không có nhiễm ô, kiến thế gian, kiến học Vô học quán các pháp cũng vậy.

Sao nói là chánh kiến của thế gian do nghĩa chỉ tương ứng với ý thức?

Kệ nói:

*Năm thức cùng sinh trí
Không phải kiến, không lường.*

Giải thích: Kiến: lấy sự quyết định lường xét làm thể, vì có thể khởi sự lựa chọn phải trái. Trí tương ứng với năm thức thì không như vậy, vì không phân biệt, thế nên không phải kiến. Nếu trí kia có nhiễm

ô hoặc không có nhiễm ô, đều không phải kiến.

Nếu thế thì nhãn căn cũng không có quyết đoán, lường xét, cố sao gọi là kiến? Do chủ thể ngắm xem sắc.

Làm sao biết được?

Kệ nói: Mắt thấy sắc.

Giải thích: Nếu mắt thấy sắc, tương ứng với thức khác, thì con người phải được thấy sắc. Nếu không phải tất cả mắt trông thấy sắc, thì cái gì có thể thấy?

Kệ nói: Đẳng phân.

Giải thích: Vào thời điểm này, mắt ấy có thức là thời điểm có thể trông thấy, khác với thời điểm này, tất nhiên không thể trông thấy.

Nếu vậy lẽ ra phải thừa nhận cần dựa vào nhãn căn thì thức mới có thể trông thấy?

Kệ nói: Nhãn thức không phải là chủ thể nương tựa.

Giải thích: Không thể lập nhãn thức là chủ thể trông thấy. Vì sao?

Kệ nói:

Do sắc không phải có thể thấy

Vì bị chướng, kia chấp như thế.

Giải thích: Sắc này do vách tường đã ngăn ngại, thì mắt không thể trông thấy. Nếu thức có thể thấy, thì thức không có chướng ngại, nên đối với vật chướng ngại như vách tường v.v..., tất nhiên sẽ không bị trở ngại. Thế nên, lẽ ra phải thấy sắc bị chướng ngại, nhưng đối với sắc bị chướng ngại ấy, thức đã không sinh làm sao có thể thấy?

Thế nào là không sinh?

Nếu con người chấp chỉ mắt thấy sắc, thì ở người này vì mắt có ngăn ngại, không có công năng sắc bị ngăn. Cho nên thức không sinh. Vì dựa vào một cảnh chung để khởi nên nghĩa này phải thế.

Nếu vậy sao mắt không đến cảnh cũng như thân căn?

Do không thấy sắc bị chướng ngại, vì có ngăn ngại.

Nếu vậy, sắc bị chướng ngại do vân mầu, lưu ly, thủy tinh, nước sạch, làm sao được trông thấy? Thế nên, không do các sắc có ngăn ngại, bị chướng ngại, nên mắt không thể thấy.

Nếu vậy vì sao không thấy ánh sáng của chỗ này xuyên suốt với nhau, không có cách trở, và nhãn thức được sinh đối với sắc bị chướng ngại kia? Nếu ánh sáng nơi này bị ngăn cách không đi suốt qua, thì ở đó, nhãn thức sẽ không nảy sinh. Do vì không sinh, nên nhãn thức không thể trông thấy sắc bị chướng ngại.

Nếu như vậy sao trong kinh nói: Do mắt trông thấy sắc?

Vì trong kinh này thuyết minh do nương dựa nên được trông thấy, là ý của kinh này. Như nói: Do ý căn nhận biết pháp, ý không thể nhận biết pháp, vì do quá khứ.

Vậy cái gì có thể nhận biết?

Chính là ý thức.

Kinh nói do mắt thấy cũng vậy.

Lại nữa, ở trong đối tượng nương tựa, thuyết minh sự việc của chủ thể nương tựa, ví như Lâu khiêu (từ lầu gác phát ra tiếng kêu).

Lại nữa, như kinh khác đã nói: Mắt đã nhận thức các sắc đáng yêu, đáng muốn, hài lòng, nhưng sắc này không phải được mắt nhận thức.

Lại nữa, có kinh khác nói: Mắt của Bà-la-môn chính là cái cửa, vì trông thấy các sắc.

Do các chứng cứ này, nên biết nhờ mắt làm cửa, dùng thức để thấy sắc. Nghĩa này là chứng cứ rõ. Đối với mắt, chủ thể thấy, thì trở thành cửa. Vì sao? Vì nếu mắt trở thành trông thấy, vì thấy các sắc, nghĩa này không đúng. Vì lẽ nếu thức có thể thấy, thì pháp nào có thể nhận thức? Hai luận điểm này đâu có khác. Vì sao? Vì nhận thức sắc này tức là thấy sắc. Ví như có giải thoát, gọi là kiến, hoặc gọi là trí. Như ở đây, có thức, hoặc gọi là thấy, hoặc gọi là nhận thức.

Lại có sư khác nói: Nếu mắt có thể thấy, thì mắt sẽ trở thành tác giả, pháp nào là việc thấy riêng? Sẽ có lỗi lầm như đây.

Lời nói này không phải vấn nạn. Như ông đã thừa nhận, thức là chủ thể nhận thức, qua đó không lập tác giả và sự khác biệt, mắt là chủ thể thấy sắc cũng vậy.

Lại có sư khác nói: Nhãn thức gọi là thấy, vì là chỗ nương dựa của thấy, nên nói là mắt có thể thấy. Ví như vì chỗ nương dựa của việc đánh, nên nói là chuông tạo ra tiếng.

Nếu vậy, vì sự nương dựa của thức về nghĩa rất ráo, nên nói là mắt có thể nhận thức hay không? không thể thích hợp với chỗ đạt được. Vì sao? Vì nhãn thức này là do ở thế gian thành lập nên gọi là thấy.

Làm sao biết được?

Vì khi thức này sinh, nói sắc là đối tượng trông thấy, không nói là đối tượng nhận thức. Trong Tỳ-bà sa tự nói như thế này: Nếu đối tượng đến của mắt, là đối tượng tiếp nhận của nhãn thức, thì chính là đối tượng thấy. Do vậy, nói mắt thấy, không nói nhãn thức. Nhưng do thức tồn tại, gọi là chủ thể nhận thức. Ví như nói mặt trời tạo ra ban ngày.

Kinh bộ nói: Do đâu tụ chung phá không. Vì sao? Vì dựa vào mắt duyên nơi sắc thì nhãn thức được sinh. Ở đây, pháp nào là chủ thể thấy? Pháp nào là đối tượng thấy? Tất cả không có sự, nhưng chỉ có pháp, tức là nhân và quả.

Trong ấy, vì hỗ tương hiển thị, nên tùy ý giả nói. Như nói: Mắt có thể thấy, thức có thể nhận thức. Ở đó, không nên chấp vướng. Đức Phật, Thế Tôn nói: Các ông đừng chấp trước nơi phương ngôn, chớ chạy theo danh tự thế gian đã lập.

Sư Tỳ-bà-sa, nước Kế Tân, Tất Đàn, phán quyết như thế này: Mắt có thể thấy, tai có thể nghe, mũi có thể ngửi, lưỡi có thể nếm, thân có thể cảm xúc, ý có khả năng nhận thức. Là dùng một mắt thấy sắc, hay là dùng hai mắt thấy sắc? Tại đây không có nhất định.

Kệ nói:

*Hoặc do hai mắt thấy
Vì thấy sắc rõ ràng.*

Giải thích: Cũng do hai nhãn căn thấy sắc. Sư A-tỳ-đạt-ma nói như thế này: Vì sao? Nếu mở hai mắt để thấy sắc, thì rất sáng rõ, nếu mở một mắt, nhắm một nửa mắt, sẽ thấy hai mặt trắng. Do tùy thuộc một sự biến đổi khác thì sẽ thấy không sáng rõ, không thể do chỗ nương tựa mà chia riêng thức làm hai. Vì thức không có chỗ ở, nên không đồng với sắc.

Nếu mắt có thể thấy, tai có thể nghe, cho đến ý có thể nhận thức, thì trần kia là đến hay không đến?

Kệ nói:

*Mắt, tai và ý căn
Do không duyên đến trần.*

Giải thích: Như mắt này có thể thấy sắc xa là sao? Nếu dùng thuốc thoa vào mắt, thì sẽ không thể trông thấy. Tai có thể nghe tiếng xa, nếu mắt tai duyên đến trần, thì người tu hạnh quán, thiên nhãn, thiên nhĩ, sẽ không được ứng thành, cũng như sự việc của mũi.

Nếu vậy sao không thể trông thấy tất cả trần không đến, trần rất xa và bị trần chướng ngại?

Nếu vậy sao đá nam châm không hút tất cả sắt không đến? Nếu có khả năng duyên đến trần, thì vấn nạn này sẽ ngang bằng nhau. Vì sao không thể thấy tất cả trần đến, nghĩa là thuốc mắt và thể v.v... Như mũi v.v... duyên với hương trần, không duyên với tất cả trần đến, không thể cùng nắm bắt hương v.v... Như trần không đến xưa mắt này không phải tất cả không đến, đều là sắc trần của mắt. Ý không có sắc, không

có công năng đến, nên không duyên đến trần.

Có sư khác nói: Tai duyên đến, không đến thanh trần, do tai nghe tiếng bên trong. Tai Mũi, lưỡi, thân thì thế nào.

Kệ nói: Ba khác.

Giải thích: Do đi đến là trần, làm sao biết được mũi duyên đến trần? Nếu dứt hơi thở (nín thở) thì sẽ không nghe, ngửi mùi hương. Vậy đến là pháp nào?

Sinh không có gián đoạn là đến.

Lân hư là sự va chạm hỗ tương hay là không chạm xúc nhau?

Sư nước Kế Tân nói: Không chạm xúc nhau. Vì sao? Vì nếu do tất cả thể chạm vào nhau, thì các vật thể lẽ ra phải lẫn lộn với nhau. Nếu do một phần thể chạm nhau thì Lân hư sẽ có phương phần nhưng vì các Lân hư đều không có phương phần.

Nếu vậy, làm sao phát ra âm thanh? Do vì không có gián đoạn. Nếu nói chạm xúc vào nhau, thì hai tay cọ sát vào nhau, lẽ ra phải dính vào nhau? Đá ném vào đá cũng vậy.

Nếu thế thì tụ cực vi áp sát nhau, sao chúng không tan nát?

Vì đã được giới gió duy trì. Vì sao? Vì có giới gió có thể phá tan. Như vào thời kỳ mật kiếp, sẽ có giới gió có thể hợp lại gìn giữ, như thời kỳ kiếp thành. Sao hiện nay lại nói ba căn trần do vô gián đến duyên đối với trần, là nghĩa vô gián của duyên. Trần kia, nói là đến, nghĩa là ở trung gian không có vật riêng.

Lại nữa, vì vật của tụ cực vi có phương hướng, phần vị, nên nếu chạm xúc vào nhau thì sẽ không mất.

Nếu tạo ra chấp như đây, thì câu văn nầy trong Tỳ-bà-sa sẽ được hình thành: Xúc nầy là do sự chạm xúc làm nhân sinh, hay là không phải do sự chạm xúc làm nhân sinh? Tạo ra câu hỏi như thế, hãy căn cứ ở nhân để giải đáp.

Có khi dùng sự xúc làm nhân, chẳng phải xúc được sinh, nếu vật phân tán.

Có lúc do không phải xúc làm nhân, xúc được sinh, nếu vật tăng trưởng.

Có khi do xúc làm nhân, xúc được sinh, nếu vật tăng trưởng.

Có khi do xúc làm nhân, xúc được sinh, nếu tụ với tụ được hợp chung.

Đôi lúc do không phải xúc làm nhân, không phải xúc được sinh, như vi trần trong kẽ hở.

Đại đức Bà-tu-mật-đa-la nói: Nếu Lân hư có tiếp xúc nhau thì nên

được trụ lại đến sát-na sau. Lân hư không chạm xúc nhau, ở trong vô gián, thế gian giả lập tên xúc.

Ý của Đại đức có thể tiếp nhận. Nếu không như thế, Lân hư sẽ có gián đoạn, trung gian đã có rỗng, thì pháp nào có thể dứt sự vận hành của Lân hư kia, nói là Lân hư có ngăn ngại? Tự này không khác với Lân hư. Nếu tự xúc chạm với nhau, tức là Lân hư sẽ chạm xúc vào nhau, như có thể biến đổi, hủy hoại. Nếu ông nói, Lân hư có phương hướng, phần vị, hoặc xúc, không phải xúc thì đều trở thành lỗi lầm là có phần vị. Nếu không có phần vị, phương hướng, thì đối với ông không thừa nhận đó là sắc. Nếu có sự chạm xúc, thì có thể lập vấn nạn này. Các căn như mắt về việc nhận lấy trần là cân xứng với tự lượng của các căn đó, do sự nhanh chóng. Cũng như vòng lửa xoay tròn, cho đến thấy khắp núi lớn. Sắc là khả năng nhận lấy trần với số lượng bằng nhau, không bằng nhau, là điều trước kia đã nói.

Duyên đến là đến trần.

Kệ nói:

Ba căn, tức là tị v.v...

Cho nhận trần như lượng.

Giải thích: Như Lân hư, lượng của căn, Lân hư trần cũng vậy. Hợp chung sinh tị thức còn Nhãn, nhĩ thức thì không quyết định: Có lúc nhận lấy sắc trần rất bé nhỏ, như thấy chót sợi lông. Có khi nhận lấy sắc trần với lượng bằng nhau, như trông thấy hạt Bồ-đào. Có lúc nhận lấy sắc trần rất to, như nhìn thấy quả núi lớn. Đối với nghe, tai cũng như vậy. Hoặc nghe tiếng muỗi mòng, hoặc nghe tiếng sấm nổ vang. Ý đã không có “thể”, tất nhiên không thể nói về hình lượng của nó. Hình tướng Lân hư của các căn như nhãn v.v... ra sao? Có thể biết Lân hư của nhãn căn trụ trong đồng tử của mắt, như khi bị màu xanh của lá hoa che khuất, thế nên không phân tán.

Có bộ khác nói: Như trụ ở tự nhiều lớp, không chướng ngại nhau, trong suốt như pha lê, ngọc kha. Lân hư của nhĩ căn trụ ở trong tai như da phù hươu xà. Lân hư của tị căn trụ ở giữa trán và mũi. Ba căn trước được tạo nên góc độ thành hàng ngang, không có cao thấp. Lân hư của thiệt căn, như nửa vầng trăng, thuyết kia nói ở trung ương lưỡi, lượng bằng đầu sợi tóc, không phải như Lân hư của thiệt căn bị che khuất. Lân hư của thân căn như tướng thân. Lân hư của nữ căn như trán trống. Lân hư của nam căn như ngón tay to. Ở đây Lân hư của nhãn căn đôi khi là tất cả đẳng phần, đôi khi chẳng phải là đẳng phần. Cho đến Lân hư của thiệt căn cũng thế. Lân hư của thân căn không có tất cả đẳng phần.

Hoặc chúng sinh bị chìm đắm trong địa ngục Nhiên diệm, có Lân hư của vô lượng thân, cũng không phải tất cả đẳng phần. Vì sao? Vì nếu tất cả đều phát khởi thân thức, thì thân sẽ tan hoại. Không chỉ có căn của một Lân hư, trần của một Lân hư, có thể sinh ra thức, mà vì năm thức cũng dùng tụ cực vi làm căn trần. Thế nên Lân hư không có hiển sắc không thể thấy. Sáu thức giới, như trước đã nói. Nghĩa là nhãn thức cho đến ý thức, ở đó, trần của năm thức chỉ đời hiện tại, trần của thức sau cùng ở ba đời. Vậy giới của sáu thức kia có nương tựa được như đây không?

Nói là không như vậy.

Không như vậy là sao?

Kệ nói: Giới sau dựa quá khứ.

Giải thích: Giới của Ý thức (pháp) vô gián diệt làm chỗ nương tựa của thức nương tựa.

Kệ nói: Năm giới nương cũng chung.

Giải thích: Cũng nói làm sáng tỏ quá khứ. Trong đây nhãn thức nương tựa, vì có chung đồng một đời, cho đến thân thức cũng vậy. Sự nương tựa nơi quá khứ kia, tức là ý căn. Như tụ của năm thức này nương tựa hai căn sinh, nên nói “như đây”: Nếu pháp có thể làm chỗ dựa cho nhãn thức, thì có thể làm duyên thứ lớp cho nhãn thức đó không?

Trong đây, có bốn luận chứng:

1. Nhãn căn là chỗ nương tựa và duyên thứ.
2. Là duyên thứ tư cho pháp giới, pháp của tâm vô gián đã diệt.
3. Là duyên thứ tự của tâm đã diệt.
4. Trừ ba luận chứng trước.

Cho đến tự căn của thân thức, cũng nên nói như đây: Ở ý thức, chỉ không có luận chứng thứ nhất.

Nếu pháp làm chỗ nương tựa, tất nhiên sẽ làm duyên thứ lớp. Nếu có pháp làm duyên thứ lớp, thì không phải là chủ thể nương tựa. Nghĩa là vô gián diệt tâm pháp, pháp giới, thức sinh tùy thuộc vào hai duyên.

Lại có nhân nào? Chỉ nói mắt là chỗ nương tựa của nhãn thức, không nói sắc.

Kệ nói:

Tùy căn khác, thức khác

Nên mắt v.v... thành nương tựa.

Giải thích: Do căn như mắt có khác biệt, nên các thức cũng có khác biệt. Căn như mắt nếu có sự tổn hao tăng thêm, thì các thức sẽ theo căn như mắt, tức sẽ có sáng, tối, chứ không do sự khác biệt của sắc

mà các thức biến đổi khác. Ở trong hai duyên của thức, vì mắt trội hơn, nên lập làm chỗ nương tựa của thức, không nói sắc, vì sắc là đối tượng nhận biết của thức.

Lại có nhân gì nói là nhãn thức, cho đến ý thức, không nói là sắc thức, cho đến pháp thức?

Vì do mắt là chỗ nương tựa của thức kia, nên căn cứ ở căn để nói thức.

Lại nữa, kệ nói:

*Do nhân không chung kia
Nên dựa căn nói thức.*

Giải thích: Thế nào là nhân không chung? Nhãn căn này không được làm chỗ nương dựa cho thức khác. Sắc có thể làm duyên của ý thức và làm cảnh của nhãn thức, cho đến thân cũng vậy. Do là chỗ nương tựa của thức và do nhân không chung, thế nên, căn cứ ở căn để nói thức, chứ không căn cứ nơi sắc. Ví như tiếng trống hay mầm lúa mì. Nếu người ở trong thân này, do mắt thấy sắc, thì thân, mắt, sắc, thức tồn tại ở một nơi (địa) hay là khác nơi thì tất cả đều khác?

Nếu người sinh nơi cõi Dục, do mắt của địa mình nhìn thấy sắc của địa mình, thì bốn thứ này đồng ở tồn tại ở địa của mình.

Nếu người này do mắt của sơ định thấy sắc của địa mình, thì thân và sắc đều tồn tại trong địa của mình, còn mắt và thức thuộc sơ định. Nếu thấy sắc của sơ định, thì ba thứ sẽ thuộc về sơ định.

Nếu do mắt của hai định thấy sắc của địa mình thì thân và sắc tồn tại địa của mình, mắt sẽ thuộc về hai định, thức thuộc sơ định.

Nếu thấy sắc của sơ định, thì sắc và thức thuộc về sơ định, thân tồn tại ở địa mình, mắt thuộc về hai định.

Nếu thấy sắc của hai định, thì mắt và sắc thuộc về hai định, thân tồn tại ở địa của mình, thức thuộc về sơ định. Do ba định, bốn định như đây. Nếu mắt trông thấy sắc của địa mình và địa dưới mình thì cũng nên suy xét như lý kết hợp. Nếu người sinh ở địa sơ định, do mắt của địa của mình thấy sắc của địa mình, thì bốn thứ này đều thuộc về địa mình. Nếu thấy sắc của địa dưới, thì có ba thứ ở địa của mình: 1: Nếu do mắt của hai định thấy sắc của địa mình thì có ba thứ tồn tại ở địa của mình. Nếu thấy sắc cõi Dục, thì thân và thức ở địa của mình, sắc ở cõi dưới và mắt thuộc về hai định. Nếu thấy sắc của hai định, thì mắt và sắc thuộc về hai định, hai thứ còn lại, (thân và thức) tồn tại ở địa của mình. Do mắt của ba định v.v... cũng nên kết hợp mà suy diễn như lý. Nếu sinh ở địa của hai định v.v... do mắt của địa mình nếu thấy sắc của nơi mình, nơi người

khác, cũng kết hợp suy diễn như lý trong đây mà định đoạt.

Kệ nói: Mắt không nghĩa thân dưới.

Giải thích: Mắt, sắc thân có năm địa, tức là địa cõi Dục, cho đến địa của định thứ tư. Nhãn thức có hai địa, tức là cõi Dục và sơ định.

Ở đây, thuận theo nhãn căn của địa thân, hoặc địa bằng nhau, hoặc định của địa trên, không có địa dưới, thuận theo nhãn căn, sắc của địa, hoặc địa bằng nhau (đẳng địa) hoặc địa dưới, là cảnh giới của mắt.

Kệ nói: Sắc trên, không là cảnh dưới.

Giải thích: Chưa từng có sắc của địa trên, mắt của địa dưới có thể trông thấy.

Kệ nói: Thức.

Giải thích: Thức không được ở trên địa của mắt, ví như sắc.

Kệ nói:

*Ở đây, sắc hiện khắp
Nơi thân hai, tất cả.*

Giải thích: Ở đây, nghĩa là nhãn thức đã nói ở trước. Tất cả sắc là cảnh giới của nhãn thức kia, hoặc trên, hoặc dưới, hoặc bằng nhau. Hai, nghĩa là thức và sắc, đối với thân, hai thứ này đều có. Như nói rộng về nhãn căn, nên biết như đây.

Kệ nói: Tai cũng thế.

Giải thích: Tai không có nghĩa ở thân địa dưới; tiếng của địa trên không phải cảnh của địa dưới mà thức đối với tiếng này được khắp. Hai thứ này tất cả đều có ở thân. Nói rộng như lý, nên biết như mắt.

Kệ nói: Ba còn lại đều thuộc địa mình.

Giải thích: Giới tị, thiệt, thân. Thân trần của chính nói và thức, đều thuộc về địa mình. Như đây, đã lập chung, không có khác biệt. Về sau, vì giản biệt lại lập lời nói riêng.

Kệ nêu: Thân thức, địa mình dưới.

Giải thích: Thân ở cõi Dục, xúc cũng ở cõi Dục, ba thứ này luôn ở địa mình. Thân thức có xứ thuộc địa mình, như người sinh nơi cõi Dục và sơ định, có xứ thuộc địa dưới, như người sinh hai định.

Kệ nói: Ý căn, địa bất định.

Giải thích: Có lúc ý căn với thân, ý thức, pháp, đồng ở một địa, đôi khi trên, dưới là địa. Ở thân ý của năm địa, v.v... thuộc về tất cả địa, nghĩa là khi nhập quán và lúc thọ sinh. Với đạo lý như đây, ở trong Phẩm phân biệt Tam-ma-bạt-đề sẽ nói rộng. Vì đến phẩm ly hệ sẽ nói lại, nên không thuyết minh trong phẩm này. Vì sao? Vì công nhiều,

dụng ít.

Từ trước đến nay đã thuyết minh qua, lại thuận theo sự mong muốn nói về điểm tương quan xong, nay cần nên suy xét về nghĩa này:

Đối với mười tám giới và sáu thức giới, đối tượng nhận biết là của giới nào? Chủ thể nhận biết là của thức nào?

Kệ nói: Năm ngoại, hai sở tri (đối tượng nhận biết).

Giải thích: Giới sắc, thanh, hương, vị, xúc, như thứ lớp đó, là đối tượng nhận thức của nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân thức, lại là đối tượng nhận biết của ý thức.

Ngoài trần này, thuận theo đối tượng nhận biết của một, hai thức, mười ba giới còn lại, vì không phải là cảnh của năm thức, nên chỉ là đối tượng nhận biết của một ý thức giới. Đây là nghĩa rốt cuộc đã sáng tỏ.

Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới thường trụ, bao nhiêu giới vô thường?

Không có một giới nào thường trụ đầy đủ. Mặc dù vậy, kệ nói: Pháp thường trụ: vô vi.

Giải thích: Vô vi là một phần của pháp giới, tức là thường trụ, còn giới khác đều là vô thường.

Bao nhiêu giới là căn? Bao nhiêu giới là không phải căn?

Kệ nói:

Nửa pháp giới gọi căn

Và mười hai ngã dựa.

Giải thích: Ở trong kinh nói: Căn có hai mươi hai.

Những gì là hai mươi hai căn?

Nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn, ý căn, nữ căn, nam căn, mạng căn, lạc căn, khổ căn, hỷ căn, ưu căn, xả căn, tín căn, tinh tấn căn, niệm căn, định căn, tuệ căn, vị tri, dục tri căn, tri căn, tri dĩ căn.

Sư A-tỳ-đạt-ma đã phá, sự an lập thứ tự của sáu nội nhập, tức tiếp theo sau mạng căn là nói ý căn, vì có khả năng duyên nơi cảnh.

Một nửa pháp giới trong đây, tức là trong mười một căn như mạng v.v..., có ba căn thuộc một phần nơi pháp giới.

Mười hai ngã dựa: Năm căn như nhãn v.v..., như đã nói về danh của mình. Giới bảy tâm, được gọi là ý căn. Nam căn, nữ căn, đều là một phần của giới thân. (Sẽ thuyết minh sau). Năm giới còn lại và một phần pháp giới được thành lập không phải là căn.

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN
(PHẦN 1)

Đã nói hai mươi hai căn xong. Nghĩa căn là thế nào?

Căn là nghĩa tự tại hơn hết. Vì tự tại tăng thượng ở trong tác dụng của tự mình. Lại dùng ánh sáng để trang sức làm nghĩa, vì rất sáng tỏ ở trong thân. Thế nên, dùng ánh sáng tự tại hơn hết để trang sức làm nghĩa.

Được tự tại ở trong căn nào? Xứ nào?

Kệ nói: Năm căn tăng thượng ở bốn nghĩa.

Giải thích: Thuận theo một trong hai căn nhãn, nhĩ, tăng thượng ở trong bốn nghĩa:

1. Tăng thượng ánh sáng trang sức nơi thân mình. Nếu là người đui, điếc, thì hình tướng sẽ rất xấu xí.

2. Đối với tăng thượng dẫn đến sự bảo vệ thân mình, hoặc thấy, hoặc nghe, có thể ly khai sự không yên ổn mà ở chỗ tốt đẹp.

3. Đối với việc sinh nhãn, nhĩ thức và tăng thượng trong pháp tương ứng chung, do thức và pháp tương ứng, tùy thuộc vào sự tăng, giảm của nhãn, nhĩ thức kia mà có sáng, tối.

4. Đối với sự tăng thượng của nhân không chung thấy sắc, nghe tiếng, vì không phải ý thức là nhân của thức người khác và ý thức. Ánh sáng của tị, thiệt, thân căn trang sức cho thân mình, như hai căn trước. Nghĩa thứ hai đối với sự tăng thượng dẫn đến việc bảo vệ thân mình. Do ba căn này có thể dùng đoạn thực. Nghĩa thứ ba đối với sinh ba thức như tỷ v.v... và tăng thượng trong pháp tương ứng chung. Nghĩa thứ tư đối với xúc giác ngửi mùi hương, nếm vị, là tăng thượng nhân không chung.

Kệ nói: Ở hai, hai, bốn căn.

Giải thích: Nữ căn, nam căn, mạng căn, ý căn. Ở hai căn, thuận theo một tăng thượng nơi hai căn. Nữ căn, nam căn, đối với sự khác biệt của chúng sinh và sự tăng thượng bất đồng của tướng mạo.

Sự khác biệt, nghĩa là phân biệt tướng mạo nam, nữ bất đồng, tức là hình trạng như vú v.v..., giọng nói, oai nghi đều khác hẳn.

Lại có sư khác nói: Đối với tăng thượng là có nhiễm ô, thanh tịnh. Vì sao? Vì tự tánh là huỳnh môn, nên tạo ra huỳnh môn. Và người hai căn, không thể bảo hộ việc không có nghiệp vô gián, và đoạn căn thiện căn v.v... Ngay cả việc giữ gìn đưa đến quả lia dục cũng không có. Hai hành vi này chỉ có ở nam, nữ. Mạng căn tương ứng với đồng phần ở tự và tăng thượng trong chấp trì. Ý căn tương ứng với sự gửi vào hữu sau,

và thuận theo từ sự tăng thượng trong tự tại.

Tương ứng với hữu sau trong đây: như kinh nói: Bấy giờ, Càn-thát-bà theo một trong hai ý hiện tiền, hoặc tương ứng với sự dục, hoặc tương ứng với giận dữ, tùy thuận theo. Như kệ nói:

*Ý dẫn theo thế gian
Ý đổi thay khiến khác
Là một pháp ý căn,
Tất cả pháp hành theo.*

Năm căn như lạc thọ v.v... và tám căn như tín v.v... đối với tăng thượng thế nào?

Kệ nói:

*Năm và tám đối với
Nhiễm ô và thanh tịnh.*

Giải thích: Theo thứ tự nên biết duyên tăng thượng của các căn kia. Năm căn như lạc thọ v.v... đối với sự tăng thượng nhiễm ô. Các hoặc như dục v.v... đối với tùy miên kia. Tám căn như tín v.v... ở nơi tăng thượng thanh tịnh. Vì sao? Vì tất cả thanh tịnh đều do tín v.v... kia mà thành.

Có sư khác nói: Lạc thọ v.v... cũng có tăng thượng đối với thanh tịnh, do yên vui, nên tâm tức được định. Đức Phật nói: Đức tin lấy nỗi khổ làm tư lương.

Lại nữa, có sáu thọ như hỷ v.v... là chỗ nương tựa của sự xuất ly.

Sư Tỳ-bà sa tạo ra thuyết như đây.

Lại có sư khác nói: Không do hai căn nhãn, nhĩ đưa đến việc bảo vệ thân mình, mà là do trước kia đã biết xa lìa sự không yên ổn để ở chỗ tốt đẹp.

Hai căn này chỉ đối với thức là tăng thượng, không có thấy sắc, nghe tiếng khác với thức. Thế nên, hai căn nhãn, nhĩ, không nên lại ở trong nhân không chung, lại lập ra duyên tăng thượng. Vì thế, nên nhãn v.v... không nên có duyên tăng thượng như vậy.

Nếu vậy thì duyên tăng thượng kia thế nào?

Kệ nói:

*Tăng thượng trần của mình
Được tất cả sáu căn.*

Giải thích: Năm căn như nhãn v.v... tăng thượng trong việc đạt được trần của mình, ý căn tăng thượng trong việc đạt được tất cả trần. Thế nên, sáu căn này, mỗi mỗi đều được lập làm căn.

Nếu vậy, các trần đã có tăng thượng như ở trong đây sao không

lập làm căn?

Không có tăng thượng. Vì sao? Vì chủ trội hơn, nên gọi là tăng thượng. Mắt là chủ hơn hết trong việc nhận được sắc, là được nhân chung cho việc nhận được tất cả sắc. Do sự tăng, giảm của mắt kia, nên thức theo đó có rõ, mờ. Sắc thì không như vậy. Vì trái lại với hai nghĩa này, như đây, cho đến ý căn và pháp, nên biết cũng thế.

Kệ nói:

*Tăng thượng tánh nữ, nam
Từ thân, lập hai căn.*

Giải thích: Lại từ thân căn, lập nên hai căn nữ, nam. Hai căn này không khác với thân căn, là một phần hiện hữu trong thân căn. Ở chỗ cửa dưới, theo thứ lớp, được tên nữ căn, nam căn, vì làm tăng thượng đối với tánh nữ, nam. Tánh nữ, nghĩa là tiếng, tướng hành dục lạc, của nữ. Tánh nam là tiếng tướng hành dục lạc với nữ khác. Do phần của thân này, nên hai tánh được thành tựu và có thể phân biệt rõ. Vì đối với hai tánh này là tăng thượng, nên lập làm căn.

Kệ nói:

*Trụ đồng phần nhiễm ô
Tăng thượng ở thanh tịnh
Thọ mạng và năm thọ
Cùng tín v.v... lập làm căn.*

Giải thích: Trong đồng phần của tụ trụ, thọ mạng sống là tăng thượng. Đối với sự nhiễm ô, năm thọ làm tăng thượng.

Thế nào là như đây?

Tùy miên dục đối với lạc thọ, sự giận dữ đối với khổ thọ, vô minh đối với bất khổ, bất lạc thọ. Trong kinh nói: “Đối với năm căn như tín v.v... thanh tịnh làm tăng thượng”.

Thế nào các hoặc như đây là đối tượng mà tín v.v... kia đã khuất phục được, không thể khởi lên? Thánh đạo do năm căn như tín v.v... kia dẫn sinh. Thế nên thừa nhận lập mỗi mỗi tín kia làm căn.

Kệ nói:

*Vị tri, dục tri, tri
Trị dĩ, lập làm căn
Đến hậu đắc, đạo sau
Niết-bàn v.v... đều tăng thượng.*

Giải thích: Mỗi một trong ba căn, nên lập làm căn. Vì chỉ bày rõ nghĩa này, nên nói như thế: Vị tri, dục tri, đến cuối cùng được tăng thượng trong hiểu biết, nên lập làm căn. Nhận biết đến cuối cùng được

tăng thượng trong tri dĩ (biết xong) và được tăng thượng. Nhận biết rồi nơi cuối cùng đạt được Niết-bàn tăng thượng, nên lập làm căn. Vì sao? Vì nếu tâm người chưa giải thoát, tất nhiên không được nghĩa Niết-bàn. Nói “vân vân” là chỉ rõ nghĩa loại riêng khác.

Nghĩa khác là sao?

Ở kiến đế, nên loại trừ nơi hoặc diệt, vị tri dục tri căn là tăng thượng. Ở tu đạo, nên bỏ đi hoặc diệt, tri căn là tăng thượng. Tri dĩ căn trụ nơi yên vui ở hiện đời là tăng thượng. Chủ thể chứng, vì tiếp nhận mừng vui giải thoát, nếu dùng nghĩa tăng thượng để lập căn. Các hoặc như vô minh v.v... cũng phải lập làm căn. Vì sao? Vì các phần của vô minh v.v... ở trong hành v.v... cũng có tăng thượng, thế nên phải lập vô minh v.v... làm căn. Lời nói v.v... có lẽ cũng thế, nghĩa là lưỡi, tay, chân, lúa, đạo nam, nữ, đều nên lập làm căn. Đối với tăng thượng trong ngôn thuyết, cầm nắm, lìa, hưởng, buông bỏ vui đùa, vì thế nên lập làm căn.

Không thể lập làm căn. Vì sao? Do tác dụng của căn như vậy.

Kệ nói:

*Tâm dựa sai biệt này
Trụ kia và nhiễm ô
Tư lương và thanh tịnh
Như thế, xét lập căn.*

Giải thích: Trong đây, tâm nương dựa, nghĩa là sáu căn như nhãn v.v... Loại chúng sinh vì dùng sáu nhập làm căn bản, nên chỗ dựa của sáu thứ này khác biệt. Do hai căn nam, nữ trụ cùng thời với mạng căn tạo nên. Sự nhiễm ô này do năm thọ căn hình thành. Tư lương thanh tịnh do năm căn như tín v.v... tạo nên. Thanh tịnh thật do ba căn vô lưu hình thành. Thế nên, không thừa nhận lập vô minh v.v... làm căn.

Kệ nói:

*Lại có sinh dựa sinh
Sinh trụ sinh thọ dụng
Lập mười bốn, tám sau
Theo giải thoát, lập căn.*

Giải thích: Lại nói vì chứng tỏ chấp riêng của các bộ. Bộ khác nói: Sự nương tựa của sinh, tử, gọi là sáu căn. Sáu căn này dựa vào sự sinh do pháp nào? Do hai căn nam, nữ. Căn này trụ nhờ vào mạng căn, vì thuận theo mạng căn nối tiếp nhau. Sự thọ dụng do năm thọ. Vì chỉ rõ về nghĩa này, nên lập mười bốn căn. Dựa vào bốn nghĩa ấy, căn cứ ở giải thoát còn lại cũng lập làm căn.

Năm căn như tín v.v... là sự nương tựa của giải thoát. Vị tri, dục tri

là sinh, tri là trụ, tri dĩ là thọ dụng. Thế nên, lượng căn như vậy, không tăng, không giảm. Vì thế, nên thứ lớp cũng vậy, không thể đảo lộn. Lưỡi không thể lập làm căn ở trong nói năng. Vì sao? Vì quan sát học trội hơn công năng. Tay, chân không nên lập làm căn ở trong việc cầm, nắm và lia, hướng, vì không có khác. Vật này do tướng mạo khác, ở chỗ khác sinh nên gọi là cầm, nắm và lia hướng, lia tay, lia chân loài rắn v.v... cũng có thể cầm nắm, có thể lia hướng, nên tay, chân đối với hai động tác này không thể lập làm căn. Lúa, con đường không thể đối với sự dứt bỏ lập làm căn. Vật nặng ở giữa khoảng không, rơi tất cả chỗ. Lại, do gió cuốn hút nên văng ra. Âm nữ, nam không thể lập làm căn ở trong sự vui đùa, , vì sự vui đùa giữa nữ, nam, không do âm của mình thành, mà phải phát khởi hổ tương, nên ở các chi tiết cổ họng, răng, mắt, má. Vì tăng thượng trong động tác nuốt, nhai, mở, nhắm, co vào, duỗi ra, nên lập làm căn. Tất cả nhân duyên tạo tăng thượng cho sự vật chính nó đều nên lập làm căn.

Nếu không thừa nhận nghĩa căn của lưỡi v.v... như ở đây, thì nghĩa này cũng sẽ không thành. Nhãn căn trong ấy là trước hết, nam căn là sau. (Trước đã giải thích rộng)

Mạng căn là hành bất tương ứng. Trong pháp bất tương ứng sẽ giải thích rộng.

Năm căn như tín v.v... sẽ giải thích rộng ở trong tâm pháp. Lạc thọ, vị tri, dục tri v.v... này, sẽ giải thích, tức sẽ như thứ lớp giải thích:

Kệ nói:

*Khổ căn không phải là
Đối tượng ái thân thọ.*

Giải thích: Không phải đối tượng ái, nghĩa là có thể gây tổn não vì do khổ.

Kệ nói: Lạc căn, đối tượng ái.

Giải thích: Lạc căn nghĩa là đối tượng ái, thân tiếp nhận, có thể làm lợi ích.

Kệ nói:

*Tâm tiếp nhận định thứ ba
Gọi là lạc căn.*

Giải thích: Ở định thứ ba là sự tiếp nhận khả ái, dựa vào địa tâm khởi, gọi là lạc căn. Vì sao? Vì ở trong định thứ ba không có sự tiếp nhận của thân, do không có năm thức.

Kệ nói: Lạc này nơi xứ khác là hỷ căn.

Giải thích: Trừ định thứ ba, ở xứ khác, nghĩa là trong hai định: cõi

Dục và sơ định. Nếu ở địa tâm mà lập, sẽ gọi là hỷ căn. Ở định thứ ba, do lia hỷ dục, nên chỉ thành lạc căn, không thành hỷ căn. Vì sao? Vì hỷ thô, vẫn dục, nên chỉ được mang tên hỷ căn.

Kệ nói: Khổ của tâm địa là ưu căn.

Giải thích: Không tiếp nhận đối tượng ái, nếu ở địa tâm, sẽ gọi là ưu căn.

Kệ nói: Xả căn: ở giữa.

Giải thích: Chẳng phải đối tượng ái, chẳng phải đối tượng chẳng phải ái, nghĩa là không phải lạc thọ, không phải khổ thọ, nên gọi là ở giữa, lập làm xả căn.

Xả căn là thân tiếp nhận hay là tâm tiếp nhận?

Kệ nói: Cả hai.

Giải thích: Hoặc thân tiếp nhận, hoặc tâm tiếp nhận.

Nhân nào hợp hai tiếp nhận này lập làm một căn?

Kệ nói: Vì không có riêng khác.

Giải thích: Nỗi khổ, vui của địa tâm phần nhiều từ phân biệt sinh. Thân tiếp nhận thì không như vậy, chỉ theo trần sinh. Ở A-la-hán sinh cũng như vậy, thế nên, hai tiếp nhận này là căn có khác biệt.

Xả thọ: Nếu người không phân biệt, do tự tánh sinh, hoặc ở thân, hoặc ở địa tâm, nên hợp hai làm một căn. Thân lạc lợi ích có khác, tâm lạc cũng vậy, khổ cũng như vậy. Sự tổn hại, nỗi khổ của thân có khác, nỗi khổ của tâm cũng thế.

Sự phân biệt này không có đối nơi xả thọ. Vì không có sự phân biệt ấy, nên không chia làm hai căn.

Kệ nói: Đạo kiến, tu, Vô học, chín, ba.

Giải thích: Ý lạc, hỷ, xả, và năm căn như tín v.v... là chín căn, trong ba đạo, nói là ba căn. Ở nơi kiến đạo, gọi là vị tri, dục tri căn. Trong tu đạo, gọi là tri căn. Ở trong Vô học đạo, gọi là tri dĩ căn.

Thế nào là như đây?

Ở trong kiến đạo, vì biết cảnh thật, chưa từng biết, thế nên tu hành. Ở trong tu đạo không có cảnh, trước đây chưa từng biết, tức mới nên biết, là chỗ đã nhận biết trước, nay biết lại. Vì loại trừ phiền não còn lại, nên ở trong đạo Vô học, đã biết, biết như đây. Lại nữa, vì có thể giữ gìn chỗ đã biết.

Nói giữ gìn chỗ đã biết. Vì sao? Vì do đã được tận trí, vô sinh trí, nên khổ ta đã lia, không phải lia trở lại. Nếu người ở phần vị này đã được căn, hoặc gọi là dĩ tri căn, hoặc gọi là dĩ tri hộ căn.

Đã giải thích về thể tánh xong. Sự khác biệt của loại căn nay sẽ

nói:

Bao nhiêu căn là hữu lưu? Bao nhiêu căn là vô lưu? Như thế v.v... trong đây là căn vô gián đã nói, tức là vị tri, dục tri làm căn.

Kệ nói: Vô cấu ba.

Giải thích: Vô lưu là nghĩa vô cấu. Cấu là tên riêng của lưu.

Kệ nói: Hai khổ của mạng có sắc, hữu lưu.

Giải thích: Có sắc là bảy căn: mạng căn, khổ căn, ưu căn, hoàn toàn là hữu lưu. Vì sao? Vì nhãn v.v... có sắc. Bảy căn thuộc về sắc ấm, nên là hữu lưu.

Kệ nói: Chín căn gồm hai thứ.

Giải thích: Ý lạc, hỷ, xả và năm căn như tín v.v... chín căn này hoặc thuộc hữu lưu, hoặc thuộc vô lưu.

Có sư khác nói: Tín v.v... là hoàn toàn vô lưu. Vì sao? Vì Phật, Thế Tôn nói: “Nếu tất cả loại người không có năm căn như tín v.v..., thì Ta sẽ nói loại người này ở ngoài chánh pháp, trụ trong chúng phàm phu”.

Kinh này không đủ làm chứng. Căn cứ ở vô lưu mà nói, kinh này làm sao biết Phật, Thế Tôn an lập Thánh nhân xong mới nói kinh này? Nếu tất cả giống người không có năm căn như tín v.v... (nói rộng như kinh).

Phàm phu có hai hạng:

1. Ở trong chánh pháp, không đoạn thiện căn .
2. Ở ngoài chánh pháp, đoạn trừ thiện căn .

Đức Phật vì căn cứ nơi hạng người này, nên nói: “Ta nói người này ở ngoài chánh pháp, ở trong chúng loại phàm phu”.

Trong kinh, Phật nói: “Có các chúng sinh, sinh nơi thế gian, trưởng thành ở thế gian, hoặc là căn nhạy bén, căn trung, căn hạ, khi chưa vận chuyển Pháp luân vô thượng, thì biết là có năm căn như tín v.v... thuộc hữu lưu”. Cũng ở trong kinh, Đức Phật lại nói: “Cho đến khi ta chứng biết như thật năm căn như tín v.v... tập sinh và diệt lỗi lầm thối giảm và xuất ly, tất nhiên ta chưa có thể biết từ thế gian này có trời, có phạm, nói rộng như kinh. Nếu các pháp vô lưu thì cũng không có như phẩm loại gián trạch này.

Hỏi: Có bao nhiêu căn là quả báo? Bao nhiêu căn không phải là quả báo?

Đáp: Hoàn toàn là quả báo.

Kệ nói: Quả báo nơi mạng.

Giải thích: Nếu như vậy, Tỳ-kheo A-la-hán hành hóa dẫn mạng, khiến trụ nơi hành hóa mạng này, cũng là mạng căn, hay là quả báo

của pháp nào?

Trong Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Thế nào là dẫn sinh hành mạng, khiến trụ ở Tỳ-kheo A-la-hán? Có khi như ý Thánh thành thông tuệ, đến được quả vị tâm tự tại, hoặc ở trong đại chúng, hoặc ở với một người, xả thí, hoặc bát, hoặc ca-sa, hoặc theo tư lương thuộc mạng một Sa-môn. Nhân đấy phát nguyện nhập định thứ tư, quán Tam-ma-đề của biên vực xa. Từ định này khởi, tạo ra tâm như thế, nói lời như thế này: Phạm là nghiệp của ta, nên thành thực, chiêu cảm giàu, vui. Nguyện nghiệp này thành thực, sinh thọ mạng của ta.

Lúc này, nghiệp A-la-hán ấy nên chiêu cảm giàu vui, chuyển sinh mạng sống lâu dài.

Lại có sư khác chấp: “Quả báo của nghiệp tàn dư, chuyển biến thành thực, họ nói là nghiệp do đời trước đã gây tạo, có quả báo tàn dư, do sức tu tập, dẫn phát nhận lấy, thọ dụng, làm sao từ bỏ hành mạng? Xả thí như đây, phát nguyện nhập định thứ tư, quán Tam-ma-đề của biên vực xa. Từ định này khởi, tạo ra tâm như thế, nói lời như thế này: Phạm là nghiệp của ta, nên thành thực, chiêu cảm thọ mạng, nguyện cho nghiệp này thành thực, sinh cho ta sự giàu vui, như dục lạc của vị kia đã chuyển biến nghiệp thành thực như đây”. Đại đức Cù-sa nói: “Ở trong chỗ nương dựa của mình, do sức định dẫn sinh bốn đại nơi cõi Sắc, khiến hiện tiền, có thể tùy thuận mạng sống lâu dài, hoặc trái nghịch với bốn đại, do phương tiện như thế, dẫn sinh hành mạng khiến trụ, kể cả từ bỏ, nên trở thành như vậy. Các A-la-hán có sức định tự tại như thế, do sức định này, nên nghiệp đời trước đã sinh các căn, bốn đại, đến thời lượng dẫn trụ, đều xoay lại trước kia, chưa từng có thời lượng dẫn trụ của Tam-ma-đề, hiện nay thì dẫn sinh tiếp. Thế nên, mạng sống không phải là quả báo. Khác với thọ mạng này, gọi là quả báo. Từ câu hỏi lại khởi lên câu hỏi khác”.

Nguyên nhân nào, A-la-hán lại phát nguyện dẫn sinh mạng hành hóa, để cho trụ, hoặc vì đem lại lợi ích cho người khác, hoặc vì muốn cho chánh pháp được trụ lâu ở đời. Các A-la-hán này đã nhận thấy thọ mạng của thân mình sắp hết, nên ở trong hai sự kiện ấy, không thấy người nào khác có khả năng như thế. Lại, do nhân duyên gì từ bỏ thọ mạng vào thời điểm có mạng, đang thấy ít việc lợi ích cho người khác, trong khi chính bản thân mình đang bị bức bách do bệnh khổ, như kệ nói:

*Tu phạm hạnh đã xong
Thánh đạo đã khéo tu*

*Do bỏ mạng, hoan hỷ
Như người được lành bệnh.*

Nếu vậy, sự dẫn sinh tuổi thọ của mạng hành hóa, khiến cho trụ và từ bỏ, nên biết ở xứ nào, người nào có khả năng làm sự việc này?

Ở trong nhân đạo, nơi ba châu, đối với nam, nữ, A-la-hán phi thời giải thoát, người đạt câu giải thoát, được Tam-ma-đề của biên vực xa. Vì sao? Vì người này có tự tại đối với các định. Sự nối tiếp nhau của định đó, không bị hoặc huân nhiễm.

Trong kinh nói: Đức Thế Tôn đã nguyện để lại các mạng hành hóa, buông bỏ các hành sống lâu dài.

Sư khác biệt của hai hành mạng và thọ là thế nào?

Có sư khác nói: Không có sự khác biệt.

Làm sao biết được?

Trong kinh nói: Cái gì là mạng căn? Tức là sự sống lâu của ba cõi.

Lại có sư khác nói: Nếu do hành mạng này được dừng lại trong tụ đồng phần, gọi là hành sống lâu. Nếu do hành sống lâu này, lúc được trụ tạm thời, gọi là hành mạng. Các lời nói: Do nguyện để lại nhiều hành mạng sống lâu, do sinh khởi. Vì sao? Vì sinh khởi ở một sát-na, không có nguyện để lại khả năng này.

Lại có sư khác nói: Không một vật nào được gọi là mạng sống, dài lâu, được trụ tạm thời.

Vì biểu thị rõ nghĩa này nên có các lời nói.

Lại có các sư khác nói: Ở trong nhiều hành, giả lập tên mạng và thọ không có một vật riêng khác nào gọi là thọ mạng. Nếu không như vậy, thì Đức Phật không nên nói hành.

Hỏi: Sao Đức Thế Tôn xả bỏ hành sống lâu, mà nguyện lưu lại hành mạng?

Vì chứng tỏ Đức Thế Tôn đã có tự tại đối với cái chết, nên xả bỏ hành sống lâu, vì chỉ rõ Đức Thế Tôn đã được tự tại đối với mạng sống, nên mong muốn để lại hành mạng.

Sao chỉ ba tháng không quá?

Do việc đạt lợi ích của đệ tử tiếp nhận Phật hóa độ đã hoàn tất. Hơn nữa, Đức Thế Tôn kiến lập nghĩa nói: Nếu Tỳ-kheo tu tập, thường xuyên thực hành bốn như ý túc, nếu muốn trụ, thì có thể được một kiếp, hoặc quá một kiếp. Vì chỉ rõ nghĩa đã kiến lập, nên để lại sự xả bỏ mạng sống lâu dài.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Đối với năm ấm và cái chết, vì biểu thị rõ khả

năng trội hơn của mình, nên trước hết, Đức Thế Tôn đã đến bên cội cây Bô-đê, đã phá trừ ma phiền não và thiên ma, chứng đắc năng lực vượt trội hơn hết, tùy thuận ứng luận, lại dừng nơi chỗ dựa là nghĩa gốc, nay nên nói như thế:

Kệ nói: Mười hai căn, hai thứ.

Giải thích: Những gì là mười hai?

Kệ nói: Trừ tám sau, ưu căn.

Giải thích: Lại trừ mạng căn, mười hai căn còn lại có hai thứ: có căn là quả báo, có căn không phải là quả báo. Bảy căn như nhãn v.v... trong đây, nếu là quả tăng thượng thì không phải là quả báo, còn các căn khác đều là quả báo. Ý, khổ, lạc, hỷ, xả căn, nếu thiện, nhiễm ô, thì không phải là quả báo. Nếu tương ứng với oai nghi, công xảo, biến hóa, cũng không phải là quả báo, còn lại là quả báo. Trừ mạng căn và mười hai căn như nhãn v.v... căn khác không phải là quả báo. Nghĩa này cuối cùng được thành. Nếu ưu căn thì không phải là quả báo.

Kinh này nói thế nào?

Như kinh nói: Có nghiệp đối với hỷ thọ tốt đẹp, có nghiệp đối với ưu thọ tốt đẹp, có nghiệp đối với xả thọ tốt đẹp. Vì căn cứ vào tương ứng tốt đẹp, nên nói lời này: Nếu nghiệp tương ứng với ưu thọ, gọi là đối với ưu thọ tốt đẹp. Ví như xúc tương ứng với với lạc thọ, nói là xúc đối với lạc thọ tốt đẹp.

Nếu vậy, nghiệp đối với hỷ thọ, xả thọ tốt đẹp, lẽ ra cũng trở thành như thế?

Như điều ông muốn, ta cũng bằng lòng, đối với pháp tương ứng không có mất, đối với quả báo cũng không có mất.

Nếu vậy, do không có năng lực, nên đều thừa nhận như đây, đâu có đạo lý nào riêng khác có thể lập ưu thọ không phải là quả báo?

Ưu thọ là do sự phân biệt sai khác sinh ra. Nhưng nói do phân biệt mà dứt quả báo thì không đúng.

Nếu vậy, đối với hỷ thọ cũng nên như thế, không nên lập hỷ làm quả báo.

Nếu ưu là quả báo, thì người tạo ra nghiệp vô gián, rồi nhân nghiệp vô gián mà sinh ưu thọ. Nghiệp này lẽ ra thành thực, hỷ cũng nên thế. Nếu hỷ là quả báo, thì người tạo ra nghiệp phước, nhân nghiệp phước sinh hỷ thọ, và nghiệp phước lẽ ra là thuần thực. Nghĩa này không đúng.

Lại có chứng riêng. Các người lìa dục nên không có ưu thọ còn quả báo thì không như thế. Các người lìa dục cũng không có hỷ căn vô

ký.

Nếu vậy, quả báo có tướng gì?

Thuận theo tướng quả báo đó, nếu có phần vị thích hợp của nghiệp đời trước, thì tuy lại như vậy, nhưng hỷ căn vẫn có thể có quả báo tàn dư, ưu căn thì không có, vì tất cả thứ căn khác không khởi hiện hành. Do vậy, sư Tỳ-bà-sa nói: Ưu không phải là quả báo, do mạng căn là thứ tám, quả báo của nghiệp thiện ở trong đường thiện, quả báo của nghiệp ác ở nẻo ác, ý căn đối với quả báo của hai nghiệp nơi hai nẻo. Ba căn lạc, hỷ, xả là quả báo của nghiệp thiện, khổ căn là quả báo của nghiệp ác. Người của hai căn đối với nẻo thiện, do nghiệp ác được.

Phần vị như đây, luận này đã nói, phần vị khác, lẽ ra cũng sẽ nói.

Bao nhiêu căn có quả báo? Bao nhiêu căn không có quả báo?

Ưu căn trong đây, ở vô gián trước đã nói.

Kệ nêu: Nhất định có quả báo.

Giải thích: Một ưu căn này có quả báo. Lời nói nhất định là quyết định. Ưu căn khác với pháp khác, căn này không có vô ký, cũng không có vô lưu. Vì ở địa tán động, thế nên ưu căn không có tức không có quả báo.

Kệ nói: Mười, hai thứ.

Giải thích: Hai thứ, nghĩa là có báo, không có báo.

Những gì là mười?

Kệ nói: Ý, Thọ, Tín v.v... khác.

Giải thích: Thọ khác: nên biết là khác với ưu căn. Tín, tinh tấn, niệm, định, tuệ căn. Ý, lạc, hỷ, xả căn trong đây nếu là ác, nếu là thiện, hữu lưu, sẽ có quả báo. Khổ căn, nếu thiện, nếu ác, sẽ có quả báo, nếu vô ký sẽ không có quả báo. Năm căn như tín v.v..., nếu hữu lưu sẽ có quả báo, căn khác không có nghĩa quả báo, mà cuối cùng tự thành.

Hỏi: Bao nhiêu căn là thiện? Bao nhiêu căn là ác? Bao nhiêu căn là vô ký?

Đáp: Trong đây, hoặc hoàn toàn thiện.

Kệ nói: Tám căn thiện.

Giải thích: Năm căn như tín v.v... và ba căn như dục tri, vị tri v.v...

Kệ nói: Hai thứ ưu.

Giải thích: Hoặc thiện, hoặc ác.

Kệ nói: Ý, thọ khác, ba thứ.

Giải thích: Năm căn này có ba thứ: thiện, ác, vô ký.

Kệ nói: Một thứ khác.

Giải thích: Những điều gì là khác?

Nhãn căn là thứ nhất, cho đến căn thứ tám là mạng căn, tám thứ này hoàn toàn vô ký.

Căn nào tương ứng với giới nào ở trong hai mươi hai căn?

Kệ nói: Cõi Dục có, trừ tịnh.

Giải thích: Căn tương ứng với cõi Dục, nên biết trừ hoàn toàn vô lưu, là ba căn vị tri, dục tri v.v... Vì sao? Vì ba quyết định này không phải là tương ứng của ba cõi.

Kệ nói: Sắc có trừ nữ, nam: hai khổ.

Giải thích: Trừ vô lưu như trước. Hai khổ, tức là hai căn khổ, ưu. Người ở cõi Sắc là dục, pháp dâm dục, nên lại khiến nương dựa không phải đáng yêu, thế nên, ở cõi Sắc kia không có hai căn nữ, nam.

Nếu vậy, sao nói người cõi Sắc kia là trượng phu?

Chỗ nào nói?

Như kinh nói: Không có xứ, không có lý. Người nữ tạo ra phạm, có xứ, có lý, trượng phu tạo ra phạm. Ở cõi Sắc kia có riêng trượng phu, ở cõi Dục, chỉ là điều trượng phu được. Ở cõi Sắc kia không có khổ căn, vì chốn nương dựa là tịnh diệu. Lại vì không có nghiệp ác, nên cũng không có ưu căn. Vì Xa-ma-tha dịu dàng thuận hợp nối tiếp nhau. Lại vì không có cảnh giới của loại ân hận.

Kệ nói: Hữu Vô sắc, trừ hai lạc và sắc.

Giải thích: Trừ hai căn nữ, nam, trừ hai khổ căn và căn vô lưu.

Có bao nhiêu căn khác?

Ý, mạng, xả, năm căn như tín v.v... Nhiều căn như thế, nên biết tương ứng với cõi Vô sắc, không có căn khác.

Bao nhiêu căn do kiến đế diệt? Bao nhiêu căn do tu đạo diệt? Bao nhiêu căn không phải đối tượng diệt?

Kệ nói: Ý, ba thọ, ba thứ.

Giải thích: Những gì là ba thọ? Lạc, hỷ, xả căn.

Kệ nói: Ưu căn kiến, tu diệt.

Giải thích: Ưu căn do hai đạo diệt: vì là đối tượng diệt của kiến đạo, tu đạo.

Kệ nói: Chín, tu đạo diệt.

Giải thích: Nhãn căn là thứ nhất, mạng căn là thứ tám và khổ căn do tu đạo diệt.

Kệ nói: năm hoặc không phải diệt.

giải thích: Năm căn như tín v.v... hoặc do tu đạo diệt, hoặc không

phải là đối tượng diệt, vì có hữu lưu, vô lưu.

Kệ nói: Ba không phải.

Giải thích: Ba căn như vị tri, dục tri v.v..., không phải là đối tượng diệt của kiến đạo, tu đạo, vì vô lưu là pháp không có lỗi lầm, nên không thể loại trừ.

Đã thuyết minh về sự sai biệt nơi phẩm loại của các căn xong. Nay sẽ nói:

Bao nhiêu căn là quả báo ở cõi nào trước kia đã được?

Kệ nói: Trong cõi Dục, đầu được hai.

Giải thích: Vì thân căn, mạng căn là quả báo, nên chính trong khi đang nường tựa vào thai, trước hết là được hai thứ này.

Kệ nói: Chẳng phải hóa sinh.

Giải thích: Trong bốn sinh, trừ hóa sinh, còn ba sinh: thai, noãn, thấp, nên biết đã thừa nhận, sao không nói hai căn ý, xả, ngay khi đang thọ sinh? Hai căn này tất nhiên là ô nhiễm. Nếu hóa sinh, đầu tiên được quả báo thì sẽ có bao nhiêu căn?

Kệ nói: Cõi Sắc kia được sáu.

Giải thích: Cõi Sắc kia không có căn nữ, nam, như sinh ở kiếp sơ.

Những gì là sáu? Là sáu căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, mạng.

Kệ nói: Bảy.

Giải thích: Nếu người nơi cõi Sắc kia sinh một căn, thì như sinh ở cõi trời v.v...

Kệ nói: Tám.

Giải thích: Người nơi cõi Sắc kia sinh hai căn.

Người hóa sinh có thể có hai căn chẳng?

Nếu ở cõi ác thì có thể có, ở cõi Dục, đầu tiên, được như đây.

Ở cõi Sắc, cõi Vô sắc thì thế nào?

Kệ nói: Trong cõi Sắc là sáu.

Giải thích: Vì lẽ dục trội hơn, nên gọi là cõi Dục, hoặc chỉ gọi là dục. Vì do sắc trội hơn, nên gọi là cõi Sắc, hoặc chỉ gọi là sắc. Trong kinh nói: Sự giải thoát tĩnh lặng này vượt qua sắc, phi sắc. Ở trong cõi Sắc, quả báo đã được đầu tiên có sáu căn. Căn nơi cõi Sắc kia đồng với cõi Dục, không có hai căn hóa sinh đã được.

Kệ nói: Khác, một.

Giải thích: Cõi Vô sắc vì khác với cõi Sắc, nên gọi là khác. Do Tam-ma-bạt-đề khác, vì do sinh trội hơn, nên quả báo đã được đầu tiên trong đây chỉ có một mạng căn, căn khác thì không phải.

Thuyết minh đạt đến xong, về sự từ bỏ, nay sẽ nói:
Đang chết ở cõi nào? Từ bỏ bao nhiêu căn?
Kệ nói:

*Người đang chết từ bỏ
Nơi Vô sắc mạng, ý, xả căn.*

Giải thích: Nếu người đang chết ở cõi Vô sắc, với tâm sau cùng, từ bỏ ba căn: mạng, ý, xả.

Kệ nói: Ở cõi Sắc tám.

Giải thích: Nếu người đang chết ở cõi Sắc, với tâm sau cùng từ bỏ tám căn: ba căn như trước đã nói và năm căn như nhãn v.v... Vì sao? Vì hết thấy chúng sinh hóa sinh, thọ sinh đủ căn, chết cũng đủ căn.

Kệ nói: Cõi Dục mười, chín, tám.

Giải thích: Nếu người đang chết ở cõi Dục, với tâm sau cùng, nếu là người đủ hai căn, thì sẽ từ bỏ mười căn, tám căn, như trước đã nói. Lại, căn nữ, nam, nếu là người một căn, thì sẽ từ bỏ chín căn, nếu người không có căn, thì chỉ bỏ tám căn. Nếu chết cùng một lúc, thì hiển thị đạo lý như thế.

Kệ nói: Chết thứ lớp bỏ bốn.

Giải thích: Nếu người chết theo thứ lớp, thì ở tâm sau cùng sẽ cùng một thời điểm, từ bỏ bốn căn, tức là thân, mạng, ý, xả. Vì sao? Vì bốn căn này không có lìa căn tận. Nếu với tâm nhiễm ô và tâm vô ký chết, lẽ ra phải biết đạo lý như đây. Nếu là người với tâm thiện chết, sẽ rơi vào thời điểm này.

Kệ nói: Ở các xứ thiện, năm.

Giải thích: Nếu là người với tâm thiện chết, sẽ được sinh tất cả chỗ, như trước đã nói. Nếu từ bỏ căn, lại sẽ bỏ năm căn như tín v.v... Vì sao? Vì năm căn như tín này, với tâm thiện, tất nhiên sinh đầy đủ.

Như thế, ở cõi Vô sắc, từ bỏ tám căn, ở cõi Sắc, từ bỏ mười ba căn. Như vậy, căn cứ ở thứ lớp trước kia, nên lại nói rộng, ở trong căn Già-lan-đà, lựa chọn pháp tất cả căn, nên biết như vậy.

Lại nữa, Sa-môn nào, nếu là quả sẽ do bao nhiêu căn có thể được?

Kệ nói: Chín, được hai quả biên.

Giải thích: Do chín căn đến được Sa-môn của biên vực trước, sau. Nếu là quả thì biên là gì?

Quả Tu-đà-hoàn và quả A-la-hán, vì đã được biên vực trước sau. Bao nhiêu quả ở nghĩa tế?

Quả Tư-đà-hàm, quả A-na-hàm. Trong đây, tín v.v... nơi quả Tư-

đà-hàm, trừ tri dĩ căn và ý căn, xả căn. Do chín căn này, được quả của biên vực trước. Vị tri, dục tri căn, ở đạo thứ lớp, tri căn ở đạo giải thoát. Từ hai căn này được quả Tu-đà-hoàn. Theo thứ lớp có thể dẫn sinh trạch diệt, đến chứng đắc, và có khả năng làm nương dựa cho đạo giải thoát. Lại có tín v.v... nơi quả A-la-hán, trừ vị tri, dục tri căn, ý căn, thuận theo một trong lạc, hỷ, xả căn, từ chín căn này, được quả của biên vực sau.

Kệ nói: Hai trong bảy tám, chín.

Giải thích: Quả Tư-đà-hàm, quả A-na-hàm vì quán trước, sau, nên gọi là giữa. Hai quả này, mỗi mỗi đến chứng đắc, do bảy, tám, chín căn. Vì sao như thế? Quả Tư-đà-hàm, nếu người tu theo thứ lớp, mới được. Hoặc nương tựa đạo thế gian, thì quả này sẽ do bảy căn được, là năm căn như tín v.v... và hai căn xả, ý. Nếu dựa vào đạo xuất thế, thì quả này sẽ do tám căn được: Bảy căn, như trước đã nói. Tri căn là thứ tám.

Nếu người trước đây phần nhiều đã ly khai dục, mới được quả này, sẽ do chín căn được, như được quả Tu-đà-hoàn, quả A-na-hàm. Nếu người tu theo thứ lớp mới được, nếu dưng vào đạo thế gian, thì quả này sẽ do bảy căn được, như trước đây đã nói là được quả Tư-đà-hàm. Nếu nương tựa đạo xuất thế, thì quả này sẽ do tám căn được, cũng như trước đã nói là được quả Tư-đà-hàm. Nếu trước kia, người đã lìa dục mới được quả này, do chín căn được, cũng như trước đã nói là quả Tư-đà-hàm. Quả này với quả trước kia có khác, nghĩa là: lạc, hỷ, xả, thuận theo một căn tương ứng, vì do sự khác biệt của chỗ dựa. Nếu người tu theo thứ lớp, thì ở đạo giải thoát thứ chín, nếu nhập định căn bản, dựa vào đạo thế gian, thì bấy giờ sẽ do tám căn được quả A-na-hàm. Vì sao? Vì ở trong đạo giải thoát thứ chín, hỷ căn là thứ tám, đối với đạo thứ lớp, sẽ dùng định, xả căn. Do hai căn này, được quả A-na-hàm. Nếu người dựa vào đạo xuất thế, nhập đạo giải thoát thứ chín, tất nhiên người này sẽ do chín căn được quả A-na-hàm. Tri căn trong đây là thứ chín.

Nếu vậy, trong tạng A-tỳ-đạt-ma, sao lại nói như thế này ?

Trong tạng kia nói:

Do bao nhiêu căn có thể được quả A-la-hán?

Tạng kia đáp: Do mười một căn.

Thế sao trong đây lại nói là do chín được?

Định do chín căn.

Kệ nói:

Mười một được La-hán

Nói dựa một người thành.

Giải thích: Có đạo lý như thế là một người đã lùi lại. Đã lùi lại do căn lạc, hỷ, lại được quả A-la-hán, thế nên nói là do mười một căn, thì không có lý này. Ba căn: lạc thọ v.v... đều cùng được sinh trong một thời điểm.

Sao đối với người đắc A-na-hàm lại không biệt luận nghĩa như thế?

Vì A-na-hàm này không được như vậy. Vì sao? Vì không có trước kia đã lùi lại, thời gian sau, do lạc căn chứng lại quả gốc.

Lại nữa, nếu người lia dục trước kia, không có nghĩa lùi, đọa, thì người lia dục này sẽ được chứng hai đạo, nên về nghĩa này cần phải tư duy, tra xét, xem đã tương ứng chung với căn nào.

Có bao nhiêu căn quyết định tương ứng chung?

Kệ nói:

*Tương ứng xả, mạng, ý
Tất tương ứng với ba.*

Giải thích: Nếu người thuận theo một tương ứng với căn xả v.v..., thì người này phải tương ứng với ba căn, tức là xả, mạng, ý. Vì sao? Vì ba căn này không có xa rời nhau. Vì tương ứng, nên tương ứng với căn khác, không nhất định hoặc tương ứng, hoặc không tương ứng.

Ở đây, người sinh nơi cõi Vô sắc, không tương ứng với căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt. Nơi cõi Dục cũng thế. Nghĩa là nếu người chưa được và đã mất, rồi sinh nơi cõi Vô sắc, không tương ứng với thân căn. Người sinh nơi cõi Sắc, Vô sắc, không tương ứng với nữ căn. Sinh ở cõi Dục cũng thế. Nghĩa là nếu chưa được và đã mất, với nam căn cũng vậy. Nếu là phàm phu sinh lên định thứ ba, định thứ tư và cõi Vô sắc, sẽ không tương ứng với hỷ căn. Nếu phàm phu sinh nơi cõi Vô sắc, sẽ không tương ứng với khổ căn. Hoặc người lia dục, sẽ không tương ứng với ưu căn. Nếu là người đoạn trừ căn thiện, sẽ không tương ứng với căn như tín v.v...

Phàm phu và người đạt được quả vị, không tương ứng với vị tri, dục tri căn. Phàm phu và người kiến đạo, người đạo Vô học, không tương ứng với tri căn. Phàm phu và người Hữu học, không tương ứng với tri dĩ căn. Ở trong phần vị không phải ngăn ngừa như trước đã nói, nên biết tương ứng với căn khác.

Kệ nói: Với bốn, có thân lạc.

Giải thích: Nếu người tương ứng với lạc căn, thì người này tất nhiên tương ứng với bốn căn, nghĩa là ba căn như xả v.v... và lạc căn. Nếu người tương ứng với thân căn, thì người này tất nhiên tương ứng với bốn căn, tức ba căn như trước và thân căn.

Kệ nói: Với năm tức có nhân v.v...

Giải thích: Nếu người tương ứng với nhân căn, thì người này tất nhiên tương ứng năm căn, tức là căn xả, mạng, ý, thân và nhãn. Việc tương ứng với nhĩ, tỷ, thiệt, nên biết cũng thế.

Kệ nói: Có hỷ cũng như thế.

Giải thích: Nếu người tương ứng với hỷ căn, tất nhiên người này sẽ tương ứng với năm căn, tức là căn xả, mạng, ý, lạc và hỷ.

Nếu người sinh định thứ hai, chưa được định thứ ba, thì sẽ tương ứng với lạc căn nào?

Sẽ tương ứng với lạc căn nhiễm ô của định thứ ba.

Kệ nói: Có khổ cùng với bẫy.

Giải thích: Nếu người này tương ứng với khổ căn, tất nhiên sẽ tương ứng với bảy căn, tức là thân, mạng, ý, và tương ứng với bốn thọ khác.

Kệ nói: Có nữ cùng với tám.

Giải thích: Nếu người nào tương ứng với nữ căn, thì người ấy tất tương ứng với tám căn: bảy căn, như trước đã nói và nữ căn. Nói vân vân, nghĩa là thân tóm nam căn, ưu căn và tín căn v.v...

Nếu người được căn như đây, thì thuận theo mỗi một căn, đều tương ứng với tám căn: bảy căn như trước đã nói, và nam căn là thứ tám.

Nếu người tương ứng với ưu căn, thì bảy căn như trước đã nói, ưu căn là thứ tám.

Nếu người cùng với căn như tín v.v... tương ứng, thì người ấy tất cùng với năm căn như tín v.v... tương ứng, cùng với căn xả, mạng, ý tương ứng.

Kệ nêu: Cùng mười một, có tri, tri dĩ căn.

Giải thích: Nếu người cùng với tri căn tương ứng, người ấy tất cùng tương ứng với mười một căn. Nghĩa là năm căn: lạc, hỷ, xả, mạng, ý, lại năm căn như tín v.v..., tri căn là thứ mười một. Cùng với tri dĩ căn tương ứng cũng vậy. Mười căn như trước đã nói, tri dĩ căn là thứ mười một.

Kệ nêu: Vị tri, dục tri căn, cùng mười ba tương ứng.

Giải thích: Những gì là mười ba? Nghĩa là ý căn, mạng căn, thân căn, căn nam nữ tùy một và ba thọ căn, năm căn như tín v.v..., vị tri dục tri căn là thứ mười ba.

Lại nữa, nếu người cùng với căn rất ít tương ứng, là cùng với bao nhiêu căn tương ứng??

Kệ nêu: Rất ít không thiện, tám, thọ, ý, thân, mạng hợp.

Giải thích: Nếu người đoạn căn thiện, gọi là không thiện. Rất ít là cùng với tám căn tương ứng. Nghĩa là năm thọ căn cùng với căn thân, ý, mạng. Như người đoạn căn thiện, cùng với rất ít căn tương ứng.

Kệ nêu: Phạm phu và Vô sắc.

Giải thích: Nếu phạm phu sinh nơi cõi Vô sắc, cùng với tám căn tương ứng.

Kệ nêu: Xả, mạng, ý và tín v.v...

Giải thích: Ba căn xả, mạng, ý và năm căn như tín v.v... tín căn v.v... hoàn toàn là thiện. Người trừ đoạn căn thiện, tất cả xứ đều chung. Nếu thế thì các căn như vị tri dục tri v.v... đối với cõi kia cũng nên lập. Vấn nạn này không đúng. Do lập tám căn, là dựa nơi phạm phu. Nếu người rất nhiều, cùng với bao nhiêu căn tương ứng?

Kệ nêu:

Rất nhiều cùng mười chín

Lìa ba căn vô lưu, hai căn.

Giải thích: Trừ ba căn vô lưu. Nếu người đủ nam căn, nữ căn, cùng đủ các căn khác, tức cùng với mười chín căn tương ứng. Lại có người khác biệt nào cùng tương ứng với rất nhiều căn?

Kệ nêu: Thánh có dục.

Giải thích: Nếu Thánh nhân Hữu học chưa lìa dục, hoặc cùng với rất nhiều căn tương ứng, cũng tương ứng với mười chín căn.

Kệ nói: Một căn trừ hai tịnh.

Giải thích: Trừ một căn và trừ hai căn vô lưu, nghĩa là trừ tri dĩ căn, tức thuận theo trừ một căn của hai căn trước. Các căn do nghĩa sai-biệt của giới phân biệt, dẫn đến, được căn cứ vào nghĩa phân biệt rộng đã thuyết minh.



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 3

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (PHẦN 2)

Lại nữa, nghĩa này cần phải tư duy, xét lường. Các pháp hữu vi ấy, như tự tướng của pháp đó, lại cùng nhau không đồng. Vì như sự sinh ở nơi này, nơi khác, cũng không đồng, hay vì có các pháp quyết định đều cùng sinh cũng có. Vì sao? Vì tất cả pháp có năm phẩm:

1. Sắc.
2. Tâm.
3. Tâm pháp.
4. Bất tương ưng.
5. Vô vi.

Pháp vô vi ở đây không sinh, các pháp có sắc, nay sẽ nêu rõ.

Kệ nói:

*Tám vật nơi cõi Dục
Lân hư, không tiếng căn.*

Giải thích: Tự sắc rất vi tế, gọi là Lân hư. Muốn khiến biết không có vật khác, vi tế hơn Lân hư kia, nghĩa là nếu Lân hư này ở cõi Dục, nó sẽ rời tiếng cũng không phải căn, tức là tám vật đều cùng sinh, thuận theo một không giảm. Tám vật: Bốn đại và bốn thứ do bốn đại tạo ra, là sắc hương vị xúc. Nếu có Lân hư căn không có tiếng, thì chín vật đều cùng sinh, hoặc mười vật đều cùng sinh.

Trong đây, kệ nói: Có thân căn, chín vật.

Giải thích: Nếu Lân hư của thân căn, thì trong đây sẽ có chín vật: tám vật như trước đã nói, thân căn là thứ chín.

Kệ nói: Mười vật có căn khác.

Giải thích: Trong Lân hư này, nếu có căn khác, sẽ có mười vật: chín vật đã nói như trước và sự thuận theo một trong năm căn như nhãn v.v... là thứ mười. Nếu Lân hư này có tiếng đều cùng sinh, sẽ như thứ

lớp: chín vật, mười vật, mười một vật đều cùng sinh. Vì sao? Vì có tiếng với căn không rời nhau, nghĩa là cầm giữ, nương tựa bốn đại, làm nhân cho tiếng. Nếu bốn đại không lìa nhau, làm sao có tự? Hoặc thấy chỉ chất cứng chắc, hoặc thấy chỉ dòng chảy, ẩm ướt, hoặc thấy chỉ ấm, nóng, hoặc thấy chỉ nhẹ nhàng, lay động, thuận theo một trong tự này, thiên lệch nhiều, hoặc vì công sức vượt trội hơn, nên thấy một đại sáng, rõ. Ví như kim nhọn và sự chạm xúc vào găm lụa. Lại như vị nhuyễn của bột gạo, muối.

Nếu vậy, làm sao ở bốn đại kia, nên biết đại khác cũng có?

Vì do sự, nên có thể biết. Sự, nghĩa là cầm giữ, thâm tóm, thành thực, dẫn phát.

Lại nữa, có sư khác nói: Nếu được duyên riêng, thì chất cứng v.v... trở thành chất ẩm, ẩm ướt v.v... Ở trong nước, do rất lạnh, hoặc được cảm xúc nóng. Mặc dù không lìa nhau, nhưng vẫn có tánh riêng trội hơn của cái lạnh. Như tiếng và thọ có tính cách riêng trội hơn.

Lại có sư khác nói: Ở trong tự, do chủng tử kia nên có, không do tự thể tướng. Như kinh nói: “Có vô số các giới trong tự gỗ”, do lời nói này, nên biết, do chủng tử nên có.

Nếu vậy làm sao ở gió biết có hiển sắc?

Về nghĩa này, chỉ có thể tin, không thể so sánh. Vì sao? Vì tạm nhận nhau, có thể giữ lấy mùi hương, nên ở bốn trần gió không nhất định, do hương vị của cửa cõi Sắc không có. (Về nghĩa này, trước đây đã nói). Thế nên, do thuyết này nói ở cõi Sắc có Lân hư riêng.

Lại có thuyết nói: Lân hư có sáu vật, bảy vật, tám vật, nghĩa này đã sáng tỏ, không cần nói lại. Ở đây vì căn cứ nơi vật để nói vật. Vì căn cứ nơi nhập để nói vật.

Nếu vậy thì vì cái gì?

Nếu căn cứ nơi vật để nói vật, thì thuyết này nói ít, nghĩa là tám vật, chín vật, mười vật. Vì sao? Vì trong ấy tất nhiên có hình sắc, là Lân hư ẩm ướt, tăng trưởng, thuận theo một sự chạm xúc nhẹ, nặng, thuận theo một sự chạm xúc trơn, nhám. Có chỗ có chạm xúc thời tiết lạnh rét, có chỗ có xúc đối, khát.

Căn cứ vào thuyết nói về vật. Thuyết này nhiều, tức là tám vật v.v... Vì sao? Vì lẽ chỉ nói bốn vật. Bốn đại cũng là xúc nhập.

Nghĩa này không đúng. Vì trong đây, có chỗ căn cứ nơi vật để nói vật, nghĩa là vật, là đối tượng nương tựa. Có chỗ căn cứ nơi nhập nói vật, tức là chủ thể nương dựa nơi vật. Mặc dù lại như thế, vật của bốn đại này được đổi thành nhiều, có thể nương dựa nơi vật, vì thuận theo

một sự nương tựa đủ bốn đại.

Trong đây, lại có người chấp lấy loài vật làm đối tượng, dù bốn đại riêng khác, nhưng chẳng quá nơi tự tánh, nên đâu cần tạo ra công dụng này. Vì phân biệt nói, như ngôn ngữ của nghĩa ấy, như ý sinh khởi, chỉ về nghĩa, nên tư duy xét lường.

Đã thuyết minh về sắc quyết định đều cùng khởi xong. Phẩm còn lại là sự sinh khởi, nay sẽ nêu ra.

Kệ trong đây nói: Tâm, tâm pháp cùng có.

Giải thích: Vì sao? Vì tâm này và tâm pháp lại hỗ tương lìa nhau, tất nhiên sẽ không được sinh.

Kệ nói: Tất cả hành tướng chung.

Giải thích: Tất nhiên là nói hữu lưu, không chỉ tâm và tâm pháp, nhất định đều cùng khởi mà trong tất cả pháp hữu vi, hoặc có, tương ứng sinh, hoặc sắc, tâm và tâm pháp v.v... gọi là tất cả. Nếu khởi, tất nhiên có cùng khởi chung tướng hữu vi.

Kệ nói: Với đạt được (đắc).

Giải thích: Nếu chúng sinh gọi là pháp, tất nhiên với đến đạt đều cùng khởi, pháp khác thì không như vậy. Vậy lập riêng là pháp, gọi tên tâm pháp là sao?

Kệ nói:

Tâm pháp là năm thứ :

Đại địa v.v... cùng sai biệt.

Giải thích: Tâm pháp có năm phẩm:

1. Đại địa.
2. Đại địa thiện.
3. Đại địa hoặc.
4. Đại địa ác.
5. Địa hoặc phần nhỏ.

Pháp nào gọi là địa?

Là xứ để vận hạnh. Nếu pháp là xứ vận hành của pháp này, thì pháp ấy nói là địa của pháp này. Vì đại địa của các pháp trong đây, nên gọi là Đại địa.

Nếu pháp có ở tất cả tâm, thì pháp nào có trong tất cả tâm?

Kệ nói:

Thọ, tác ý, tưởng, dục

Xúc, tuệ, niệm, tư duy

Tướng liễu định mười pháp

Hiện khắp tất cả tâm.

Giải thích: Kệ trên nói mười pháp này, đối với sát-na nơi tất cả tâm đều tụ tập sinh. Thọ trong đây tức là ba thứ: thuận theo nhận lãnh vui, khổ, không phải vui, không phải khổ.

Tác ý: Tâm cố ý thực hiện.

Tướng: Tâm chấp tướng sai biệt của cảnh.

Dục: Cầu mong thu tạo tác.

Xúc: Căn, trần, thức hòa hợp sinh ra pháp khác.

Tuệ: Bát-nhã, tức là trạch pháp (lựa chọn).

Niệm: Không quên cảnh của đối tượng duyên.

Tư duy: Tâm hồi hương.

Tướng liễu: Đối với tướng của duyên, có pháp có thể làm cho tâm được sáng tỏ.

Định: Nhất tâm của tâm. Sự khác biệt của tâm pháp rất tinh tế, khó có thể phân biệt. Đối với trạng thái nối tiếp nhau, hãy còn khó nhận biết, huống chi trong sát-na, có sắc, có thuốc, có nhiều thứ vị. Ở đó, có thuốc với sự khác biệt của vị thuốc, có thể dùng rễ để chứng minh, cũng không dễ gì phân biệt được, huống chi pháp này không có sắc. Đây là đối tượng thấu đạt của trí tuệ.

Các pháp này khéo giữ gìn đại địa, nên gọi là Đại địa thiện, nếu các pháp luôn khởi ở trong tâm thiện.

Những gì là các pháp?

Kệ nói:

*Tín, bất phóng dật, an
Xả thẹn và hổ thẹn
Hai căn không bức nã
Tinh tấn luôn ở thiện.*

Giải thích: Các pháp như thế, luôn khởi lên ở trong tâm thiện. Trong đây, tín, nghĩa là tâm lắng sạch.

Có sư khác nói: Nơi quả nghiệp đối với đế thật, vì tâm quyết đoán rõ, nên gọi là tín.

Bất phóng dật, nghĩa là tu tập pháp thiện, đâu có tu tập nào khác với pháp thiện! Vì luôn ở nơi pháp thiện, nên gọi là bất phóng dật. Trong kinh bộ khác nói: Giữ gìn tâm này, gọi là không phóng dật.

An: Đối với mọi sự việc, tâm có năng lực. Nghĩa này có thể không giống như ở đây. Kinh khác nói: Thân đối với sự việc có khả năng, gọi là an, không phải không nói như sự tiếp nhận của thân, nên biết, tâm này cũng thế.

Nếu vậy thì sao thân này đối với trợ giác lại lập làm phần? Vì lẽ

gì ở đó, thân này có năng lực đối với sự việc, được nói là thân an nên biết? Nếu thế thì sao lại nói thân này là phần giác?

Do tùy thuận phần giác, nên được mang tên giác phần. Vì sao? Vì thân này an có thể dẫn dắt tâm yên định phần giác, khiến cho sinh. Ở chỗ khác, từng thấy có, như thuyết này không từng có. Cũng như kinh nói: Hỷ và pháp hỗ trợ hỷ, Đức Thế Tôn nói tên là Hỷ giác phần.

Lại có thuyết riêng nói: Sự giận dữ và nhân tố của giận, được gọi là cái hại. Lại có chánh kiến, chánh tư duy, chánh tinh tấn, ba pháp này được gọi là phần Bát-nhã. Tư lương này do tùy thuận, nên được mang tên đó. Như thân này an, tùy thuận nơi tâm an phần giác, nên được mang tên.

Xả: Tâm bình đẳng, không có đối xử nghiêng một bên.

Nay, lời nói này làm sao tương ứng? Sao trước kia đã nói: Tư duy ở tâm, dùng hồi hương làm thể, nay lại nói xả là ở nơi tâm không có hồi hương là thể. Lời nói này làm sao tương ứng? Hay là trước kia không nói?

Tức vì nghĩa lý của tâm pháp khó biết. Có khó biết, về sau có thể biết rất khó có thể biết ở nay. Nghĩa là đối với các mâu thuẫn, lập ra cái không mâu thuẫn, là ở chỗ khác, vẫn có hồi hương, có chỗ khác không hồi hương. Vậy thì trong đây đâu có gì mâu thuẫn.

Nếu vậy, tất cả pháp tương ứng, không nên duyên chung một cảnh như chủng loại này. Các pháp khác, trong đây nên cầu đạo lý của pháp này, tất nhiên các ông cần phải biết. Tu (xấu hổ) và hổ, thẹn sẽ giải thích sau.

Hai căn: Hai thứ căn thiện: Vô tham, vô sân. Vô si cũng là căn thiện. Căn thiện này dùng trí tuệ làm thể. Vì trước kia đã lập thành đại địa, nên ở trong đại địa thiện, không nói lại nữa.

Không phải bức nã, nghĩa là không muốn hại người khác. Tinh tấn, nghĩa là dừng mãi.

Đã thuyết minh mười đại địa thiện xong. Vì đại địa này, nên gọi là đại địa. Hoặc (phiền não) là đại địa kia, nên nói đại địa kia là đại địa hoặc, vì các pháp này luôn khởi ở tâm nhiễm ô.

Những gì là các pháp?

Kệ nói:

Si, phóng dật, biếng lười (giải đãi).

Vô tín, vô an, trạo

Luôn tồn tại nơi nhiễm.

Giải thích: Si trong đây, tức là vô minh, vô trí, là không có sáng

tổ. Phóng dật, nghĩa là không tu tập pháp thiện, đây là trái với tu tập pháp thiện. Biếng trễ, nghĩa là tâm không có năng lực vượt trội hơn.

Vô tín: Tâm không có lắng sạch. Đây là pháp đối trị của tín. Không an, nghĩa là thân nặng, tâm nặng, thân tâm không có năng lực đối với công việc.

Trong Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Không an có hai thứ: thân không an, tâm không an.

Tâm pháp là sao?

Nói là thân pháp, như nói: Thọ là thân thọ. Trạo cử: Tâm không tĩnh lặng. Sáu pháp như thế, gọi là đại địa nhiễm ô.

Ở trong Tạng A-tỳ-đạt-ma, không thuyết minh mười pháp là đại địa “hoặc” ư? Trong đó cũng không nói vô an?

Những gì là mười?

Vô tín, lười biếng, vọng niệm, tâm loạn, vô minh, không liễu biệt, không chánh tư duy, tà tướng liễu, (rõ) trạo cử, phóng dật. Thiên ái, ông biết đến, không biết thuật.

Trong đây những gì là thuật?

Đó là vong niệm (Quên nhớ nghĩ), tâm tán loạn, không liễu biệt, không chánh tư duy, liễu biệt tướng tà. Pháp này đã thuộc về đại địa, do đó, nên không thể an lập lại làm đại địa hoặc. Như vô si ở đại địa thiện, thuật kia cũng như thế. Nếu niệm bị nhiễm ô, thì nói là vong niệm, định bị ô nhiễm, nói là tâm tán loạn. Pháp khác cũng thế, thế nên tạo ra thuyết như vậy.

Pháp đại địa này có thể lập làm đại địa hoặc không?

Trong đây, có bốn luận chứng:

1. Nghĩa là thọ, tưởng, tác ý, dục, xúc.
2. Nghĩa là vô tín, biếng trễ, vô minh, trạo cử, phóng dật.
3. Nghĩa là năm pháp như niệm v.v...
4. Nghĩa là trừ ba luận chứng trước, còn lại các pháp khác.

Lại có các sư khác nói: Tâm dục rối loạn, khác với tà định. Về bốn luận chứng đã thuyết minh kia khác với luận này.

Có sư khác chấp: Vô an tương ứng với tất cả hoặc. Ở trong đại địa hoặc không nói, thì đối với gì có lỗi lầm? Sư kia đáp: Lẽ ra phải nói, do vì tùy thuận định, thế nên không nói. Vì sao? Vì nếu người dùng vô an làm công hạnh, thì sẽ tu quán nhanh chóng có thể được định. Người hiện hành trạo cử thì không như vậy. Nếu dùng vô an làm công hạnh, không phải dùng trạo cử làm công hạnh, người này với tướng mạo nào? Dùng trạo cử làm công hạnh, không phải vô an làm công hạnh, người này với

tướng mạo nào? Vì lẽ gì hai pháp này tùy tiện không buông bỏ?

Vì sự sinh chung. Tuy nhiên hai pháp này đối với người nào thuận theo nặng, thì sẽ trở thành công hạnh của người ấy. Vì thế nên lập sáu pháp làm đại địa hoặc. Vì sao? Vì sáu pháp này luôn khởi ở trong tâm nhiệm ô còn ở chỗ khác thì không khởi.

Kệ nói: Nếu ác và không hổ, không thẹn.

Giải thích: Nơi tất cả tâm ác, không hổ và không thẹn luôn sinh khởi, nên lập hai pháp này làm đại địa ác. (Về tướng mạo của hai pháp này sẽ nói sau).

Kệ nói:

Ngờ vực, hận, nịnh, ganh ghét

Giận, che giấu và keo kiệt

Lừa dối, say và bức nã

Là mười địa hoặc nhỏ.

Giải thích: Vì dùng hoặc nhỏ làm địa kia, nên nói địa kia là địa hoặc nhỏ, chỉ cùng với đối tượng diệt, của tu đạo, dựa ở địa tâm khởi, vì tương ứng với vô minh. (Mười hoặc này sẽ được giải thích rộng trong Tiểu phần phiên nã).

Đã thuyết minh về tâm pháp của năm phẩm xong. Có tâm pháp khác không nhất định, nghĩa là giác quán, ác tác, thù miên v.v..., trong đó, nên thuyết minh ở xứ nào, tâm có bao nhiêu tâm pháp nhất định đều cùng khởi?

Ở cõi Dục có năm thứ tâm: Tâm thiện có một, tâm ác có hai, là hành xúc và tương ứng với hoặc khác.

Tâm vô ký có hai: Hữu phú, vô phú. Trong đây, tâm cõi Dục tất nhiên có giác, có quán. Thế nên, ở đó kệ nói:

Vì có giác, có quán

Nên tâm thiện cõi Dục

Hai mươi hai tâm pháp.

Giải thích: Nhất định đều cùng khởi.

Những gì là hai mươi hai?

Mười đại địa, mười đại địa thiện và giác, quán.

Kệ nói: Ác tác lớn của xứ hoặc.

Giải thích: Không phải đối với tất cả tâm thiện đều có ác tác. Xứ này nếu có ở trong đó được tăng trưởng, thì tâm pháp sẽ trở thành hai mươi ba.

Pháp nào được gọi là ác tác?

Đối với tâm ác đã gây tạo, nảy sinh sự thiêu đốt về sau. Tâm pháp

này vì duyên nơi ác tác khởi, nên gọi là ác tác, pháp này là sự thiêu đốt về sau. Ví như duyên nơi “không” làm cảnh cho môn giải thoát, nên tên là môn giải thoát “không”. Lại như quán vô tham, duyên nơi tướng bất tịnh khởi, nói tên là quán bất tịnh. Ở thế gian, cũng từng thấy vụ việc này: Do xứ, nói có xứ. Như nói: Tất cả quận, huyện đến, tất cả đất đai đến. Ác tác này là chỗ thiêu đốt về sau. Hoặc ở quả, giả lập tên nhân, như nói: Sáu thứ xúc nhập, gọi là nghiệp đời trước.

Nếu vậy thì sự thiêu đốt sau này, nếu duyên nơi sự việc chưa làm, sao lại gọi là ác tác? Đối với việc chưa làm, giả lập làm tên. Như kinh nói: Nếu ta không làm, thì không phải ta ưa làm.

Vậy sự thiêu đốt sau này, gọi thiện là sao?

Do không làm việc thiện và vì đã gây tạo điều ác, nên sẽ sinh sự thiêu đốt về sau, là sự thiêu đốt thiện, trái lại gọi là sự thiêu đốt ác.

Kệ nói:

*Tâm ác đối với hành riêng
Tương ứng với kiến, hai mươi.*

Giải thích: Tâm ác cõi Dục đối với hành riêng có hai mươi tâm pháp đều cùng khởi, tức là mười đại địa, sáu đại địa hoặc, hai đại địa ác và tâm hành riêng của giác quán. Trong đây, chính vô minh của một hành riêng, không có hoặc khác như dục v.v..., không chỉ tâm ác của hành riêng một mình mà trong tâm ác tương ứng với kiến, cũng có hai mươi tâm pháp, như các pháp khác trong tâm ác của hành riêng một mình.

Nếu vậy, vì do kiến tăng trưởng, sao không lập hai mươi một tâm pháp? Không như thế. Vì khác biệt của trí tuệ và thuộc về đại địa này, nên gọi là tên là kiến.

Trong đây, tâm ác tương ứng với kiến. Ở trong tâm pháp này có tà kiến, kiến thủ, giới chấp thủ.

Kệ nói:

*Với bốn hoặc, ngờ vực
Ác tác hai mươi một.*

Giải thích: Tâm ác tương ứng với bốn hoặc, tức là dục, giận, mạn, nghi. Trong tâm này có hai mươi một tâm pháp. Hoặc ấy tùy thuộc một và trong tâm ác của hành riêng như đã nói có hai mươi. Nếu trong tâm tương ứng với hoặc phần nhỏ của nghi ngờ v.v..., cũng có hai mươi một tâm pháp ở trước. Hoặc nhỏ tùy thuộc một và hai mươi tâm pháp trước.

Nếu trong tâm tương ứng với ác tác, đương nhiên cũng có hai mươi

một tâm pháp, ác tác là một và hai mươi tâm pháp trước. Nếu lược nói về tâm ác của hành và tâm ác tương ứng với kiến, thì chỉ có hai mươi. Nếu cùng với hoặc khác và tương ứng với hoặc của phần nhỏ, thì sẽ có hai mươi một.

Kệ nói: Tâm hữu phú, mười tám.

Giải thích: Ở cõi Dục, tương ứng với thân kiến, biên kiến, được gọi là hữu phú vô ký, trong đây, có mười tám tâm pháp là mười đại địa, sáu hoặc và giác, quán. Hai kiến này, vì như trước đây đã giải thích, nên không có tăng trưởng.

Kệ nói: Vô ký khác mười hai.

Giải thích: Khác với hữu phú vô ký, tức là vô phú vô ký, trong ấy có mười hai tâm pháp, bao gồm mười đại địa và giác, quán. Các sư ngoài nước Kế Tân nói: Dục, ác tác, vô ký. Đối với các sư này, nếu tâm tương ứng với ác tác, thì sẽ có mười ba tâm pháp.

Kệ nói:

*Thùy miên khắp không trái
Nếu có, chỉ tăng này.*

Giải thích: Thùy miên không mâu thuẫn nhau với tất cả tâm pháp đã nói như trước đây. Do tánh thiện ác, vô ký này, nên tùy thuộc ở trong năm phẩm tăng. Nếu hai mươi hai pháp và thùy miên, sẽ trở thành hai mươi ba. Nếu hai mươi ba pháp và thùy miên, sẽ trở thành hai mươi bốn. Ở trong cõi Dục như đây v.v..., là đã nói lượng nhất định của tâm pháp.

Kệ nói:

*Ác tác, thùy, các ác
Nơi sơ định đều không.*

Giải thích: Trong phần đã nói như trước: ác tác và thùy miên, nơi sơ định hoàn toàn không có tùy thuộc một trong các ác. Ví như xa lìa giận, lìa dua nịnh, say sưa, lừa dối, ngờ vực v.v... và không có hổ thẹn, nói chung tất cả đều không có. Tất cả chỗ khác đều có các pháp này, ở sơ định thì không có.

Kệ nói: Ở trung định không giác.

Giải thích: Pháp này và giác, ở định trung gian cũng không có như đây, định khác cũng có.

Kệ nói: Quá đây không có quán.

Giải thích: Vượt qua định trung gian trở lên, ở định thứ hai v.v... cho đến cõi Vô sắc, như đã ngăn ngừa, đều không có quán và dua nịnh, lừa dối. Chỗ khác đều có. Vì sao? Vì Đức Phật đã nói từ cõi Phạm thiên trở lên không hề tồn tại các hoặc ấy. Phạm vương này thường ở trong

buổi tụ tập lớn của mình, Tỳ-kheo A-du-thật hỏi: Bốn đại diệt ở chỗ nào là trọn vẹn? Phạm vương không hiểu, dùng lời nói dối đáp: Ta là Đại phạm Tự tại, là vị tạo tác, biến hóa, khởi hiện. Tất cả cái có, ta là nhân tố gốc.

Đã thuyết minh về tùy thuận nơi địa, như nghĩa số lượng của tâm pháp xong.

Như trong Tỳ-bà-sa đã lập tâm pháp và tướng khác biệt, nay sẽ nói:

Tướng khác nhau giữa không thẹn với không hổ là thế nào?

Kệ nói: Không thẹn không trọng đức.

Giải thích: Đối với công đức, không tôn trọng, không có tâm tự tại đối với người khác, không có tâm kính sợ, không tùy thuộc tâm người khác, nói là không thẹn, đối trị tâm này là sự tôn trọng.

Kệ nói:

*Chẳng phải khen không thấy sợ,
Trong đó, không có hổ.*

Giải thích: Chẳng phải khen, nghĩa là nếu phụng sự người thiện, bị quở trách gọi là chẳng phải khen, trong đó không thấy sợ, gọi là không hổ. Sợ ở đây, tức không phải quả yếu mến vì có thể nảy sinh sự sợ hãi.

Làm sao được biết?

Như đây, vì không thấy sợ, gọi là không thấy sợ, vì thấy không sợ, gọi là không thấy sợ.

Nếu vậy là thế nào?

Nếu không thấy sợ thì sẽ trở thành vô minh, nếu thấy không sợ, thì sẽ trở thành trí tuệ.

Không thấy sợ: Tôi không nói là không thấy, cũng không nói là thấy.

Như vậy, thế nào là đúng?

Có hoặc nhỏ là hai nguyên nhân này, nói là không có hổ.

Có sư khác nói: Quán thân mình, do lỗi lầm, không xấu hổ, gọi là không có xấu hổ. Quán người khác gọi là không có hổ thẹn.

Nếu vậy hai quán trong một thời điểm, làm sao được thành?

Không nói một thời điểm như đây, quán mình, quán người khác.

Sao là có loại không phải xấu hổ?

Nếu quán thân mình sinh khởi, thì nói là không có xấu hổ, có loại không phải xấu hổ. Nếu quán thân người khác sinh khởi, thì nói là không có hổ thẹn. Do sự hiểu biết thứ nhất, chứng tỏ có sự tôn trọng,

có tự tại, có kính sợ, có tùy thuộc, gọi là có xấu hổ. Đối với không phải khen thấy có sợ, gọi là có hổ thẹn. Do sự hiểu biết thứ hai, chứng tỏ do quán mình, người khác, sinh khởi tâm xấu hổ, nói là hổ thẹn.

Ái lạc và tín, hai thứ này khác nhau thế nào?

Kệ nói: Lạc, gọi là tín.

Giải thích: Ái lạc có hai thứ:

1. Có nhiễm ô.
2. Không có nhiễm ô.

Trong đây nếu có ô nhiễm, gọi là ái lạc, như đối với vợ, con v.v... Nếu không có nhiễm ô, gọi là tín, như đối với thầy, tôn trưởng của mình và chỗ người có đức, là có tín, không phải ái lạc. Tín này duyên nơi khổ, tập khởi.

Có ái lạc không phải là tín. Nghĩa là ái lạc có nhiễm ô. Có trường hợp đủ hai nghĩa là duyên nơi diệt, đạo sinh tín. Có trường hợp không phải hai, nghĩa là trừ ba luận chứng trước.

Có sự khác nói: Tín, nghĩa là đối với đức, quyết định mong đạt, dùng đức này làm trước, sau, thì sinh ái, nên tín không phải là ái.

Lại có sự khác nói như thế.

Kệ nêu: Tôn trọng, xấu hổ.

Giải thích: Như trước đã nói: Lấy sự tôn trọng làm xấu hổ.

Đây là tướng mạo gì?

Không tức tôn trọng, gọi là xấu hổ. Khởi tâm tự tại đối với người khác, gọi là kính trọng. Lấy sự tôn trọng này làm trước, sau thì nảy sinh xấu hổ, nói là tủi, hổ.

Thế nên, sự tôn trọng khác hẳn với sự xấu hổ.

Kệ nêu: Dục, sắc có.

Giải thích: Ở cõi Vô sắc không có ái lạc và sự tôn trọng.

Nghĩa này thế nào?

Vì Tín và xấu hổ là đại địa thiện, nên đại địa kia đã có ở hai cõi trước.

Thế nào là không xấu hổ?

Tín có hai thứ:

1. Tín pháp.
2. Tín người.

Sự tôn trọng cũng thế. Tín và xấu hổ, nếu duyên nơi người khởi, thì xứ kia sẽ không có. Hai thứ này, gọi là ái và sự tôn trọng.

Giác với quán khác nhau thế nào?

Kệ nói: Giác, quán, tức thô, tế.

Giải thích: Thô, tế thuộc về pháp nào?

Nghĩa là tâm thô, tế. Tâm thô gọi là giác, tâm tế gọi là quán. Hai thứ này đối với nhất tâm, làm sao đều cùng khởi.

Ở đây có sư khác nói: Ví như vầng sữa nổi trên mặt nước, bên trên vì tiếp xúc với ánh sáng mặt trời, nên nó không đông lại, cũng không phải loãng ra. Như trạng thái này, vì do tương ứng với giác, quán, nên tâm không quá tế, cũng không quá thô. Thế nên, hai pháp này đều cùng có công dụng ở trong nhất tâm.

Nếu vậy, hóa ra giác quán này chỉ là nhân tố của trạng thái thô, tế, chứ không phải tự thô, tế. Ví như nước và ánh sáng mặt trời là nhân tố của vầng sữa đông lại, loãng ra hay không phải tự đông lại, loãng ra? Sự thô, tế là do quán người khác mà thành, do sự khác biệt của phẩm loại địa, nên cho đến Hữu đảnh, lẽ ra có giác, quán? Lại nữa, sự sinh đồng loại, do thô, tế thành khác biệt, nghĩa này không nên thành lập. Vì thế, không thể do trạng thái thô, tế mà phân biệt tánh giác, quán là khác.

Có sư khác nói: Ngôn ngữ, hành động, gọi là giác, quán. Như kinh nói: Đã giác đã quán, mới có sự nói năng, không phải chưa giác, chưa quán. Trong đây, trạng mạo thô gọi là giác, trạng thái tế gọi là quán. Nếu trong nhất tâm, có pháp riêng gọi là thô sơ, có pháp riêng lại gọi là tinh tế thì đây có trở ngại nào mà không trở ngại? Nếu có sự khác biệt của chủng loại, ở trong một loại sinh thì hai phẩm dưới trên sẽ không được cùng khởi, về chủng loại cũng có dị biệt.

Nếu như vậy, nay ông lẽ ra phải nói điều không thể nói này? Thế nên, do chủng loại của phẩm thượng, hạ khác hẳn, tức có thể bảo cho biết rõ. Và nếu thế, thì lại càng không thể chỉ rõ, vì mỗi chủng loại đều tự có trên, dưới.

Có sư khác nói: Ở nhất tâm, giác, quán không cùng nhau khởi.

Nếu vậy, làm sao ở trong sơ định, nói đủ năm phần giác quán? Căn cứ ở địa, thuyết minh năm phần, không do sát-na.

Tướng kiêu mạn với say sưa khác như thế nào?

Kệ nói:

*Tâm cao ngạo là mạn
Say ái chấp pháp mình
Tâm khởi đối khác, loạn.*

Giải thích: Do tùy thuộc chủng loại mà phân biệt đức độ trội hơn, tâm cao ngạo đối với người khác, là mạn. Say, nghĩa là người này đối với pháp của mình, khởi ái, vướng mắc, tâm rối loạn, ví như uống rượu,

hôn mê. Tâm hoan hỷ thì khác biệt. Từ tham dục nảy sinh, gọi là say.

Sư khác nói như đây.

Đã thuyết minh về tâm pháp chung, riêng, khác với tâm xong.

Các pháp v.v... như thế, Phật, Thế Tôn giả lập mọi danh từ ở trong chánh pháp, do pháp này mà thuyết giảng, giáo hóa, sao lại giải thích là khác?

Kệ nói: Tâm, ý, thức một nghĩa.

Giải thích: Tâm lấy sự tăng trưởng làm nghĩa. Vì khả năng hiểu biết nên gọi là ý, vì khả năng phân biệt nên gọi là thức, vì các giới thiện, ác đã tăng trưởng nên gọi là tâm. Hoặc vì có thể làm tăng trưởng pháp kia nên gọi là tâm. Chỉ tâm này mà nói gọi là thức.

Như ba danh từ tâm, ý, thức, có cùng một nghĩa như đây.

Kệ nói:

*Tâm và tâm pháp khác
Có nương tựa, tương ứng
Với tướng của cảnh giới.*

Giải thích: Tên gọi của bốn thứ này, cũng chung nơi một nghĩa. Tâm và tâm pháp này, hoặc nói có chủ thể nương tựa, vì do nương tựa vào căn khởi, hoặc nói có cảnh, vì đều có công năng nhận lấy cảnh, hoặc nói có tướng, là cảnh nơi đối tượng duyên, vì thuận theo sự khác biệt của chủng loại, có thể phân biệt, hoặc nói tương ứng, vì sự nhóm họp bình đẳng.

Thế nào là sự tập hợp bình đẳng, gọi là tương ứng?

Kệ nói: Về nghĩa có năm.

Giải thích: Có năm chủng loại bình đẳng là nghĩa tương ứng. Nghĩa là bình đẳng vật khi nương dựa cảnh giới, nhận lấy tướng.

Pháp nào là vật bình đẳng?

Như một vật của tâm, như tâm pháp này, cũng mỗi mỗi đều một vật.

Đã thuyết minh về nghĩa rộng và nghĩa sai biệt của tâm và tâm pháp xong.

Kệ nói:

*Các hành bất tương ứng
Đồng phần cực phi cực
Hai định xứ vô tướng
Mạng sống và các tướng.
Gọi chúng là các tụ.*

Giải thích: Như các pháp hữu vi này không tương ứng với tâm, vì

không phải là tánh sắc, nên gọi là hành bất tương ưng.

Kệ nói:

*Ở trung gian đến đắc
Và cùng đồng thuận theo.*

Giải thích: Đắc có hai thứ: Vị chí đắc và đắc đã mất, đắc cùng với chánh đắc đồng thuận theo. Trái với đắc này, gọi là không phải đạt đến, thì nghĩa đạt đến tự thành lập.

Đạt đến không phải đạt đến này thuộc pháp gì?

Kệ nói:

*Đạt đến không đạt đến
Thuộc về pháp gắn liền
Tự nối tiếp với nhau.*

Giải thích: Nếu pháp đã rơi vào sự nối tiếp nhau của người khác, thì sẽ không có đạt đến chẳng phải đạt đến. Vì sao? Vì không có chúng sinh tương ứng với pháp người khác và tương ứng với pháp không phải rơi vào trạng thái nối tiếp nhau. Vì sao? Vì không có chúng sinh nào tương ứng với pháp không phải số chúng sinh.

Đối với pháp hữu vi, thì quyết định như thế, nếu đối với pháp vô vi, thì đạt đến không phải đạt đến sẽ thế nào?

Kệ nói: Hai diệt.

Giải thích: Tất cả chúng sinh đều đắc phi trạch diệt và đồng thuận theo tương ứng. Thế nên, đối với Tạng A-tỳ-đạt-ma, nói lời như thế này: Người nào tương ứng với pháp vô lưu?

Đáp: Tất cả chúng sinh cũng tương ứng với trạch diệt, trừ phàm phu bị trói buộc và người trụ ở sát-na đầu tiên. Tất cả Thánh nhân khác và phàm phu khác, đều tương ứng với trạch diệt. Không có chúng sinh nào tương ứng với hư không.

Đối với hư không, vì sao đều đạt đến?

Nếu pháp không có đạt đến, thì không đạt đến cũng không có, đó gọi là pháp riêng.

Có pháp riêng, gọi là đạt đến, không phải đạt đến, chấp này từ đâu nảy sinh?

Từ kinh sinh. Vì sao? Vì ở trong kinh nói: Mười thứ pháp Vô học này do sinh, do đắc, do đồng thuận theo, là Thánh nhân với pháp năm phần ly khai nhau.

Nếu vậy, với pháp phi số chúng sinh, đạt đến đắc lẽ ra cũng thành. Vì sao? Vì do kinh này nói: Tỳ-kheo! Chuyển luân vương tương ứng với bảy báu, nghĩa là đắc đồng với tùy thuận. Trong kinh ấy nói: Tự tại, gọi

là đắc đồng với tùy. Vì sao? Vì vị vua này có sức tự tại đối với bảy báu, tức là sự tạo tác như ý. Ở kinh kia, ông chấp vật riêng, gọi là đắc đồng với tùy thuận.

Lối chấp này do chứng nào được thành? Trong đây lối chấp nào là phi đạo lý gọi là phi đạo lý?

Vì tự tánh của đạt đến, chẳng phải đạt đến này là không thể biết được. Ví như sắc, thanh v.v... Lại như dục, giận v.v..., sự việc ấy cũng không thể biết. Thí dụ như mắt, tai v.v..., vì rời pháp của vật thật, nên lập pháp này là có tức phi đạo lý. Nếu ông chấp đạt đến này là sinh nhân của các pháp, thì đối với vô vi, pháp này sẽ không có. Nếu pháp chưa đạt đến và đã buông bỏ, tất nhiên là địa chuyển dịch và lìa dục, pháp này làm sao sinh lại? Nếu ông nói có chung sự đạt đến đắc làm sinh nhân, thì hiện nay đang lập tướng sinh. Lại nữa, sự sinh nào đã tạo ra và sinh khởi? Nếu sinh này tức là nhân sinh, vậy sẽ nảy sinh sự khác biệt, thì không nên có đạt đến, vì không có sự khác biệt. Nếu do pháp này, pháp khác mà có sự khác biệt sinh, thì có thể từ pháp đó khởi. Thế nên, sự đạt đến không phải là sinh nhân.

Có người nào nói lên lời nói này: Nghĩa đạt đến là sinh nhân. Ông nói: Làm sao thành lập nhân sai biệt? Vì sao? Vì sự đạt đến này nếu không có, thì Thánh nhân và phàm phu đều đồng khởi tâm thế gian, người này là Thánh, người này là phàm. Sự khác biệt này không thể thành lập.

Vì hoặc đã diệt, chưa diệt có khác biệt, nên sự khác biệt giữa Thánh, phàm sẽ tự thành lập.

Nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì sự khác biệt này làm sao được thành lập? Nghĩa là hoặc của người này đã diệt hay chưa diệt. Nếu như tin có sự đạt đến, như sự việc này, thì sẽ thành lập, do sự đạt đến và không phải đạt đến vĩnh viễn diệt, lìa, nên sự việc này do sự khác biệt của nương dựa nên được thành lập. Sự nương dựa của Thánh nhân giác, vì do công sức vượt trội hơn của kiến đạo, tu đạo, thành thử xoay lại như đây. Như không nên sinh lại các hoặc mà hai đạo đã diệt. Ví như hạt giống bị cháy sém, sự nương dựa cũng vậy, không lại làm chủng tử hoặc, nên nói hoặc đã diệt. Hoặc do đạo thế gian làm tổn hoại chủng tử trong sự nối tiếp nhau, nói là hoặc đã diệt. Trái lại với diệt này, gọi là chưa diệt.

Nếu pháp chưa diệt tương ứng với đắc đạt đến của pháp này, hoặc pháp này đã diệt thì sẽ không có sự tương ứng của đắc đạt đến. Lời nói này chỉ là giả thuyết.

Pháp thiện có hai thứ: Không do công sức sinh khởi. Do công sức sinh khởi. Pháp này được gọi là Sinh đắc và Tu đắc. Trong đây, không do công sức mà sinh khởi thiện. Chứng tử thiện ở trong chỗ dựa vì không hư hoại nên nói là tương ứng với đắc đạt đến, do chứng tử bị phá hoại nên không tương ứng với đắc đạt đến, như người dứt bỏ căn thiện. Trong sự nối tiếp nhau của người này, do tà kiến nên biết chứng tử thiện đã hư hoại. Ở trong nối tiếp nhau của người kia, chứng tử của pháp thiện không phải diệt trừ vĩnh viễn. Nếu pháp thiện do công sức sinh khởi, do chánh sinh của pháp kia, nên được tự tại không có ngăn ngại nối tiếp nhau trong pháp sinh kia, nên nói là tương ứng với pháp sinh kia. Thế nên, chứng tử thiện này chưa dứt trừ, chứ không phải hư hoại. Lúc sự tự tại tăng trưởng, thì chứng tử thiện ấy sẽ được mang tên đắc đạt đến, không có vật thể riêng.

Pháp nào gọi chứng tử?

Đây gọi là sắc đối với quả sinh có công năng, hoặc thời điểm hiện tại, hoặc thời điểm tương lai, do sự nối tiếp nhau, chuyển biến loại khác trội hơn.

Pháp nào gọi chuyển biến khác?

Sự khác biệt của sự nối tiếp nhau này, nghĩa là trước sau không đồng.

Pháp nào gọi nối tiếp nhau?

Là pháp sinh trở thành nhân quả, pháp hữu vi của ba đời.

Pháp nào là pháp vượt trội hơn so với quả vô gián có công năng sinh quả?

Có chỗ nói như thế này: Nếu người nào đồng tùy thuận với sự tham dục, thì sẽ không có khả năng tu tập bốn niệm xứ nữa.

Trong kinh này nói: Yên định tiếp nhận sự tham ái, gọi là đồng tùy thuận. Vì sao? Vì người này đã tùy thuận thời lượng yên định tiếp nhận tham ái, không có công năng tu tập bốn niệm xứ. Như đắc đạt đến này đồng tùy thuận tất cả chủng, đều là pháp giả danh, không phải là vật có thật. Trái với giả danh này, được gọi là không phải đắc đạt đến đồng tùy thuận.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Sự đạt đến này không phải đạt đến mà thật sự là có vật thể. Vì sao? Vì tất-đàn của chúng ta thuyết minh như vậy: Thuyết kia nói chỗ đạt đến này.

Kệ nói: Ba thứ nơi ba đời.

Giải thích: Các pháp quá khứ có thứ đạt đến quá khứ, có thứ đạt đến của vị lai, có thứ đạt đến hiện tại.

Như thế các pháp vị lai, hiện tại, đều có ba thứ đạt đến.

Kệ nói:

Đối với thiện bằng nhau

Tức là thiện bằng nhau.

Giải thích: Nếu pháp là tánh thiện, ác, vô ký, thì đạt đến cũng thứ lớp tùy thuận pháp đồng với tánh thiện, ác, vô ký.

Kệ nói: Tùy pháp giới đồng giới.

Giải thích: Nếu pháp tùy thuận tương ứng với giới, thì đắc đạt đến sẽ đồng giới với pháp. Nếu pháp ở cõi Dục, Sắc, Vô sắc, thì đắc đạt đến của cõi đó cũng đồng ở cõi Dục, Sắc, Vô sắc.

Kệ nói: Lìa ba cõi, bốn thứ.

Giải thích: Pháp lìa ba cõi, nghĩa là tất cả pháp vô lưu. Đắc đạt đến của pháp vô lưu này, nếu thâm tóm sẽ có bốn thứ. Nghĩa là pháp tương ứng của ba cõi và đắc đạt đến của phi trạch diệt trong đây tương ứng với cõi vô lưu, có đắc đạt đến của trạch diệt nơi ba cõi. Hoặc ở cõi Sắc, Vô sắc và cõi vô lưu. Đắc đạt đến của đạo đế vì chỉ là vô lưu, nên đắc đạt đến này nếu thâm tóm giản đơn thì sẽ trở thành có bốn thứ đạt đến:

Đắc đạt đến của pháp Hữu học là Hữu học.

Đắc đạt đến của pháp Vô học là Vô học.

Đắc đạt đến của pháp Phi học, phi Vô học có sự khác biệt:

Kệ nói: Phi Học Vô học ba.

Giải thích: Pháp Phi học, phi Vô học, nghĩa là hữu lưu và vô vi. Do sự khác biệt của Hữu học v.v..., nên đắc đạt đến của pháp này trở thành ba thứ:

Đắc đạt đến hữu lưu. Nghĩa là pháp Phi học, phi Vô học và không phải phi trạch diệt mà Thánh nhân đã được.

Đắc đạt đến của trạch diệt, là trạch diệt mà đạo học, Vô học đã được đắc đạt đến này cũng là Học, Vô học. Hai đạo kiến, tu đã thích ứng với đắc đạt đến của diệt hoặc. Thích ứng theo thứ lớp đã bị hai đạo kiến, tu phá trừ.

Nếu không phải đắc đạt đến của pháp đã diệt của hai đạo, thì có sự khác biệt, nay sẽ nói.

Kệ nói: Không phải hai thứ đối tượng diệt.

Giải thích: Không phải pháp nơi đối tượng diệt, nghĩa là pháp vô lưu. Đắc đạt đến của phi trạch diệt trong đây, chính là do tu đạo đã phá trừ và không phải đắc đạt đến của trạch diệt mà Thách-nhân đã được. Thánh nhân đã được đắc đạt đến của trạch diệt, chỉ là vì vô lưu, nên

không phải đối tượng diệt. Đắc đạt đến của đạo đế cũng như vậy.

Thuyết trước đã nói về ba thứ của ba đời. Đây là nói một cách tổng quát, vì phân biệt nói chung này, nên nói kệ:

Vô ký đến cùng khởi.

Giải thích: Nếu đắc đạt đến của pháp vô phú vô ký thì chỉ có hiện tại, không có quá khứ, vị-lai, vì sức của pháp này yếu kém. Pháp này, nếu là đắc đạt đến của quá khứ thì quá khứ. Nếu pháp này là đắc đạt đến của hiện tại thì hiện tại.

Tất cả đắc đạt đến của vô phú vô ký đều như đây ư?

Kệ nói: Trừ hai thông, biến hóa.

Giải thích: Tuệ của hai thông là vô ký và sự biến hóa cũng thế. Ba thứ này khá mạnh, vì nhờ vào sự thành tựu gia hạnh vượt bậc. Do vậy, đắc đạt đến tổng quan cho vô ký trong phương tiện quyền xảo trong ba đời và oai nghi riêng biệt thường xuyên tập hợp.

Có sư khác nói: Vì muốn cho đắc đạt đến này đồng với ba đời.

Chính đắc đạt đến của vô phú vô ký chỉ ở hiện tại ư?

Kệ nói: Đắc đạt đến của biểu sắc vô ký chỉ ở hiện tại. Vì sao? Vì nếu là phẩm trên hết, tất nhiên sẽ không thể khởi vô biểu sắc. Thế nên, sức yếu.

Như đắc đạt đến của pháp vô ký có khác biệt, vậy đắc đạt đến của pháp thiện, ác có khác biệt như pháp vô ký này không?

Đáp: Có.

Kệ nói: Sắc cõi Dục không có trước.

Giải thích: Đối với sắc cõi Dục quá khứ, hoàn toàn không có đắc đạt đến. Ở hiện tại và vị lai đều có đắc đạt đến.

Như đắc đạt đến không phải đắc đạt đến, cũng có sự khác biệt như đây không?

Đáp: Không có.

Vì sao?

Kệ nói:

Không phải đạt đến không

Không có ghi nhận ô nhiễm.

Giải thích: Tất cả không phải đạt đến, chỉ vô phú vô ký.

Căn cứ vào sự khác biệt của đời thế nào?

Kệ nói: Ba thứ đời khứ, lai.

Giải thích: Pháp hiện tại không phải đắc đạt đến, chỉ hiện đời. Nếu pháp quá khứ, vị lai không phải đắc đạt đến, đều có ba đời.

Kệ nói: Dục v.v... không hữu cấu ố.

Giải thích: Cũng có ba thứ không phải đạt đến. Pháp cõi Dục không phải đắc đạt đến, hoặc ở cõi Dục, hoặc ở cõi Sắc, Vô sắc. Như cõi Sắc này, cõi Vô sắc, cõi vô lưu không phải đắc đạt đến cũng vậy. Không có sự không phải đắc đạt đến, là vô lưu.

Cớ sao như đây?

Kệ nói:

*Thừa nhận Thánh đạo
Không phải đạt đến
Là tánh phạm phu.*

Giải thích: Như Tạng A-tỳ-đạt-ma phát tuệ (Phát trí Luận) nói: Pháp nào gọi tánh phạm phu?

Pháp không phải đắc đạt đến Thánh. Không phải đắc đạt đến tức là không phải đạt đến. Nếu không phải pháp đạt đến Thánh, đương nhiên là tánh phạm phu, mà đã là tánh phạm phu thì không nên trở thành vô lưu, sẽ không được pháp Thánh nào cả. Vì tất cả pháp Thánh không thuyết minh riêng, nên không phải đắc đạt đến, nghĩa là lia thật, có đắc. Nếu không như vậy, thì Phật, Thế Tôn sẽ không tương ứng với tánh Thanh văn, Độc giác, lẽ ra không thành Thánh. Nếu vậy, tức phải tạo ra thuyết quyết định, về pháp không phải đắc đạt đến Thánh? Không nên nói lời quyết định. Vì sao? Vì câu văn nêu thẳng này có thể là quyết định. Ví như nói: Con người ăn nước, ăn gió (ăn đàng sóng, nói đàng gió).

Có sư khác nói: Không được khổ pháp trí nhẫn và pháp đều cùng khởi, gọi là tánh phạm phu, cũng không thể nói do xả bỏ pháp này trở lại phạm phu. Vì sao? Vì khổ pháp trí nhẫn này và pháp đều cùng khởi không phải là đắc đạt đến, sự diệt trừ vĩnh viễn.

Nếu vậy, khổ pháp trí nhẫn và pháp đều cùng khởi cũng có ba tánh, không phải tất cả pháp nào của đắc đạt đến.

Nếu vậy, như lỗi lầm của vấn nạn trước đây, lại thứ đạt đến cũng như sự bào chữa trước kia.

Nếu vậy, đối với công sức lập câu văn ở đây, lại dùng làm gì? Vì nếu lập như đây thì tốt nhất, như sư Kinh bộ đã nói. Kinh bộ chấp thế nào? Họ chấp: Nếu chưa từng khởi sự nối tiếp nhau của pháp Thánh, thì sẽ gọi là tánh phạm phu.

Lại nữa, đây không phải đạt đến, làm sao diệt là pháp, là không phải đắc đạt đến?

Kệ nói:

Do đạt đến vượt qua

Địa khác thì buông bỏ.

Giải thích: Như không phải đắc đạt đến Thánh đạo, gọi là tánh phàm phu. Nếu đắc đạt đến Thánh đạo, tức buông bỏ tánh phàm phu. Hoặc do vượt qua địa khác, các pháp khác không phải đạt đến, nên tư duy như vậy: Chẳng phải đạt đến của không phải đạt đến, vì nếu sinh khởi thì không phải đạt đến của sự cùng tận, nếu dứt đi, thì nói buông bỏ, không phải là đạt đến.

Chẳng phải đạt đến và đạt đến, vì đã kinh qua có đạt đến không phải đạt đến không?

Hai thứ này đều có hai.

Nếu vậy, đối với thứ đạt đến không phải thứ đạt đến, sẽ có lỗi lầm vô cùng, hay không có lỗi lầm vô cùng?

Vì chúng tương ứng lẫn nhau, nên, nếu pháp sinh thì sẽ do tự thể làm pháp gốc thứ nhất của sự sinh thứ ba, đắc đạt đến của pháp gốc thứ hai và đắc đạt đến của đắc đạt đến thứ ba.

Trong đây, do đắc đạt đến sinh nối tiếp nhau, đã tương ứng với pháp gốc và tương ứng với đắc đạt đến của đắc đạt đến nối tiếp nhau sinh, chỉ tương ứng đắc đạt đến mà thôi.

Nếu tạo ra như thế, thì pháp gốc đã dùng tự thể làm sự sinh thứ ba, hoặc thiện, hoặc nhiễm ô. Ở sát-na thứ ba đắc đạt đến sinh, lại có đồng tùy thuận đắc đạt đến đều cùng sinh, hợp thành sáu sinh. Ở sát-na thứ ba, sát-na thứ nhất, thứ hai đã sinh ra các pháp, tổng có chín đắc đạt đến lớp, đồng chung tùy thuận đắc đạt đến, trở thành mười tám vật thể. Càng về sau càng tăng trưởng sinh nên các đắc đạt đến sẽ lưu chuyển đến sát-na của hoặc nhỏ, hoặc lớn trong quá khứ, vị lai. Tất cả sát-na của sinh đắc thiện đều tương ứng chung và đắc đạt đến của pháp cùng sinh khởi, vô thủy, vô chung, sinh tử lưu chuyển trong chúng sinh, tùy thuận một chúng sinh, sát-na, sát-na khởi, trở thành vô biên vật thể. Việc thuận theo mỗi một sinh thân của các chúng sinh trong từng sát-na nối tiếp nhau cũng như ở đây. Nay các đắc đạt đến đã tập hợp rất lớn, sinh khởi hy hữu, chỉ có mỗi một đức, tức là không ngăn ngại với nhau, nên được xứ sở.

Nếu không như vậy, đối với một người, hư không cũng không phải là đồ dựng của người ấy, huống chi là sinh thứ hai, và pháp nào được gọi là đồng phần?

Kệ nói: Chúng sinh cùng đồng phần.

Giải thích: Có vật gọi là đồng phần, nghĩa là loại chúng sinh v.v... Ở Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Đây gọi là tụ đồng phần. Tụ này có không

khác, khác. Không khác, nghĩa là hết thấy chúng sinh. Thuận theo phần đồng của một chúng sinh, vì đều có ở trong tất cả chúng sinh. Khác, nghĩa là của tất cả chúng sinh này đều do giới địa, đạo, sinh xen tạp, khác biệt giữa nam, nữ, Ưu bà-tắc, Tỳ-kheo, Hữu học, Vô học v.v... Vì chúng đều không tương ứng, nên cũng có đồng phần của pháp, do ấm, nhập, giới v.v... Không sai biệt, như trước đã nói. Nếu không có tụ đồng phần, không phải có vật thật riêng khác, thì đối với chúng sinh do mỗi thứ chủng loại riêng, lại bất đồng lẫn nhau. Chủng loại này cũng là chúng sinh, chủng loại kia cũng là chúng sinh, trí đồng như đây, và đồng nói năng, không nên được thành lập ấm bằng nhau. Trí đồng và ngôn thuyết đồng cũng thế. Có sự lười lại cũng sinh, không buông bỏ tụ đồng phần. Không được đồng phần, không lập. Sự kiện này gồm có bốn luận chứng:

1. Từ sự lười lại này, ở trong đó lại tiếp nhận sự sinh.
2. Nhập tụ chánh định. Vì sao? Vì người này đã buông bỏ tụ đồng phần phàm-phu, được tụ đồng phần của Thánh nhân.
3. Do vượt qua đạo khác.
4. Trừ ba luận chứng trước.

Nếu có vật thể thật, sẽ gọi là đồng phần của phàm phu, đâu cần gì phải lập riêng tánh phàm phu! Vì sao? Vì nếu ly khai đồng phần của con người, tất nhiên, sẽ không có tánh của con người riêng có thể phân biệt.

Lại nữa, thế gian cũng không từng thấy có pháp, đồng phần của con người. Vì pháp không có sắc, nên trí tuệ cũng không phân biệt được sinh loại của chúng sinh không khác, chỉ thừa nhận như đồng phần của chúng sinh này. Nếu có thật thì ở trong đó, cái gì là chủ thể tạo tác?

Lại nữa, thế nào là không thừa nhận phi chúng sinh có đồng phần, như xá-lợi, lúa tẻ, lúa mì, đậu Ba-na-bà, am-la, sắt, vàng v.v...? Vì loại tự tánh của chúng đều bằng nhau, nên như đồng phần này lại lẫn nhau có khác, sao có thể nói là không khác với đồng phần?

Nếu vậy, ngoại đạo Tỳ-thế sư do lối chấp này được hình thành rõ. Vì sao? Vì lối chấp này tức là tất-đàn của Tỳ-thế-sư. Ông ta lập ra trong sáu cú nghĩa. Lối chấp này là “đồng dị câu nghĩa”. Do pháp này, ở trong vật thể không đồng, sinh khởi trí đồng, nói là đồng dị.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Lối chấp của ngoại đạo kia có khác. Ông ta cho đồng, khác chỉ là một vật thể ở khắp nhiều vật.

Đồng phần của chúng sinh thì không như vậy, hoặc thành lập rõ, hoặc không thành lập rõ, mà thật sự có đồng phần, do kinh đã chứng

minh. Phật, Thế Tôn nói: Nếu người này thành trở lại loại này, nghĩa là có thật tụ đồng phần ở con người.

Thuyết như đây, không phải thuyết minh có vật thể riêng.

Nếu vậy, vì kinh này đã chỉ rõ đồng phần là pháp nào?

Là pháp hữu vi. Như sự sinh khởi này, trong đó, giả nói người, trời v.v... Như nói: Đồng phần của xá-lợi, lúa v.v... Nghĩa như thế không phải là nghĩa sư Tỳ-bà-sa đã khen ngợi, thừa nhận.

Pháp nào được gọi là hữu vô tướng?

Kệ nói:

*Vô tướng, cõi trời kia
Luôn diệt tâm, tâm pháp.*

Giải thích: Chúng sinh ở Vô tướng, thọ sinh trong trời, có pháp có thể ngăn, diệt tâm kia và tâm pháp. Thuyết này nói là hữu vô tướng. Do tâm pháp này và tâm pháp tạm dừng lại không khởi ở trong vị lai, không có công năng đối với sự sinh, như đắp ngăn nước đông lại, pháp này là hoàn toàn.

Kệ nói: Quả báo.

Giải thích: Đây là quả báo của nghiệp nào?

Là nghiệp của định vô tướng. Chúng sinh ở xứ nào mà có trời Vô tướng này?

Kệ nói: Các Quảng quả.

Giải thích: Có các trời mang tên Quảng quả. Ở một xứ của vị trời kia, có chúng sinh tên Vô tướng thiên, như sơ định, trung gian, chúng sinh của xứ đó đều hoàn toàn Vô tướng. Vì hoặc tạm dừng một lúc hữu tướng, nên gọi là Vô tướng. Có khi hữu tướng, nghĩa là lúc thọ sinh, khi lùi lại, bị đọa. Vì khởi tướng trong thời gian dài, nên chúng sinh của xứ đó, từ phương xứ này rơi lùi lại. Kinh nói: Như xứ này, đối với chúng sinh của xứ kia, như ngủ vùi trong thời gian lâu mới tỉnh dậy, liền rơi lùi lại, tất nhiên thọ sinh nơi cõi Dục. Lại không còn xứ khác, vì do công của định nghiệp đời trước đã hết và không thể sinh trưởng, nghiệp chưa từng có. Ví như ở không trung buông mũi tên, thế lực nhanh chóng đã gần hết, nên lập tức rơi xuống đất. Nếu chúng sinh ấy phải sinh lên cõi trời kia, chúng sinh này nhất định đã có nghiệp hậu báo của cõi Dục. Ví như Bắc-cưu-lâu, tất nhiên đã có nghiệp hậu báo sinh lên cõi trời.

Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Những gì là hai Tam-ma-bạt-đề định vô tướng và diệt tướng thọ định? Pháp nào được gọi là định vô tướng?

Như thuyết trước đã nói: Vô tướng có khả năng diệt tâm, tâm pháp.

Kệ nói: Như định vô tướng này.

Giải thích: Người quán hành định vô tướng, gọi là định vô tướng. Lại vì định vô tướng này nên gọi là định vô tướng. Định này có thể ngăn, diệt tâm và tâm pháp. Như đã dẫn lời nói này thì định này ở xứ nào?

Kệ nói: Định sau.

Giải thích: Định sau cuối, tức là phẩm trên hết của định thứ tư. Định này tương ứng ở trong đó, không phải ở địa khác. Vậy dùng gì để tu định này?

Kệ nói: Dục, giải thoát.

Giải thích: Các người quán hạnh ngoài, chấp định này là quyết định xuất ly. Thế nên, do cầu giải thoát, thành thử mới tu tập định ấy. Vì hữu vô tướng là quả báo, nên trở thành định này của pháp vô ký.

Kệ nói: Thiện.

Giải thích: Định vô tướng này hoàn toàn thiện. Thiện là định này đối với năm ấm của trời Vô tướng tức quả báo.

Vậy thiện, là phần vị nào ở trong phần vị của ba báo?

Kệ nói: Tất nhiên có sinh báo.

Giải thích: Định này chỉ sinh báo, không phải hiện- báo và hậu báo, cũng không phải bất định báo. Nếu người đã sinh khởi định ấy, về sau lại lùi lại như thuyết kia nói là người này phải trở lại trải qua được thọ sinh ở cõi trời Vô tướng. Thế nên, nếu người được định ấy, tất nhiên không được nhập tụ chánh định. Định này chỉ là định mà phạm phu đã đạt được.

Kệ nói: Chẳng phải Thánh.

Giải thích: Thánh nhân không được tu tập định này. Ngoại đạo kia nhận thấy định này như trông thấy hằm hố sâu. Vì sao? Vì nếu người đối với định này khởi tâm giải thoát, mới tu định này. Đối với sự sinh tử, Thánh nhân không khởi tâm giải thoát. Nếu Thánh nhân đã được định thứ tư, thì có gì được định này ở quá khứ, vị lai không? Cũng như các định, không phải Thánh cũng không được. Vì sao? Vì định này nếu đã từng thường thường đã tập, đương nhiên công dụng lớn sẽ được hoàn thành. Lại nữa vì không có tâm.

Kệ nói: Đắc một đời.

Giải thích: Chỉ một thời điểm được, tức là đắc hiện tại, như Ba-la-đề mộc-xoa. Được định này ở sát-na thứ hai có đắc đạt đến quá khứ, cho đến chưa buông bỏ định này. Vì không có tâm, nên không có tu ở vị lai. Nay, tâm diệt định, tướng mạo ấy ra sao?

Kệ nói: Diệt định cũng như vậy.

Giải thích: Như định vô tướng, định vô tâm cũng như vậy.

Lời nói như thế đã dẫn nghĩa nào có thể diệt tâm và tâm pháp? Tướng khác của hai định này thế nào? Định này, kệ nói: Vì trụ tĩnh lặng.

Giải thích: Trụ tĩnh lặng, vì tướng là tư duy trước, nên Thánh nhân tu định này. Tướng giải thoát của định kia là tư duy trước. Thánh nhân kia đồng với định thứ tư. Định này, kệ nói: Hữu đánh.

Giải thích: Định này dùng phi tướng phi tướng làm địa. Định này, kệ nói: Thiện.

Giải thích: Định này tất nhiên là thiện, vì không có nhiễm ô, không phải vô ký. Mặc dù lại là thiện, kệ nói:

Hai báo không nhất định.

Giải thích: Định này do hai nhân có hai báo: hoặc sinh báo, hoặc hậu báo. Có lúc đối với quả báo không nhất định, có khi không có quả báo. Nếu người được định bát Niết-bàn, thì định này ở Hữu đánh, dùng bốn ấm làm quả báo.

Định này thế nào?

Kệ nói: Chỉ Thánh.

Giải thích: Chỉ Thánh nhân mới có khả năng được định này, không phải phàm phu. Vì sao? Vì phàm phu không thể được tu định này, do sự sợ hãi đoạn tuyệt. Lại, do sức Thánh đạo đã sinh khởi.

Thế nào là đây?

Ở trong đó, sinh hiện đời vì nguyện ưa Niết-bàn, nên định này dù là định do Thánh nhân đã được, không phải do lừa địa dục.

Được thế nào?

Kệ nói: Do tu được.

Giải thích: Định này do sức tu tập được, không phải quá khứ được, còn vị lai, không thể tu, do sức của tâm mãnh liệt nên thành.

Nếu vậy, đối với Phật, Thế Tôn, cũng do tu tập mà được định này ư?

Không.

Thế là thế nào?

Kệ nói: Do Bồ-đề được.

Giải thích: Chư Phật, Thế Tôn với tận trí đồng thời được định này. Vì sao? Vì chư Phật không có một đức nào do công dụng được, mà là do tất cả đức viên mãn hiện tiền, vì đều tùy ý Phật muốn thành. Thế nên, tất cả công đức đối với Phật đều do lừa địa dục mà được.

Nếu vậy, trước kia, khi chưa sinh định diệt tâm, ở tận trí, Phật, Thế Tôn làm sao trở thành người câu giải thoát, được thành xong như đối với đã sinh?

Trong đây, vì được tự tại, nên các sư phương khác nói: Bồ-tát ở quả vị Hữu học, trước đã sinh định này, sau mới được Bồ-đề. Vậy sao không thừa nhận như đây?

Nếu vậy, với luận Đạo Lý Túc Đại đức Ưu-ba-cúc-đa đã tạo, được thuận thành chứng. Luận kia nói: Trước, đã khởi định diệt tưởng thọ, sau mới được tận trí, lẽ ra phải nói Như Lai như thế?

Kệ nói: Không phải trước.

Giải thích: Sư Tỳ-bà sa nước Kế Tân nói: Trước nhập định vô tâm, sau được tận trí. Nghĩa này không đúng. Vì sao?

Kệ nói: Ba mươi bốn niệm được.

Giải thích: Sư kia nói: Trong ba mươi bốn tâm sát-na, Bồ-tát được Bồ-đề Vô thượng. Ở quán bốn đế có mười sáu tâm sát-na, ở Hữu đẳng lìa dục có mười tám tâm pháp sát-na. Vì trừ chín phần hoặc của Hữu đẳng, do tu chín phẩm đạo thứ lớp, chín phẩm đạo giải thoát, hợp với tâm này, ba mươi bốn sát-na. Bồ-tát trước đã lìa dục nơi xứ vô sở hữu, sau mới nhập tụ chánh định. Các hoặc của địa dưới không cần lại diệt trừ nữa. Thế nên, vì tâm không đồng loại ở trung gian này sinh khởi, nên không có đạo lý nào được nhập định diệt tâm.

Đạo lý này được thực hiện ra sao?

Nếu ở trung gian, tâm không đồng loại sinh khởi hiện tiền, có tâm khởi lại. Các Bồ-tát không có tâm khởi lại, thật ra không có tâm khởi lại như đây, không do đạo vô lưu không khởi lại.

Nếu vậy, đã lập không khởi lại, sao Đức Phật nói: Ta chưa làm hư hoại tòa kim cương, cho đến chưa được các lưu dứt hết. Vì ý như thế không có thay đổi, thế nên nói không có khởi lại. Vì một khi ngồi, là tất cả sự việc đều rốt ráo.

Về nghĩa này như trước đã nói, là thuyết các sư nước ngoài đã nói.

Nếu hai định này có nhiều thứ tương dị biệt?

Kệ nói: Hai dựa cõi Dục, Sắc .

Giải thích: Hai định này, tức là định vô tưởng, định vô tâm. Nương tựa vào hai cõi Dục, Sắc để tu đắc. Nếu người không thừa nhận tu đắc, định Vô sắc ở cõi Sắc, là Già-lan-tha thì sẽ mâu thuẫn . Đôi khi sắc hữu không trở thành hữu. Trong đây, có năm thứ phán quyết:

1. Chúng sinh nơi cõi Sắc.

2. Các trời Hữu tướng, trụ ở loại tâm của không đồng phần .
3. Nhập định vô tướng.
4. Nhập định vô tâm.
5. Các trời Vô tướng.

Đã được sinh trời Vô tướng, đều là hữu kia. Do câu văn này, thế nên hai định này quyết định y chỉ hai cõi Dục, Sắc. Trong đây là sự khác biệt của hai định.

Kệ nói: Nhân đạo (cõi người) đầu diệt định.

Giải thích: Định diệt tâm này là tu đắc ở trong nhân đạo đầu tiên xong. Xưa, đã trải qua lùi lại cõi người rồi sau mới tu đắc ở cõi Sắc. Đối với định diệt tâm là lùi lại không nói hữu

Nếu không thế, thì sẽ mâu thuẫn với kinh Đại đức Ưu-đà-di. Kinh nói: tịnh mạng! Có các Tỳ-kheo ở trong chánh pháp, đủ giới thanh tịnh, đủ định thanh tịnh, đủ tuệ thanh tịnh, là người thường nhập quán, tu định diệt tướng thọ, thường thường xuất quán, thì có lý này. Nên biết như thật, người ấy ở hiện pháp, nếu trước kia không được tri dĩ căn và đến khi sắp chết, do thân hư diệt, nên qua đoạn thực, chư thiên tùy một ý sinh trong, chư Thiên hoặc thọ sinh ở đó. Người này ở trong đó sinh xong, thường thường nhập quán định vô tâm, không xuất lại định này, thì không có lý ấy. Nên biết như thật.

Ý sinh lên cõi trời trong đây, nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Cõi Sắc này là định tương ứng với Hữu đẳng. Nếu người được định này không lùi lại, làm sao được thọ sinh ở cõi Sắc?

Có Bộ khác chấp: Định diệt tâm này dùng định thứ tư làm địa. Đối với Bộ này, nếu lìa sự sa đọa lùi lại, là nghĩa cũng thành hay là nghĩa không được thành? Nghĩa là định vô tâm, dùng định thứ tư làm địa. Vì sao? Vì do như kinh nói: Có chín thứ định thứ lớp. Nếu có quyết định như đây, định siêu việt, làm sao được trở thành quyết định thứ lớp của định này.

Căn cứ ở người sơ học, nếu người quán hạnh đã đạt đến phần vi định tự tại, thì siêu việt cũng được tu hai định như kinh đã nói.

Căn cứ ở địa có khác biệt: Một, dùng định thứ tư làm địa, một, lấy Hữu đẳng làm địa. Lại do gia hạnh có khác, nghĩa là tướng tĩnh trụ giải thoát, vì tư duy đã tu tập trước đây.

Lại do sự nối tiếp nhau có khác, nghĩa là sinh ở trong sự tiếp nối nhau của phạm phu, Thánh nhân.

Lại do quả có khác, nghĩa là hữu vô tướng và Hữu đẳng là quả.

Lại, do sự thọ báo có khác. Nghĩa là tiếp nhận báo nhất định, thọ

báo không nhất định, và hai thọ báo.

Lại, do sơ sinh có khác. Nghĩa là ở hai cõi và đối với nhân đạo khi sơ sinh.

Thế nào là hai định này đồng với tâm diệt, lia và tâm pháp làm tự tánh, nói thứ nhất là định Vô tướng, thứ hai là định diệt tướng thọ?

Do tướng trái nghịch. Vì trái nghịch với tướng, thọ, nên hai định này do tu quán được thành. Ví như ở trong tha tâm thông, cũng biết thọ v.v...của người khác, chỉ gọi là thần thông biết tâm người khác.

Nay, từ thời gian khá lâu, tâm diệt. Về sau tâm sinh lại.

Sư Tỳ-bà-sa thuyết minh: Mặc dù là thời điểm quá khứ, nhưng do hữu này, nên diệt duyên trước kia trở thành thứ lớp duyên sau.

Có sư khác nói: Thế nào là ở cõi Vô sắc sinh ra chúng sinh? Trong thời gian rất lâu, sắc sẽ dứt hết và thời gian sau, sắc sẽ sinh lại. Định của sắc này là từ tâm sinh, không từ sắc sinh. Nếu vậy cũng sẽ từ định này mà có căn thân sinh lại nữa, và sẽ không từ tâm sinh. Vì sao? Vì lẽ hai định này lại hỗ tương làm chủng tử. Vì sao? Vì lẽ hai định này lại hỗ tương làm chủng tử, và có căn thân.

Các sư kỳ túc đều nói vâng như đây: Đại đức Bà-tu-mật-đa-la đã thuyết minh ngay trong câu hỏi: Nếu người nào chấp định diệt tâm không có tâm, thì người ấy sẽ có lỗi lầm như thế này: Nay, ta chấp định diệt tâm có tâm.

Đại đức Cù-sa nói: Lối chấp này không đúng. Vì nếu thức có, từ ba sự hòa hợp có xúc, thì Phật, Thế Tôn nói: Dựa vào xúc, sinh thọ, tướng, tác ý v.v... Vì thế, nên pháp tướng, thọ v.v... ở trong định này không nên diệt. Nếu ông nói Phật, Thế Tôn nói: Duyên thọ sinh ái, thì hiện nay, đang có thọ ở A-la-hán mà ái không sinh. Như đây, đối với định vô tâm, mặc dù có xúc, nhưng thọ, tướng v.v... không sinh. Nghĩa này không đúng. Vì có phân biệt, nên duyên vô minh, xúc đã sinh. Thọ, tham ái sẽ sinh khởi. Nhưng ở trong sinh thọ, không phân biệt xúc, do đó, nghĩa này không cân bằng. Thế nên, sư Tỳ-bà-sa thuyết minh: Tam-ma-bạt-đề của diệt tướng thọ, tất nhiên là định không có tâm. Nếu không có tâm, làm sao hình thành Tam-ma-bạt-đề chánh định hiện trên? Do thành lập nghĩa bốn đại bình đẳng v.v... Lại, do tâm của Tam-ma-bạt-đề, nên đạt đến định này. Hai định này là do vật thật có, hay là do giả gọi là có? Thuyết kia nói là do vật thật có. Do có khả năng ngăn ngại tâm nối tiếp nhau sinh. Nghĩa này không đúng. Vì tâm Tam-ma-bạt-đề, nối tiếp nhau đứt đoạn. Tâm Tam-ma-bạt-đề mâu thuẫn với tâm khác sinh khởi, nên lúc ở trung gian, chỉ tâm khác không khởi. Vì làm

tướng, nên không có vật riêng. Định này có thể dẫn sinh, mâu thuẫn với thức khác. Vì nối tiếp nhau làm chỗ nương dựa, nên gọi là Tam-ma-bạt-đề. Định này lấy tâm, tâm pháp không khởi làm tướng. Nếu người quán hạnh xuất định, thì định này vì trước không có, sau cùng có, nên định này giả thuyết gọi là hữu vi.

Lại nữa, định này chính là vì khả năng khiến cho nương dựa bình đẳng như đây, nên gọi là Tam-ma-bạt-đề. Nên biết, có vô tướng cũng như thế. Định ấy chỉ tâm với tâm ở trong phần vị này, sinh khởi sự mâu thuẫn mà chính tâm ấy không khởi nên giả thuyết là vô tướng.

Sư Tỳ-bà-sa đã không nói như thế, vì sư đã cho vật thật có.



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 4

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (PHẦN 3)

Đã trình bày hai thứ định xong. Vậy pháp nào là mạng?

Kệ nói: Sự sống tức là mạng.

Giải thích: Như thế này là sao? Trong Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Những gì là mạng căn? Nghĩa là sự sống của ba cõi. Sự việc này không phải có thể biết. Sự sống này là pháp nào?

Kệ nói: Công năng giữ thân hơi ấm và ý thức.

Giải thích: Bài kệ này là kệ do Đức Thế Tôn đã nói: Thọ, noãn (hơi ấm) và thức. Ba thứ này lúc từ bỏ thân, tức là ngủ, như cây khô không có ý. Thế nên, pháp này có công năng gìn giữ hơi ấm và thức. Do làm nhân của trụ nối tiếp nhau nên gọi là thọ.

Nếu vậy, có pháp riêng nào có công năng duy trì sự sống, hơi ấm và thức? Duy trì trở lại sự sống này?

Nếu vậy, cả ba pháp này vì hỗ tương gìn giữ, khởi, nên ở trong đó, pháp nào dứt diệt trước? Do sự dứt diệt của pháp ấy, nên pháp khác sẽ dứt diệt sau. Nếu chấp như thế này, thì lẽ ra phải lập ba pháp khởi luôn, không dứt diệt. Nghĩa này không đúng. Vì lẽ sự sống này là do nghiệp được duy trì, như nghiệp đã dẫn dắt tùy thuộc vào sinh, trụ nối tiếp nhau.

Nếu vậy, noãn này và thức vì sao không thừa nhận dùng nghiệp để duy trì? Đừng chấp các thức từ thủy đến chung đều là quả báo. Vì lẽ nếu như vậy, thì noãn này lẽ ra phải dùng nghiệp để duy trì, thức này lẽ ra phải dùng noãn để gìn giữ. Như vậy, thức ở cõi Vô sắc không có sự gìn giữ, vì xúc noãn không có. Thức này ở cõi Vô sắc kia do dùng nghiệp để duy trì, ông không thể tùy ý tạo ra.

Hoặc có thuyết nói: Noãn là do thức duy trì, hoặc nói nghiệp là thức gìn giữ. Trước đây, ông đã thừa nhận là thừa nhận gì? Chớ chấp

các thức từ thủy đến chung đều là quả báo.

Nếu vậy thì chỉ có thọ đối với hai thứ noãn, thức là duy trì. Ta cũng nói thọ này không thể không có, nhưng phải là vật thật riêng biệt. Vậy các ông muốn kiến lập thọ trên cơ sở pháp nào? Nên biết, thời điểm tồn tại dẫn dắt nghiệp trong ba cõi chính là tụ đồng phần. Vì sao? Vì tụ đồng phần này nhanh chóng hình thành tùy thuộc vào nghiệp đã tạo ở quá khứ. Điều ấy có nghĩa nó tồn tại đúng như thời điểm hiện tượng được thiết lập. Tụ đồng phần ấy hiện hữu như vậy nên gọi là thọ. Cũng như lúa nước v.v... đã đến lúc chín muồi. Tương tự như khi bắn mũi tên ra nếu có người cho vì tài đức người bắn khiến mũi tên tồn tại mãi trên không. Tùy vào tài đức này cho nên mũi tên sẽ đi mãi cho đến khi rơi xuống. Đối với người này tài đức ấy chỉ có một và không hề nghi ngại, nên đối với chỗ khác thì nhanh chóng thông thả đúng thời sai biệt không thành.

Nếu ông nói vì gió nên tài đức ấy bị ngăn ngại thì nghĩa này không đúng. Khi phóng tên, mũi tên ấy được rơi xuống đất hoặc không rơi xuống nhưng gió thì không khác.

Sư Tỳ-bà sa mạnh mẽ nói: Thọ này có vật chân thật riêng biệt. Nay vì do thọ mạng hoại diệt nên pháp khác thì nguyên do khác mà hoại diệt. Trong luận Giả danh nói: Có chết là do thọ mạng hoại diệt và phước đã tận. Nghĩa này đã có bốn trường hợp lý giải sau:

1. Do báo nghiệp thọ mạng đã tận diệt.
2. Do phước báo an vui giảm dần và đoạn tận.
3. Do hai nghiệp đã tận.
4. Do không xa lìa sự việc không bình đẳng v.v...

Nên biết, nếu thọ mạng đã tận thì phước nghiệp cũng đoạn tận. Vậy đó, về cái chết có khả năng gì? Phước nghiệp tận diệt thì sẽ đi đến tử vong. Thọ mạng hết rồi cũng tương tự như vậy. Do vậy, đối với hai thứ (thọ mạng và phước nghiệp) đã tận diệt đều gọi là hoại diệt.

Lại nữa, trong luận Phát Tuệ có nói: Thọ mạng nương vào sự tương tục mà khởi lên và tồn tại.

Luận kia đưa ra câu đáp: Chúng sinh trong Dục giới không nhập vào pháp quán định vô tâm và định vô tướng nên nói tùy thuộc vào sự tương tục mà sinh khởi. Nếu nhập vào hai pháp quán định này thì chúng sinh ở cõi Sắc và Vô sắc nên nói thọ mạng do có một sự sinh khởi mà tồn tại. Lời đáp này biểu lộ nghĩa gì? Nếu nương vào sự tổn hại thì thọ mạng cũng bị tổn hại. Thọ mạng này tùy thuộc vào sự tương tục mà sinh khởi. Đây là nghĩa của câu thứ nhất. Nếu thọ mạng không nương vào sự

tổn hại thì cứ như vậy mà khởi lên. Đây là nghĩa của câu thứ hai.

Câu thứ nhất, chỉ bày rõ có chướng ngại.

Câu thứ hai, biểu thị rõ không có chướng ngại.

Sư nước Kế Tân đã đưa ra nghĩa phán quyết như thế. Do vậy, có sự chết yếu oan uổng. Ở trong kinh nói: Thân chúng sinh đã được, có bốn thứ:

1. Có thân chúng sinh, trong đó, sự tự hại được thực hiện, nhưng đối với người khác không được thực hiện. Về nghĩa này có bốn luận chứng:

Chỉ tự hại được thực hiện: Ở trong cõi Dục, như chư thiên đùa bỡn, hay quên, chư thiên bị sân hận làm ô nhiễm. Hai vị trời này bị sự chi phối nặng nề của sân hận và mừng vui. Vì thế, từ xứ này bị đọa xuống cõi khác nhưng không phải do duyên khác mà do vì tự chết như chư Phật đã nói.

Chỉ hại người khác được thực hiện: Như thân ở trong thai, noãn.

Cả hai đều cùng hại: Phần nhiều ở cõi Dục.

Chẳng phải cả hai hại: Tất cả chúng sinh của trung ấm, tùy thuộc một nơi cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc. Như địa ngục, Bắc Cưu-lâu, từ bị của đạo kiến đế, định diệt tâm, quán định vô tướng, Vua, Tiên, Phật. Ấy là Đức Phật đã ghi nhận: Đạt-mị-la, Uất-đa-la, trưởng giả Cường-kỳ-la, bé Da-xá, Câu-ma-la-thời-bà v.v..., mẹ của tất cả Bồ-tát sinh sau, thời Bồ-tát ở thai, Chuyển luân vương, mẹ của Chuyển luân vương, lúc vua ở thai, trong đây đều cùng không phải cả hai hại.

Lại nữa, sao ở trong kinh lại nói lời này: Bà-đàn-đa, ở chúng sinh nào tự hại không thực hiện, hại người khác, cũng không thực hiện. Xá-lợi-phất! Chúng sinh thọ sinh ở Phi tướng, phi phi tướng.

Các sư giải thích: Đối với định khác và xứ Vô sắc khác. Tự hại, nghĩa là dựa vào Thánh đạo của địa mình. Hại người khác: Nương tựa định phần gần của địa trên, ở trong đó không có hai hại này.

Nếu vậy, dựa vào Thánh đạo của địa người khác, ở Thánh đạo đó, lẽ ra trở thành hại người khác. Nếu không như vậy, thì nghĩa ấy thế nào?

Hoặc do nhận lấy sau, gồm cả làm sáng tỏ trước, hoặc do nhận lấy trước, gồm luôn việc chỉ rõ sau. Như kinh nói: Phạm-chúng-thiên là cõi trời sinh thú vui thứ nhất.

Nhận lấy sau, gồm cả làm sáng tỏ trước. Như kinh nói: Như trời Quang diệu, là cõi trời sinh thú vui thứ hai.

Đối với kinh kia, như nói: Chỉ rõ nghĩa thí dụ. Thế nên, ở kinh kia,

nghĩa này có thể đúng. Nghĩa là nhận lấy trước gồm luôn sau, nhận lấy sau gồm luôn trước. Vì sao? Vì là pháp thí dụ, do làm sáng tỏ một loại, loại khác so sánh có thể biết.

Trong câu hỏi này của Tôn giả Xá-lợi-phất không có nghĩa như lời nói. Thế nên, không thể dẫn kinh kia để làm chứng cho kinh này. Nếu ông chấp việc làm sáng tỏ thí dụ là nghĩa như lời nói, thì trong kinh này không nên có như lời nói. Kinh nói: Có các chúng sinh thân có dị biệt, tướng có dị biệt, như người và tùy thuộc một chư thiên. Thế nên phải biết, như lời nói, chỉ vì làm sáng tỏ, không vì thí dụ. Chớ quá nhiều lời.

Đã thuyết minh mạng sống xong

Kệ nói:

*Lại có tướng hữu vi
Sinh, lão, trụ vô thường.*

Giải thích: Pháp hữu vi là chỉ bốn tướng này. Nếu ở trong pháp nào có bốn tướng này, nên biết pháp đó là hữu vi. Trái với tướng ấy, tức là vô vi.

Sinh trong đây, nghĩa là công năng sinh pháp này.

Trụ, nghĩa là khả năng an lập pháp này.

Lão: Khả năng đổi khác nơi pháp này.

Vô thường: Khả năng diệt pháp này.

Vì không như đây ư? Như kinh nói: Có ba thứ hữu vi của pháp hữu vi. Nếu nói đầy đủ, ở trong kinh, nên nói tướng thứ tư. Trong kinh này không nói tướng nào là trụ. Nếu vậy, trong kinh này pháp nào là trụ, dị? Trụ, dị này là tên riêng của lão. Ví như khởi là tên riêng của sinh, diệt là tên riêng của vô thường; trụ, dị cũng thế, là tên riêng của lão.

Nếu các pháp có thể khởi, thì chính vì pháp hữu vi được thực hiện ở đời. Pháp này ở trong kinh, nói là tướng hữu vi, vì khởi tâm chán, sợ của người khác. Vì sao? Vì sinh, nghĩa là từ đời vị lai, có khả năng dẫn sinh pháp hữu vi, khiến nhập đời hiện tại.

Lão và vô thường có khả năng gây hao hụt sức của sự sinh kia. Từ đời hiện tại, sai khiến vào đời quá khứ. Ví như có người đang ở giữa cánh rừng rậm đầy chông gai, có ba oán gia:

1. Có khả năng ở trong khu rừng rậm, lôi kéo người kia ra ngoài.
2. Có khả năng làm hao hụt sức người kia.
3. Có năng lực dứt bỏ mạng người kia.

Ba tướng ở hữu vi cũng thế. Trụ: thâm tóm, gìn giữ pháp hữu vi, như muốn không xa lìa nhau. Vì thế, nên không lập trụ này là tướng

hữu vi.

Lại có pháp vô vi, vì trụ ở tự tướng, nên tướng trụ lẫn lộn nhau.

Có sư khác chấp: Trong kinh này nói trụ với lão hợp lại thành một nên nói ba tướng ấy đều như đây. Trụ này ở hữu vi là chỗ nương tựa vương mắc của ái. Đức Phật đã chỉ rõ về trụ này, như ngôi vị vua tốt đẹp tương ứng với tai biến đột xuất.

Vì muốn cho người khác ở trong đó, không sinh ái vương mắc, thế nên, hữu vi nhất định có bốn tướng.

Lại, có bốn tướng sinh v.v... hữu vi, lại có bốn tướng sinh v.v... riêng không?

Nói là có.

Kệ nói: Sinh sinh cùng tướng kia.

Giải thích: Kệ kia nói rõ bốn tướng gốc. Do các pháp vì có tướng gốc, nên thành hữu vi, tướng gốc cũng thế. Vì do tướng tùy thuộc, nên trở thành hữu vi, nên lập tướng gốc có bốn tướng đi theo, nghĩa là sinh sinh, trụ trụ, lão lão, vô thường vô thường.

Nếu vậy, theo mỗi một tướng đi theo tướng ứng lại có bốn tướng, sẽ có lỗi lầm vô cùng?

Tướng đi theo này vì lại lập tướng riêng, nên không có lỗi lầm vô cùng. Vì sao?

Kệ nói: Các tám sự một pháp.

Giải thích: Các tướng như đây có sự đối với tám pháp.

Pháp nào gọi là sự?

Công năng nhân công. Các tướng sinh sinh v.v..., chỉ có sự đối với một pháp.

Thế nào là như đây?

Tất cả pháp hữu vi, nếu sinh nhận lấy tự thể làm thứ chín thì tướng của gốc chung và tướng tùy theo là tám.

Sinh trong đây, nghĩa là ly khai tự thể có khả năng sinh tám pháp.

Sinh sinh: Chỉ sinh ra sinh gốc. Ví như gà mái sinh ra nhiều con. Có thể sinh một con, hay sinh hai con cũng thế.

Trụ: Là tự thể, có thể an lập tám pháp.

Trụ trụ: Chỉ an lập trụ gốc. Như lão này và vô thường, như nghĩa trước, nên hợp lại là một. Thế nên, không có lỗi lầm vô cùng.

Sư Kinh bộ nói: Lối chấp này tức là sự phá hư không. Vì sao? Vì các pháp sinh v.v... không phải là vật có thật, như ông đã phân biệt.

Làm sao biết được là chẳng phải vật có thật?

Vì vô lượng chứng cứ. Ở trong vật có thật của bốn tướng, không có tùy thuộc một lượng, nghĩa là chứng lượng, tỷ lượng, Thánh ngôn lượng. Ví như đối với các pháp sắc v.v...

Nếu vậy, sao trong kinh nói: Pháp hữu vi, nghĩa là nếu sự sinh có thể biết và diệt, trụ, dị có thể biết. Thiên-ái! Nay ông có thể tụng Già-lan-tha nhưng không hiểu nghĩa của Già-lan-tha. Phật, Thế Tôn nói: Nghĩa là lượng, không phải câu văn.

Gì là nghĩa?

Chúng sinh phàm phu bị mù lòa do vô minh, đối với trạng thái nối tiếp nhau của pháp hữu vi, chấp là ngã và ngã sở, rồi ở trong đó nảy sinh ái vương mắc.

Đức Thế Tôn vì dứt trừ tâm ái vương mắc của chúng sinh kia, đồng thời muốn chỉ rõ sự nối tiếp nhau của pháp hành là tướng mạo hữu vi và tướng duyên sinh, nên nói kinh này. Kinh nói: Có ba pháp hữu vi, tướng hữu vi, không phải vì biểu thị rõ bốn tướng hữu vi của một sát-na, là vật có thật. Nếu pháp không thể biết thì sẽ không thể lập làm tướng. Thế nên, thuyết trong kinh này nói: Nếu pháp hữu vi sinh thì có thể biết v.v...

Kinh nói: Chú trọng tên hữu vi, vì muốn cho người khác được biết tướng này, nên Phật chỉ rõ tánh hữu vi. Chớ như ở đây, vì biểu thị rõ pháp loại hữu vi, vì là “có” nên lập bốn tướng. Ví như con cò trắng ở chỗ có nước và đối với tướng mạo của đồng nữ đẹp xấu.

Trạng thái nối tiếp nhau trong đây, khởi đầu tiên, gọi là sinh, sau cùng dứt, gọi là diệt. Sự nối tiếp nhau này truyền đi, gọi là trụ. Sự khác biệt trước, sau, gọi là trụ, dị. Phật, Thế Tôn đã chỉ rõ về nghĩa này.

Căn cứ nơi Nan-đà nói: Nan-đà! Thiện nam! Khéo biết thọ sinh, khéo biết thọ trụ, dự định khéo biết thọ dứt diệt hết. Trong đây, kệ nói:

*Sinh, là đầu tiếp nối
Đoạn gọi diệt, trụ nối
Trụ, dị nối tiếp nhau
Là khác biệt trước, sau.*

Lại nữa, kệ nói:

*Chẳng từng có, gọi sinh
Nối tiếp trụ, vô thường
Đoạn trụ, dị nối tiếp
Nối tiếp trước sau khác.*

Lại nữa, kệ nói:

*Nếu pháp sát-na diệt
Lìa trụ, tức là diệt
Thường diệt này, thế nên
Phân biệt trụ, phi lý.*

Thế nên, quyết định dùng sự nối tiếp nhau làm trụ. Nếu chấp nghĩa như đây, là Tạng A-tỳ-đạt-ma giải thích: Tức là tương ứng đạo lý. Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Thế nào là trụ? Đã sinh pháp hữu vi không diệt.

Nghĩa này thế nào? Vì lẽ gì pháp sát-na diệt, đã sinh đều diệt?

Trong Luận Phát tuệ nói: Ở trong nhất tâm, pháp nào gọi là sinh? Nghĩa là đầu tiên khởi. Pháp nào gọi là diệt? Nghĩa là tử. Pháp nào gọi là trụ dị? Tức là lão. Trong văn luận này, chỉ nói là nhất tâm của tụ đồng phần. Ở trong tâm này là như trước.

Lại có sự giải thích riêng khác: Ở trong pháp hữu vi sát-na, nghĩa này cũng thành. Lìa phân biệt, có vật thể riêng. Làm sao thành? Tùy thuộc mỗi một sát-na, chưa có mà có, gọi là sinh, có rồi, không có, gọi là diệt, tương ứng với sát-na trước, sau, gọi là trụ. Đây kia không giống nhau, gọi là trụ, dị.

Nếu vậy, có pháp sinh không khác với nghĩa này là sao?

Mặc dù lại như đây, nhưng đều bị diệt.

Làm sao biết được?

Với sức mạnh ném, không ném, với sức yếu ném, ném vật kim cương v.v..., lâu nhanh lúc rút xuống, có sự khác biệt, nên sự khác biệt đối khác của bốn đại kia, thành lập.

Các pháp hữu vi không thể khác do đại khác biệt. Mặc dù lại dị biệt, nhưng vẫn biểu hiện rõ sự giống nhau.

Nếu vậy, tiếng sau cuối và sát-na của ánh sáng vào thời điểm Niết-bàn, là sáu nhập sau cuối. Vì sát-na sau cuối không có, nên không có tương trụ, dị. Thế nên, lập trụ, dị này làm tương hữu vi không cùng khắp.

Nếu không nói trụ là tương hữu vi thì sao lại nói là trụ, dị? Nếu pháp có trụ, thì pháp này tất nhiên sẽ có trụ, dị. Thế nên, thiết lập đều khắp.

Ở trong kinh này, nếu lược nói, thì Đức Thế Tôn đã chỉ rõ tương mạo của pháp hữu vi, tất nhiên như đây. Kinh nói: Hữu vi là tương mạo gì? Như trước kia chưa có, hiện nay có, có rồi lại không có, thì sự nối tiếp nhau của pháp này, được gọi là trụ. Trước, sau của sự nối tiếp nhau này không đồng, gọi là trụ, dị. Ở trong đó, dùng gì để lập vật sinh

v.v...?

Pháp này là đối tượng tướng, tức lập làm chủ thể tướng là sao? Tướng mạo của đại nhân không khác với đại nhân. Thế nào là lập làm tướng?

Đuôi nhận lãnh gót chân, sừng ở bò thành tướng mạo không khác với bò. Lại nữa, làm sao lập làm tướng mạo? Ví như chất cứng chắc v.v... là tướng mạo của đại địa v.v... với đất không khác. Lại, như sự bay lên là tướng khói. Do tướng này, nên ở chỗ xa biết có khói. Tướng này không khác với khói. Đối với đạo lý của tướng hữu vi cũng thế. Pháp hữu vi sắc v.v..., không do “Có” mà tướng hữu vi có thể là tướng (khả tướng).

Nếu người đã phân biệt rõ tự tánh, thì cho dù chưa hiểu tướng mạo khác biệt của sự nối tiếp nhau trước không có, sau có cũng có thể biết. Thế nên, do tánh hữu vi của tướng, bất khả tướng này.

Lại nữa, các tướng đối với pháp hữu vi, không phải có riêng vật thật. Nếu miễn cưỡng chấp các tướng sinh v.v... có vật thật riêng, thì lại là nghĩa phi lý nào mà hợp với trò đùa này. Vì sao? Vì là một pháp ở vào một thời điểm chánh sinh, chánh trụ, chánh lão, chánh diệt.

Thế nào là chánh?

Vì các tướng cùng khởi một lúc, nghĩa này không đúng, do lẽ sự khác biệt của công năng, nên sinh nghĩa là đang ở đời vị lai, sẽ được tạo ra công năng.

Làm sao biết được?

Do pháp đã sinh, vì không thể sinh. Nếu pháp sinh đã sinh xong, thì trụ v.v... đang ở hiện đời, được khởi công năng, là thời điểm pháp sinh, không phải trụ, lão, vô thường trong thời điểm này. Về nghĩa này, nên tư duy xét lường chung. Pháp vị lai là có, là không có tức về sau, có thể sinh, không thể sinh, nghĩa này nên thành lập.

Nếu pháp này có trong nó công năng tạo ra sự sinh, thì pháp này làm sao, trở thành vị lai? Lẽ ra phải nói là tướng vị lai của pháp ấy. Công năng đã dứt, thể đã sinh, làm sao trở thành hiện tại? Lẽ ra cũng phải nói là tướng hiện tại và trụ v.v... đều có mặt trong công năng này. Tướng trụ, lão, diệt của pháp này ở trong một sát-na, đều cùng thành lập. Vì sao? Vì là thời điểm trụ thích đáng, an lập pháp này, là thời điểm lão đối khác pháp này, là thời điểm vô thường, diệt pháp này.

Ở một thời điểm, pháp này vì là trụ, hay vì là lão, hay vì là diệt?

Có người khác nói: Công năng của các tướng trụ v.v..., theo thứ lớp không thể đều cùng lúc có. Đối với người này, thì mất đi nghĩa diệt

của sát-na.

Nếu ông nói: Ta lập sát-na thì như công năng của bốn tướng này sẽ được thành, gọi một sát-na.

Nếu vậy, trụ với hai pháp còn lại đều cùng khởi, pháp tạm an lập trước đây là lão không đổi khác, vô thường không diệt. Nghĩa này làm sao thành?

Do sức trụ mạnh mẽ.

Thế nào là trụ có sức mạnh?

Do vô thường diệt trụ, và công năng của pháp gốc trụ đã khởi, không thể khởi lại, cũng như sinh rồi, không thể khởi lại công năng sinh. Nghĩa này hợp lý. Vì sao? Vì pháp sinh đã sinh xong, dẫn đến hiện tại, không có nghĩa dẫn sinh lại. Nghĩa này có thể đúng. Trụ của pháp này đã an lập, có thể an lập vĩnh viễn. Nếu không thể an lập thì không phải đạo lý.

Pháp nào làm trở ngại hay lão, vô thường là trở ngại?

Nếu hai thứ này có sức, lẽ ra phải được thành lập ở trước, nếu công năng của trụ đã dứt. Hai thứ này cũng không trụ. Pháp gốc cũng thế.

Thế nào là tạo lập công năng? Tạo ra công năng ở xứ nào?

Hai thứ này lại đâu có sự việc riêng nào có thể tạo. Vì sao? Vì do thuộc về trụ, nên pháp chỉ sinh tức là không diệt. Nếu trụ đã buông bỏ, thì quyết định sẽ không trụ, tức là pháp này diệt.

Thế nên hai thứ này không có sự việc nào có thể làm. Nghĩa này theo giả thuyết có thể đúng. Vì một pháp này là sinh, chưa diệt, thì lập tên trụ, diệt, gọi là lão, vô thường. Tất cả chủng loại ở trong một pháp không thể thành. Vì sao? Vì lão, nghĩa là trước, sau không đồng và đổi khác. Từ pháp này, loại khác của pháp này không nên thành.

Trong đây nói kệ:

*Nếu như trước không già
Nếu khác, không pháp trước
Thế nên ở một pháp
Tướng lão không được thành.*

Có bộ khác nói: Vô thường, nhân duyên diệt đạt đến, có thể diệt pháp gốc. Đối với bộ kia, nghĩa này lẽ ra phải đạt đến, nghĩa là uống thuốc rồi, sáng hôm sau, sẽ được khỏe, đâu cần dùng phân diệt vô thường. Từ nhân tố của việc này, tự nó đủ để lập diệt. Tâm và tâm pháp do tin sát-na diệt trạng mạo vô thường của tâm và tâm pháp này nên không cần xem nhân duyên diệt. Trụ và vô thường không phải ở vào

thời điểm riêng, mà đều cùng tạo ra công năng. Thế nên một pháp ở trong một thời điểm, lẽ ra phải lập trụ, diệt, đều cùng thành.

Do đó căn cứ ở trạng thái nối tiếp nhau, Đức Thế Tôn nói trạng mạo của pháp hữu vi. Nếu căn cứ nghĩa này, thì kinh kia đã khéo lập.

Lại nữa, nếu sinh ở vị lai có thể sinh, tức pháp phải sinh ra pháp, sao tất cả pháp vị lai không cùng khởi trong một thời điểm? Do nghĩa này, nên kệ nói:

Sinh, có thể sinh, phải sinh

Chúng đều không rời nhân và duyên.

Giải thích: Nếu lia nhân duyên hòa hợp, tất nhiên sự sinh không thể sinh, nên pháp vị lai không đều cùng khởi.

Nếu vậy, chúng ta đều thấy đây là công năng của nhân duyên. Nếu có hòa hợp, thì có sinh nếu không có hòa hợp, thì không có sinh. Sinh không thể sinh, phải sinh cần phải thừa nhận chúng chỉ nhân duyên có thể sinh.

Nếu tất cả có, làm sao có thể biết? Nghĩa là pháp này đã sinh, trí này không nên có, hoặc sinh thật sự không có. Lại nữa, lời nói tương ứng, cũng không nên thành, nghĩa là nhà sắc sinh.

Nếu như ông đã chấp, lẽ ra phải nói là sắc của nhà sắc, cho đến lão, tử, như lý, nên theo thứ lớp thuyết minh. Do vậy, thì ông nên thừa nhận nghĩa vô ngã cũng thế. Về số lượng đều lia tánh có của đây, kia. Những sự việc như đây, đều do ngoại đạo đã lập, nói là vật có thật. Các ông lẽ ra cũng tin, nhận. Vì sao? Vì thành lập một tvật sở hữu tụ lại là lớn, phân tán là nhỏ riêng biệt bằng với trí. Lại, vì thành tựu lời nói tương ứng, như nói đồng tụ sắc, thì làm sao thành lập là tự tánh của sắc? Thế nên, sinh v.v... này chỉ giả danh lập. Vì chỉ rõ nghĩa chưa có, mà có, nên giả thuyết gọi là sinh. Sự sinh này trước đây chưa có, nay có là tướng, có nhiều chủng loại. Vì phân biệt khác nhau về chủng loại, nên căn cứ sắc, nói sinh, tạo ra lời nói tương ứng, nghĩa là sắc sinh. Vì khiến cho biết sự sinh này chỉ sắc, không phải pháp khác, như nói Chiên-đàn sinh hương thơm Chiên-đàn v.v... Lại, như thể của đứa con bằng đá, như trước kia đã biện luận. Sinh trụ v.v... như lý, nên biết cũng thế.

Nếu pháp rời ngoài tướng sinh mà được sinh, thì sao pháp vô vi “không” v.v... không sinh. Theo ông hiểu không sinh, nghĩa là chưa có, mới có, đây gọi là sinh, thì vô vi là thường có sao được sinh? Nếu do pháp vốn vậy, (pháp nhĩ) thì ông đã thừa nhận tất cả pháp đều không có sinh. Như đây, tức là tất cả không sinh, sao ông không chấp như thế? Như tất cả hữu vi đều đồng có sinh, nhân duyên hữu dư (tướng

đối) là sinh, pháp riêng thì không có công năng. Như hết thấy nhân duyên này đều là sinh. Vô vi thì không có công năng, do đối với sự sinh không đồng, thế nên sư Tỳ-bà-sa nói: Bốn tướng sinh v.v... thật sự có vật riêng. Vì sao? Vì không thể do có kẻ vấn nạn, cố ý trái bỏ các kinh A-hàm, như vì có nai, nên không trồng lúa mì. Lại như vì có nhiều ruồi nặng đeo bám, nên không ăn quả. Thế nên, ở trong sự lỗi lầm, cần phải khởi đối trị, như bản tất-đàn, tùy thuận tu hành.

Đã thuyết minh tám tướng xong. Những gì gọi là tụ?

Kệ nói

Tụ danh, câu, và chữ

Là nói văn, tập chung.

Giải thích: Danh trong đây, nghĩa là hiệu được lập, như sắc, thanh v.v... Câu, nghĩa là lời nói được lập. Tùy theo lượng, có thể thành tự nghĩa mà mình định thuyết minh. Như nói hữu vi đều vô thường, như thị v.v...Nếu vào thời điểm do sự nói năng này mà sự việc được biểu hiện rõ sự khác biệt tương ứng, thì ngôn từ này, được gọi là câu.

Như kệ nói:

Bạn lành, một lúc gặp

Chữ tức không văn nghĩa

Như a a cùng y y

Vì không như đây chẳng?

Chữ: Tên riêng của phần loại sách. Nếu không vì nói rõ phần loại sách, nên tạo lập chữ. Vì biểu thị rõ chữ, nên tạo lập phần loại sách. Nếu không nghe nói chữ, thì chữ này sẽ do phương tiện sách.

Làm sao biết được?

Vì khiến cho biết, nên lập ra phần loại sách, chứ không phải là tên của phần loại sách, mà là ba danh v.v..., mỗi thứ đều họp chung, gọi là tụ.

Gọi tụ trong đây, nghĩa là như sắc, thanh, hương, vị, xúc v.v...

Tụ câu: như: Tất cả hữu vi vô thường, tất cả pháp vô ngã, Niết-bàn tĩnh lặng, Như thị v.v...

Tụ chữ như Ca-khư-già, Già-ngạ v.v... là không như đây chẳng?

Đây đồng gọi là tụ do ngôn thuyết là thể, tức là tính chất âm thanh thuộc tự tánh sắc.

Sao nói là pháp tâm bất tương ứng?

Pháp này không dùng lời nói làm tánh. Vì sao? Vì âm thanh tức là ngôn thuyết, lời nói chỉ do các nghĩa âm thanh có thể hiểu.

Làm sao có thể hiểu?

Âm thanh khởi nơi danh. Danh có thể biểu thị rõ nghĩa: danh không chỉ âm thanh gọi là nói. Nếu do nghĩa của âm thanh này mà có thể biết rõ thì âm thanh ấy gọi là nói năng. Do âm thanh, mà nghĩa có thể hiểu nếu người thuyết minh ở trong nghĩa đã lập chung pháp quyết định. Ví như âm thanh cù, đối với chín nghĩa, đã lập pháp quyết định, như kệ nơi luận Ni Lục Đa nói:

*Ngôn, phương, địa, sáng, bò
Nước trời, mắt, kim cương
Với chín thứ nghĩa này
Người trí nói tên Cù.*

Nếu người tạo ra lối chấp như đây nghĩa là cho danh có thể biểu thị rõ nghĩa, người này lẽ ra cũng tin nhận nghĩa ấy, hoặc danh đối với nghĩa đã quyết định lập rõ, hoặc dùng danh để làm rõ nghĩa. Nếu do chỉ lập âm thanh nơi nghĩa quyết lập công dụng này được thành, đâu có dùng để lập danh, thật có pháp riêng mà nghĩa này không thể biết.

Thế nào là âm thanh khởi ở danh, vì âm thanh sinh ra danh?

Nói khởi, vì làm sáng tỏ danh, nói khởi như sinh, nghĩa là ngôn ngữ dùng âm thanh làm tự tánh, nên phải sinh tất cả danh, chỉ dùng âm thanh làm thể.

Lại nữa, sự khác biệt của âm thanh này, như ông đã thừa nhận, có thể sinh khởi danh, chỉ với danh này có thể làm rõ nghĩa. Nếu làm rõ nghĩa là ngôn ngữ vì dùng âm thanh làm tự tánh, thì lẽ ra tất cả danh rõ rệt, chỉ âm thanh làm thể.

Lại nữa, sự khác biệt của âm thanh này, như ông đã thừa nhận, có công năng hiển bày rõ danh, thì chỉ nên với công năng này, có thể làm rõ nghĩa, thì đâu cần dùng chấp có pháp riêng là danh.

Lại nữa, các âm thanh khi không có tụ tập, mà từng phần của một pháp sinh thì nghĩa này không hợp lý. Nếu chấp ngôn ngữ có thể sinh ra danh, thì công năng sinh ra danh thế nào? Làm sao quán sát-na của biểu sắc quá khứ? Sát-na của biểu sắc sau cuối có thể sinh vô biểu sắc. Nếu vậy, vì cái danh sanh ở âm thanh sau cuối cho nên người chỉ nghe một tiếng sau cuối, thì người ấy có thể biết rõ nghĩa này? Nếu ông chấp như âm thanh này sinh chữ, chữ sinh danh, thì trong đây cũng giống như vấn nạn trước, chữ không có nghĩa tụ tập.

Nếu nói âm thanh làm rõ chữ thì trong đây cũng đồng với vấn nạn mà ông đã lập trước, là chữ khác với âm thanh. Người thông tuệ với tâm an tĩnh, căn cứ ở tướng mạo khác, cũng không thể phân biệt. Thế nên, không thể chấp âm thanh có thể sinh và có thể làm rõ chữ.

Lại nữa, nếu ông thừa nhận danh với nghĩa, phải đều cùng tương ứng, cũng như sinh v.v... Trong đây, nghĩa quá khứ vị lai, với danh hiện thời không nên có. Làm sao cha tùy ý mang tên con, làm sao danh với pháp vô vi đều cùng khởi?

Thế nên, lối chấp này của ông không thành chánh thuật. Vì Phật Thế Tôn đã nói:

*Dựa vào danh, Già-tha thành
Công chế tạo Già-tha.*

Trong kệ này, về nghĩa đã lập pháp quyết định. Âm thanh gọi là danh. Các danh được trang sức riêng, gọi là Già-tha. Sự trang sức này tức dựa vào danh để trang sức, là chế tạo đặt để sự khác biệt, không có vật riêng. Ví như thứ lớp vật hành và tâm.

Lại nữa, chỉ phân biệt ở trong chữ, có vật riêng. Chữ v.v... này hợp chung, nói là tụ danh, tụ câu, tụ chữ. Danh, câu, chữ này chỉ giả thuyết, không có công dụng thích đáng.

Sư Tỳ-bà-sa thuyết minh: Thật sự có dùng hành bất tương ứng làm tánh, nghĩa là tụ danh, câu, chữ. Vì sao? Vì không phải tất cả pháp đều là do tư duy giác, quán có thể biết rõ. Hành bất tương ứng gọi là tụ v.v... Tương ứng ở trong cõi nào? Vì là danh của chúng sinh, hay vì là danh của phi chúng sinh? Vì quả báo sinh hay vì tăng trưởng sinh? Vì đẳng lưu sinh hay vì thiện, ác, vô ký?

Các câu hỏi trên đây nên đáp.

Kệ nói:

*Số chúng sinh nơi dục, sắc
Đẳng lưu, vô ký, cũng vậy.*

Giải thích: Có sinh v.v... tương ứng với cõi Dục và tương ứng với cõi Sắc.

Cũng có thuyết nói: Tương ứng với cõi Vô sắc. Danh này không thể nói năng, chỉ tư duy. Danh v.v... ở đây, tức danh của chúng sinh. Nếu người có thể làm rõ danh này, thì người ấy sẽ tương ứng với cõi đó. Không phải nghĩa đã được làm rõ. Danh này chỉ quả đẳng lưu là vô phú vô ký.

Nói cũng như vậy nghĩa là như gọi chúng sinh tụ v.v..., gọi là quả đẳng lưu vô phú vô ký. Tụ đồng phần cũng như thế.

Kệ nói:

*Đồng phần cũng quả báo
Là hữu của ba cõi.*

Giải thích: Lại, đây cũng là quả của quả báo, không chỉ là quả

đẳng lưu, đây là chỉ chung cho hữu của ba cõi: hoặc hữu của cõi Dục, hoặc cõi Sắc, cõi Vô sắc.

Kệ nói: Đạt đến hai.

Giải thích: Đắc đạt đến có hai thứ: hoặc quả đẳng lưu, hoặc quả của quả báo.

Kệ nói: Các tướng cũng vậy.

Giải thích: Các tướng sanh v.v... cũng có. Hai thứ như đắc đạt đến.

Kệ nói: Hai định không phải đạt đến cũng đẳng lưu.

Giải thích: Nghĩa là định vô tướng, định vô tâm và phi định. Ba thứ này của đắc đạt đến, hoàn toàn là quả đẳng lưu. Ở đó có pháp khác, nên phải nói là pháp khác, nghĩa là hữu vô tướng và thọ mạng (ở trước đã thuyết minh, nên không nói lại).

Sao đắc đạt đến là tên của chúng sinh?

Vì lẽ nói là tương ứng của chúng sinh.

Nói các tướng là sao?

Hữu là tên chúng sinh, cũng là tên của phi chúng sinh, vì đều cùng khởi với tất cả pháp hữu vi.

Đã thuyết minh tất cả pháp phi tương ứng xong. Trước đây, kệ đã nói, nghĩa này là sinh có thể sinh, nên sinh, không rời nhân và duyên.

Trong đây, pháp nào gọi là nhân? Pháp nào gọi là duyên?

Kệ nói:

Tùy tạo và Câu hữu

Đồng loại và Tương ứng

Biến hành với Quả báo

Lập nhân có sáu thứ.

Giải thích: Nhân có sáu thứ:

1. Nhân tùy tạo.
2. Nhân câu hữu.
3. Nhân đồng loại.
4. Nhân tương ứng.
5. Nhân biến hành.
6. Nhân quả báo.

Tướng mạo của nhân Tùy tạo trong đây thế nào?

Kệ nói: Trừ tự nó, còn lại là tùy tạo.

Giải thích: Lìa tự thể, dùng tất cả pháp làm nhân tùy tạo, mà sinh ra các pháp hữu vi.

Đối với sinh, trụ kia vì không bị chướng ngại, hay vì không như

đây?

Nếu người không hiểu các hoặc thì tương lai sẽ sinh. Vì do đã biết, nên hoặc này không được sinh. Trí này có thể gây chướng ngại trong sự sinh của hoặc kia. Như ánh sáng mặt trời có công năng tạo ra chướng ngại đối với người trông thấy ánh sao?

Tất cả pháp lìa tự thể, đối với pháp hữu vi, lập làm nhân tùy tạo là sao?

Trong đây, nên biết, ngay khi pháp sắp khởi, vì không thể gây trở ngại cho sự sinh, nên lập làm nhân tùy tạo. Ở trong sự sinh của pháp khác, các pháp có khả năng làm trở ngại, nhưng vì không trở ngại, nên lập làm nhân tùy tạo. Nhân này cũng có thể như thế. Thí dụ như ông chủ đất có sức mạnh, không bị sĩ phu áp bức, gây tổn hại, nói: Chúng tôi do chủ đất này, nên được yên vui. Nếu chủ đất không có thế lực, bị trở ngại, làm sao thành lập nhân tùy tạo? Lại, như Niết-bàn và pháp định vô sinh, ở trong tất cả pháp sinh, và âm địa ngục v.v..., ở trong sinh ấm cõi Vô sắc, đều không có sức gây trở ngại, làm sao thành lập nhân tùy tạo. Vì sao? Vì nếu cõi Vô sắc kia không phải có, giống như có, thì không thể làm sự chướng ngại. Nếu chủ đất không có sức thì cũng có như thuyết trước đã nói. Trong đây là thí dụ, là thuyết minh chung. Nếu nhân tùy tạo mạnh, thì không những không bị ngăn ngại, mà còn lực có thể sinh, như nhãn căn và sắc ở trong nhãn thức sinh, uống ăn ở nơi thân, ruộng v.v... ở mầm mạ.

Nếu có người tạo ra vấn nạn như đây, tất cả pháp do không thể ngăn ngại, nên đều thành nhân đối với pháp khác. Thế nào là tất cả pháp sinh không đều cùng có? Ở trong sự sát sinh, như kẻ giết, làm sao tất cả không chung, mà đồng đặc tội.

Đây không thành vấn nạn. Vì sao? Vì do lập tất cả pháp không thể ngăn cản pháp khác sinh, nên gọi là nhân tùy tạo mà không do chủ thể tạo tác, nên lập nhân tùy tạo.

Có sư khác nói: Tất cả nhân tùy tạo đều có công sức đối với tất cả pháp. Thí dụ như Niết-bàn đối với nhãn thức, làm sao có công sức? Vì Niết-bàn là cảnh giới của ý thức được nảy sinh, hoặc thiện, hoặc ác. Nhân thứ lớp này, mới sinh nhãn thức. Do nhân duyên liên tục sinh khởi, Niết-bàn đối với những thức cũng có phần nhân duyên, nên có công sức. Đối với pháp khác, cũng nên biết như đây. Đây là phương hướng của pháp kia.

Đã thuyết minh nhân tùy tạo xong. Tướng của nhân câu hữu là thế nào?

Kệ nói: Câu hữu cùng làm quả.

Giải thích: Nếu pháp ở đây, ở kia cùng nhau làm quả, thì pháp này đáp đối làm nhân câu hữu.

Thí dụ về loại nào thế nào?

Kệ nói:

*Như đại tâm, tâm pháp,
Tùy tướng, tướng của tâm.*

Giải thích: Ví như bốn đại địa v.v..., đây, kia làm nhân lẫn nhau. Tâm đối với pháp tùy tâm, pháp tùy tâm đối với tâm. Tướng hữu vi đối với pháp hữu vi, pháp hữu vi đối với tướng hữu vi. Nếu lập nghĩa như vậy, thì tất cả hữu vi như lý đều sẽ trở thành nhân câu hữu. Nếu lia, lại làm quả lẫn nhau, nghĩa là pháp đối với tướng tùy thuộc là nhân câu hữu. Tướng tùy thuộc đối với pháp là không phải thích ứng thâm tóm nghĩa như thế.

Pháp nào được gọi là tùy tâm?

Kệ nói:

*Tâm, pháp và hai hộ
Các tướng, tâm pháp kia
Đây gọi pháp tùy tâm.*

Giải thích: Pháp tùy tâm: Tất cả pháp tương ưng với tâm, định, giới và giới vô lưu. Pháp như thế v.v..., tướng sinh v.v..., tâm pháp này vì là pháp nội tại, nên nói là pháp tùy tâm.

Pháp này tùy tâm sinh là sao?

Nếu lược nói, kệ nêu: Quả thời gian là thiện v.v...

Giải thích: Căn cứ ở thời gian, có bốn thứ, nghĩa là đều cùng sinh, đều cùng trụ, đều cùng diệt với tâm và tùy thuộc đồng một đời trong ba cõi.

Tùy thuộc quả. Nghĩa là đồng với quả của công sức, (Sĩ dụng quả) quả quả báo, quả đẳng lưu.

Tùy thuộc thiện v.v... Nếu tâm thiện, ác, vô ký, thì tâm pháp đồng tùy thuộc tâm, cũng là thiện ác, vô ký. Như ở đây, do mười thứ nhân, nói là pháp tùy tâm, trong ấy, nếu tâm rất ít thì sẽ làm nhân câu hữu cho năm mươi tám pháp. Năm mươi tám là mười đại địa, bốn mươi tướng gốc, từ tướng gốc, và tướng tùy thuộc là tám, làm nhân câu hữu cho năm mươi bốn pháp của tâm này, trừ bốn tướng tùy thuộc.

Sư khác nói: Chỉ có mười bốn là mười pháp đại địa, và bốn tướng gốc của chính nó.

Sư Tỳ-bà-sa không lập nghĩa này, vì nếu lập như đây, sẽ trái với

luận Phân biệt đạo lý. Như luận nói: Có pháp dùng thân kiến làm nhân, không làm nhân của thân kiến, trừ thân kiến và sinh, lão, trụ, diệt, pháp tương ứng của thân kiến. Nếu có khổ đế nhiễm ô khác, thì sẽ dùng thân kiến làm nhân, cũng tạo ra nhân của thân kiến, là pháp khác.

Có sư khác nói: Trừ câu văn này, nghĩa là tướng sinh v.v..., pháp tương ứng với thân kiến.

Sư nước Kế Tân nói: Sư kia cần phải đọc câu văn này, hoặc do nghĩa nên ghi nhớ câu văn ấy. Nếu pháp do nhân câu hữu, nhân pháp này, tất nhiên đều cùng có. Nếu pháp đều cùng có, thì pháp này hoặc không phải đều cùng có nhân, nghĩa là tướng tùy thuộc ở trong pháp. Tướng tùy thuộc này đối với đồng loại pháp tùy thuộc tâm, tướng tùy thuộc nơi tâm. Tướng tùy thuộc này đối với đồng loại, đã tạo ra sắc có ngăn ngại. Đối với sắc được tạo của đồng loại, đối với đặc đạt đến của bốn đại, đều cùng khởi đối với đặc đạt đến của hữu.

Pháp như thế v.v... mặc dù đều cùng khởi, nhưng không phải đều cùng có nhân. Vì sao? Vì không phải một quả, một báo, một lưu. Đặc đạt đến này với pháp đặc của hữu, hoặc không đều cùng khởi, nghĩa là hoặc sinh ở trước, hoặc sinh ở sau. Tất cả như đây, nay, và lại thừa nhận, nhưng pháp khác chủng tử v.v... đều rõ, sáng ở trong nhân quả, chưa từng thấy như đạo lý này. Về nghĩa này, nên thuyết minh: Thế nào là các pháp đều cùng khởi một thời điểm chung, làm nhân quả lẫn nhau không thể. Không có lý này. Thí dụ như ngọn đèn với ánh sáng lẫn với bóng làm nhân quả lẫn nhau. Về nghĩa này, nên nói rõ về nghĩa “chung”: vì đèn là nhân của ánh sáng, vì trước đó đã có nhân hình thành tụ tập trong chỗ phát sinh ánh sáng chung ở đèn. Về nghĩa này chưa được hợp lý. Vì sao? Vì do đạo lý này, nghĩa là ở đây tự hiện: vì tùy thuộc ở có, không có, nên người phân biệt rõ về nhân, quả, thuyết giảng về tướng nhân quả này: Nếu pháp ấy có, không có, thì pháp kia sẽ thuộc có, không có. Pháp này quyết định là nhân, pháp kia quyết định là quả, đều cùng có trong các pháp. Do tùy thuộc ở một pháp không có, thì pháp khác đều không có, tùy thuộc ở một pháp có, đương nhiên, các pháp khác đều có, nghĩa nhân quả được thành lập, đều cùng khởi nhân, quả. Nghĩa này có thể hiển nhiên.

Làm nhân quả lẫn nhau, về nghĩa này thế nào?

Do nghĩa này, nếu đã tạo ra ngần ấy sắc có chất ngại, nhất định không rời nhau. Đối với đồng loại, lại với nghĩa hỗ tương cũng thế, với nghĩa bốn đại ở đây lẽ ra lại đồng. Tướng v.v... tùy thuộc tâm, đối với tâm v.v... cũng thế. Như ba chiếc gậy, vì có lực nâng đỡ lẫn nhau, nên

đứng vững. Nghĩa nhân, quả của các pháp đều cùng khởi được thành lập cũng thế.

Lối chấp này, càng cần phải tư duy, xét lường. Ba chiếc gậy này là do lực đều cùng khởi, nên đứng được. Vì do sức tụ tập trước nên trụ. Trong đây, cũng có vật riêng, nghĩa là dây, đinh, đất, có công năng gần gũi.

Có nhân khác, nghĩa là nhân đồng loại v.v... Cho nên nhân câu hữu được nên đều cùng có nhân thành lập.

Tướng của nhân đồng loại ra sao?

Kệ nói: Nhân đồng loại tương tự.

Giải thích: Pháp đồng loại này đối với pháp đồng loại là nhân đồng loại. Như năm ấm thiện là nhân đồng loại đối với năm ấm thiện, có nhiễm ô đối với nhiễm ô, có vô ký đối với vô ký cũng thế. Sắc là vô ký. Bốn ấm trong năm ấm, không phải là nhân đồng loại của sắc.

Sư khác nói: Kha-la-la đối với mười vị Kha-la-la v.v... là nhân đồng loại, Át-phù-đà đối với Át-phù-đà v.v..., như đây với như đây lia trước, mỗi mỗi ở trong đồng phần của một tụ là nhân đồng loại, ở trong đồng loại khác là mười vị, đối với mười vị cũng thế. Đối với loài vật ngoài cũng thế, như lúa mì đối với lúa mì, xá-lợi, lúa đối với xá-lợi, lúa. Những thứ như đây, nên tư duy, xét lường rộng.

Nếu có người không thừa nhận sắc là nhân đồng loại của sắc, thì câu văn này tức trái với ý mà người kia đã thừa nhận. Nghĩa là bốn đại trước là nhân của bốn đại sau, cũng là tăng tượng duyên.

Tất cả pháp tương tự ở trong pháp tương tự đều là nhân đồng loại không? Thuyết không phải là gì?

Kệ nói: Tự bộ, địa.

Giải thích: Tự bộ có năm thứ: đối tượng diệt của kiến khổ cho đến đối tượng diệt của tu đạo.

Địa có chín thứ: cõi Dục một, bốn định, bốn Vô sắc. Trong đây, pháp, đối tượng diệt của kiến khổ, ở trong pháp, đối tượng diệt của kiến khổ là nhân đồng loại, không phải đối với pháp khác, cho đến pháp, đối tượng diệt của tu đạo, cũng thế.

Nếu pháp cõi Dục kia là nhân đồng loại đối với pháp cõi Dục, thì địa sơ định, đối với địa sơ định, cho đến địa của định thứ tư đối với địa định thứ tư, đối với địa khác cũng vậy.

Nhân đồng loại này không phải tất cả pháp là sao?

Kệ nói: Sinh trước kia.

Giải thích: Nếu pháp đồng loại mà trước kia đã sinh, thì đối với

pháp đã sinh sau và chưa sinh, là nhân đồng loại. Nếu định vị lai, thì không phải là nhân đồng loại. Nghĩa này từ đâu đến? Từ Tạng A-tỳ-đạt-ma đến. Tạng kia đã nói thế nào là nhân đồng loại? Căn thiện đã sinh trước kia, đối với căn thiện sinh sau và tương ứng với căn thiện kia. Pháp đối với bộ mình, địa mình, do nhân đồng loại trở thành nhân. Như đây, nếu quá khứ đối với quá khứ, hiện tại, nếu quá khứ, hiện tại đối với vị lai, nên nói như thế. Đây cũng là câu văn của Tạng A-tỳ-đạt-ma. Tạng kia nêu: Nếu pháp ấy trở thành nhân đối với pháp này, đôi khi pháp ấy không trở thành nhân đối với pháp này không? Tạng kia đáp: Không có lúc nào không phải nhân, căn cứ ở nhân câu hữu, nhân tương ứng, nhân quả báo nên nói thế. Do đó không mâu thuẫn với câu văn kia.

Nếu người chấp như thế này: Các pháp vị lai ở trong phần vị đang sinh, quyết định sẽ trở thành nhân đồng loại. Thế nên, căn cứ ở phần vị sau cuối để nói lên lời này, có nghĩa không có lúc nào không phải là nhân. Đối với lối chấp trước kia của người này, về nghĩa bào chứa không thành, do lẽ pháp này ở phần vị đang sinh trước đây, đã chưa tạo ra nhân đồng loại, mãi về sau này mới trở thành nhân.

Trong câu hỏi này nói: Nếu pháp ấy sẽ trở thành duyên thứ lớp đối với pháp này, thì có khi pháp này không phải là duyên thứ lớp đối với pháp ấy, không do sự phân biệt trước kia, có thể được nói như vậy: Không có lúc nào không phải là duyên.

Nói như thế là sao?

Nghĩa là nếu pháp này không sinh, vì biểu thị sáng tỏ hai môn, nên nói lên lời nói này. Như ở chỗ kia, hay ở nơi này cũng vậy, như ở chỗ này, hay ở nơi khác cũng vậy.

Nếu vậy sẽ được công đức gì?

Nếu như vậy, đoạn văn này chứng tỏ pháp chủ không phải là người thông tuệ, tức là nghĩa trong đây vượt trội hơn nghĩa bào chứa trước kia.

Hơn nữa, nếu vậy sao lại thuyết minh văn này?

Vì dứt trừ thân kiến vị lai và khổ để tương ứng với thân kiến, khổ của nhiễm ô khác, đây là lấy thân kiến làm nhân, không phải là nhân của thân kiến, là đã bỏ đi sự nhiễm ô này, tùy thân kiến làm nhân, cũng vừa là nhân của thân kiến.

Về phần dứt trừ thân kiến vị lai và khổ để tương ứng với thân kiến, nên tạo ra câu văn như đây: Nếu không hành văn mà do nghĩa, nên nhớ biết câu văn như vậy.

Nếu vậy, đoạn này sẽ được gọi là câu văn luận thế nào?

Tạng A-tỳ-đạt-ma đã nói: Tất cả pháp đều được quyết định bốn nghĩa ở trong bốn nghĩa, tức là: nhân, quả, y, cảnh. Trong đây, nhân nghĩa là nhân tương ứng, quả tức là quả công sức và quả tăng thượng, y là căn nhãn v.v..., cảnh: thân sắc v.v...

Nếu vậy, nhân đồng loại là nhân mà trước kia chưa thành nhân, về sau mới thành nhân, nghĩa này tự đạt đến?

Đây là căn cứ ở phần vị để thừa nhận như thế, chứ không phải là căn cứ ở vật. Vì sao? Vì sự tụ tập là quả của phần vị, không phải là quả của vật. Nếu là nhân đồng loại thì sẽ trở thành nhân ở đời vị lai, như nhân của quả báo, đâu đã có?

Trong A-tỳ-đạt-ma Phát tuệ nói: Về nhân đồng loại này, cần phải được biểu hiện rõ. Lối chấp này chưa có thể hợp lý. Vì sao? Vì nhân đồng loại này vốn đã có công năng nhận lấy quả và cho quả. Nhân này đã được thị hiện rõ ràng trong A-tỳ-đạt-ma, không phải luận nào khác, không có nghĩa như đây. Vì sao? Vì nhân đồng loại này do quả đẳng lưu, nói là có quả. Quả này, nếu ở vị lai, sẽ không giống nhau, vì không có trước, sau. Nếu đã sinh, thì khi chưa sinh, không nên thành đẳng lưu, như quá khứ đối với hiện tại. Chớ dùng trước quả, sau nhân, nên không có nhân đồng loại ở vị lai.

Nếu vậy, nhân của quả báo ở vị lai cũng sẽ không thành nhân. Vì sao? Vì quả báo này, nếu ở trước nhân, hoặc đều cùng có với nhân, đều không phải đạo lý, nên ở trong vị lai sẽ không có trước, sau. Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì nhân đồng loại, nếu không có trước, sau, thì sự tương tự của pháp này sẽ trở thành nhân đồng loại đối với pháp tương tự.

Lại, vì làm nhân lẫn nhau, nên lại hổ tương đẳng lưu. Lối chấp này trở thành là nghĩa đẳng lưu lẫn nhau. Nghĩa này cũng không thích hợp với đạo lý, vì nhân của quả báo không như vậy. Nếu là trước, sau, cũng không thể lập làm nhân quả lẫn nhau, vì tương nhân quả khác. Thế nên, phần vị của nhân đồng loại được thành, tướng của nhân quả báo được thành.

Vì thế nên nếu ở vị lai, thì sẽ không thể ngăn cấm ở trước.

Đã nói đồng loại, nghĩa là ở địa mình, căn cứ vào pháp nào mà có quyết định này?

Chỉ căn cứ ở hữu lưu để thực hiện quyết định ấy.

Nếu vô lưu thì sao?

Kệ nói:

*Lại cùng nhau
Có đạo chín địa.*

Giải thích: Nghĩa của nhân đồng loại, được lưu truyền đến không phải địa đạt đến, mà là ở định trung gian, định bốn sắc, định ba Vô sắc, ở đạo đế của chín địa này. Lại làm nhân đồng loại lẫn nhau. Vì sao? Vì đạo này là khách đối với chín địa, nên không thuộc về cõi Vô sắc kia. Địa kia, vì còn tham ái, nên không thể nhận lấy địa này làm cảnh của mình. Thế nên, nếu pháp đồng loại, thì dù địa không đồng, nhưng vẫn được tạo ra nhân đồng loại.

Nhân đồng loại này sinh ra quả của phẩm nào?

Kệ nói: Ở quả hơn, bằng nhau.

Giải thích: Đây là nhân quả phẩm thượng, phẩm bằng nhau, không phải nhân quả của phẩm hạ. Như khổ pháp trí nhẫn là nhân đồng loại của khổ pháp trí nhẫn ở vị lai. Hoặc là đạo của phẩm thượng, cho đến là nhân đồng loại của trí vô sinh. Nếu trí vô sinh chỉ là nhân của trí vô sinh vì không có phẩm thượng khác, nên đạo Vô học của kiến, tu là nhân đồng loại của ba, hai, một. Trong đây, đạo của căn chậm lụt. Đạo của căn nhạy bén chỉ là nhân của đạo căn nhạy bén, như tín, hạnh, tín giải thoát, đạo của thời giải thoát, hoặc là hai nhân của sáu, bốn, pháp hành, kiến chí, đạo của phi thời giải thoát, hoặc là nhân của ba, hai, một.

Thế nào là đạo của địa dưới đối với đạo của địa trên, hoặc bằng nhau, hoặc trội hơn?

Một, do căn, hai, do nhân tăng trưởng. Trong đây, phẩm hạ hạ của kiến đạo v.v..., đều ở sau sau, do nhân tăng trưởng vượt trội hơn. Nếu đạo pháp hành, tín hạnh ở trong một sự nối tiếp nhau, không được đều cùng có. Nếu đã sinh thì làm nhân cho chưa sinh, vì chỉ đạo làm nhân đồng loại của quả trội hơn, bằng nhau, hay vì còn có pháp khác, pháp thế gian cũng vậy?

Kệ nói: Đắc của học, đối với hai cũng thế.

Giải thích: Không chỉ pháp vô lưu là nhân đồng loại của quả trội hơn, bằng nhau. Pháp hữu lưu của đắc học, đối với hai quả cũng thế. Hoặc là nhân đồng loại của quả bằng nhau, hoặc là nhân đồng loại của quả trội hơn, không phải nhân của loại phẩm hạ.

Đắc học này là pháp gì?

Kệ nói: Các pháp như văn, tư.

Giải thích: Pháp này do gia hạnh được, nghĩa là đức nghe, đức tư duy, đức tu là nhân quả của phẩm trội hơn, phẩm bằng nhau, không phải nhân của phẩm dưới. Như văn tuệ cõi Dục là nhân của văn, tư, tuệ

cõi Dục. Nếu tư tuệ chỉ là nhân của tư tuệ, vì không có tuệ, nên văn tuệ cõi Sắc là nhân của văn tuệ, tu tuệ, vì không có tư tuệ. Nếu tu tuệ chỉ là nhân của tu tuệ, thì đều có sự khác biệt của chín phẩm, nên phẩm hạ hạ cuối hết là nhân của tất cả tám phẩm bằng nhau của trung hạ.

Đạo lý như đây, pháp sinh đặc thiện, tất cả đều có chín phẩm: trước là nhân đồng loại của sau, pháp nhiệm ô cũng thế. Nếu vô phú vô ký có bốn thứ, nghĩa là sự sinh của quả báo, tương ứng oai nghi, xứ công xảo, tâm biến hóa, có chung bốn thứ này. Thứ lớp là nhân đồng loại của bốn, ba, hai, một. Tâm biến hóa ở cõi Dục là quả của bốn định. Trong đây là quả định của địa trên, không phải là nhân đồng loại của quả định nơi địa dưới. Vì sao? Vì nhân đồng loại được tạo nên do công sức. Không có đạo lý nào lại dùng loại dưới làm quả. Ví như xá-lợi, lúa tẻ, lúa mì v.v... Đùng tạo ra công sức không có quả. Thế nên, các sư nói lên lời này: Nếu vô lưu đã sinh, thì có thể được, không phải chưa sinh nhân vô lưu, không có, như đã sinh khổ pháp trí, đối với khổ pháp trí nhãn chưa sinh. Tất cả trội hơn đối với sự thua kém không phải là nhân đồng loại, mà trước kia đã được, không có pháp vô lưu, quyết định ở trong một nối tiếp nhau đối với vô lưu của sự sinh sau, có thể không phải là nhân không có, nghĩa là khổ pháp trí nhãn vị lai đối với khổ pháp trí. Vì sao? Vì quả không phải trước kia.

Lại, vì vị lai. Không có nhân đồng loại, nên pháp vô lưu đã sinh trước kia, đối với pháp vô lưu đã sinh ở sau, có thể chẳng phải là nhân không có, nghĩa là pháp trội hơn đối với loại phẩm hạ. Như đã lùi lại quả trên, hiện chứng quả dưới.

Lại nữa, đặc đạt đến của khổ pháp trí, về sau, người nhập quán của sát-na sau đã được đặc đạt đến của khổ pháp trí nhãn, vì loại phẩm hạ.

Đã thuyết minh về nhân đồng loại xong.

Kệ nói:

Nhân tương ứng, tương nào

Đó là tâm, tâm pháp.

Giải thích: Tụ chung của cả tâm và tâm pháp, được gọi là nhân tương ứng.

Nếu vậy, có sự nối tiếp nhau riêng, sinh tâm, tâm pháp, lại tương ứng lẫn nhau, sẽ trở thành nhân tương ứng?

Nghĩa này không hợp lý, vì nếu một tướng, một cảnh, thì sẽ được thành nhân tương ứng.

Nếu vậy, sẽ đồng với lỗi lầm trước, như đồng một thời điểm trở

thành nhân tương ứng?

Nếu vậy, đối với sự nối tiếp nhau riêng, sinh tâm, tâm pháp, nên trở thành nhân tương ứng, như mọi người cùng nhìn thấy chung mặt trăng mới mọc v.v... Thế nên, kệ nói: Đồng nương tựa.

Giải thích: Nếu những người kia đồng nương dựa lẫn nhau sẽ được gọi là nhân tương ứng. Đồng, nghĩa là không khác, như sát-na của nhãn căn có thể làm chỗ nương tựa cho nhãn thức, cũng tạo ra chủ thể nương tựa là tâm pháp thọ v.v... tương ứng với nhãn thức, cho đến sát-na ý căn đối với ý thức và pháp tương ứng của ý thức. Nghĩa nương tựa cũng thế.

Nhân tương ứng tức là nhân câu hữu.

Nghĩa nào được lập làm nhân câu hữu? Nghĩa nào được lập làm nhân tương ứng?

Thí dụ như đồng tông chỉ, vì hỗ tương có sức, nên được đi đường, nhân câu hữu cũng thế. Do năm thứ bình đẳng, vì đồng chung công việc đã làm, nên lập nhân tương ứng. Ví như đồng tông chỉ đồng chung sự cần dùng: uống ăn, tiền của v.v... Thế nên được thực hiện, qua đó, nếu tách rời một, thì tất cả sẽ không tương ứng. Thế nên, hai nhân này với thể của chúng có khác.

Đã thuyết minh về nhân tương ứng xong. Tướng của nhân biến hành thế nào?

Kệ nói:

*Nhân nhiệm ô biến hành
Biến hành trước địa mình.*

Giải thích: Địa mình trước đây có các pháp, nếu khắp có trong xứ có thể vận hành nơi pháp nhiệm ô của đời sau, thì lập làm nhân biến hành. Pháp biến hành này (Sẽ nói trong phẩm phân biệt Hoặc ở sau), do làm nhân chung của tất cả pháp nhiệm ô, nên lia nhân đồng loại, lập riêng nhân này, có thể là nhân nhiệm ô của bộ khác.

Do oai lực của nhân biến hành kia, nên các hoặc của bộ riêng cũng được tăng trưởng.

Pháp nhiệm ô của Thánh nhân cũng lấy biến hành làm nhân không?

Sư nước Kế Tân thuyết minh: Tất cả pháp nhiệm ô, hoặc, đối tượng diệt của kiến đế là nhân. Vì sao thế? Vì ở Luận Phân Biệt đạo lý nói: Pháp nào do kiến đế đã diệt hoặc làm nhân? Các pháp nhiệm ô và quả báo pháp do kiến đế đã diệt. Pháp nào dùng vô ký làm nhân? Tất cả pháp hữu vi vô ký và các ác. Pháp hữu lấy khổ làm nhân, dùng thân

kiến làm nhân.

Chẳng phải là nhân của thân kiến không?

Thuyết minh rộng như luận kia, cho đến nói: trừ thân kiến và các pháp khác: Pháp nhiệm ô của sinh lão trụ diệt, sở hữu và khổ đế.

Nếu vậy, làm sao hợp giải thích văn của luận Giả Danh? Luận kia nói: Có pháp bất thiện, chỉ bất thiện làm nhân. Không có, nếu Thánh nhân lùi lại sự lừa dối, tức ý nhiệm ô của cõi Dục, đầu tiên khởi hiện tiền.

Căn cứ ở nhân chưa diệt để nói lời này: Vì sao? Vì kiến đế, hoặc là nhân này đã diệt, thế nên không nói.

Đã nói nhân biến hành xong. Tướng của nhân quả báo thế nào?

Kệ nói:

*Nhân quả báo chẳng thiện
Kể cả thiện hữu lưu.*

Giải thích: Tất cả ác và pháp thiện hữu lưu, là nhân của quả báo. Vì quả báo là pháp, thế nên vô ký không thể tạo ra quả báo, vì không có công sức. Vì như hạt giống đã cũ, mục.

Nếu vậy, vì sao vô lưu không sinh quả báo?

Vì không phải bị thấm nhuần do tham ái. Ví như hạt giống chắc thật nguyên vẹn, không có chất thấm nhuần ẩm ướt. Pháp vô lưu này không hệ thuộc ba cõi.

Thế nào là khả năng sinh thuộc về quả báo của ba cõi?

Vì các pháp khác có hai thứ, nên có khả năng sinh quả báo. Ví như hạt giống chắc, nguyên vẹn có chất ẩm ướt thấm nhuần.

Tên gọi này làm sao có thể biết? Là nhân thuộc nhà quả báo hay quả báo là nhân?

Nếu vậy thì đâu có?

Nếu vì chấp nhân của nhà quả báo, tức nên nói là nhân của quả báo, quả báo sinh ra mất, thì văn này không nên thành lập. Nếu chấp quả báo làm nhân, là quả báo của nghiệp thì văn này cũng không thành. Hai pháp này đều được thành, đã thuyết minh ở trước.

Lại nữa, quả báo là nghĩa gì?

Vì thành thực không tương tự nên gọi là báo. Vì sao? Vì ở cõi Dục, có thời điểm là nhân của quả báo của một ấm, một quả, nghĩa là đắc đạt đến sinh v.v..., có hai ấm một quả, nghĩa là nghiệp thân, khẩu sinh v.v..., có bốn ấm một quả, nghĩa là tâm, tâm pháp thiện, ác sinh v.v... Ở cõi Sắc có nhân của quả báo của một ấm, một quả, nghĩa là đắc đạt đến và định vô tướng sinh v.v..., có hai ấm một quả, nghĩa là biểu sắc

của sơ định sinh v.v..., có bốn ấm một quả nghĩa là tâm thiện phân tán, sinh v.v..., có năm ấm một quả, nghĩa là tâm định sinh v.v... Ở cõi Vô sắc có một quả, nhân của quả báo của một ấm, nghĩa là đắc đạt đến, định diệt tâm, sinh v.v..., có một quả, bốn ấm, nghĩa là tâm, tâm pháp thiện sinh v.v...

Lại nữa, có nghiệp, nghiệp này chỉ một pháp nhập làm quả báo, nghĩa là mạng sống làm quả báo. Nếu nghiệp cảm quả báo của ý nhập, thì nghiệp này sẽ sinh hai nhập làm quả báo, nghĩa là ý nhập, pháp nhập. Như đây, nếu nghiệp chiêu cảm quả báo của xúc nhập thì cũng vậy. Nếu nghiệp cảm quả báo của thân nhập, tất nhiên, nghiệp này sẽ sinh ba nhập làm quả báo, nghĩa là tâm, xúc và pháp nhập. Như đây, sắc, hương, vị, cũng thế. Nếu nghiệp cảm quả báo của nhãn căn, thì nghiệp này sẽ sinh, bốn nhập làm quả báo, nghĩa là nhãn, thân, xúc, pháp nhập. Như đây, nhĩ, tỷ, thiệt cũng thế.

Có nghiệp cảm quả báo của năm, sáu, bảy, tám, chín, mười, mười một nhập. Vì sao? Vì nghiệp có hai thứ: có nhiều nghiệp, một quả báo, có một nghiệp, nhiều quả báo. Ví như hạt giống ngoài có nhiều thứ quả, có một thứ quả. Nhiều thứ quả, ví như sen, thạch lựu, nặc-cù-đà v.v... một thứ quả: Ví như lúa tẻ, lúa mì v.v... Nghiệp một đời, quả báo thành thực của ba đời, có lý này, nghiệp ba đời, quả báo một đời thành thực, thì không có lý này.

Chớ cho, quả diệt nhân, nghiệp của một sát-na như đây, với quả báo của nhiều sát-na, nghĩa này không thể không đúng. Không được quả báo thành thực đồng thời với nghiệp, cũng không gián đoạn mà theo thứ lớp thành thực. Vì sao? Vì sát-na thứ lớp, vì được dẫn dắt do thứ lớp duyên. Quán nhân của quả báo, theo sát-na thứ lớp nối tiếp nhau, sau cùng mới thành thực.

Lại nữa, sáu nhân này được quyết định ở đời nào? Sự quyết định đời của nhân kia do nghĩa đã rõ, chưa dùng văn để thuyết giảng. Thế nên, cần phải lập lại lời nói để giải thích.

Kệ nói: Biến hành, đồng loại, hai đời.

Giải thích: Hai nhân này, nếu ở quá khứ, hiện tại, thì sẽ thành nhân, nếu ở vị lai thì không thành nhân. Về mặt đạo lý, có thể chứng nghĩa này như trước đây đã nói.

Kệ nói: Ba đời, ba.

Giải thích: Nhân câu hữu, nhân tương ứng, nhân quả báo, ba nhân này đều có ba đời. Nhân tùy tạo không nói đời nhất định. Thế nên, cần phải biết chung cho cả ba đời và không có đời.

Đã thuyết minh sáu nhân xong. Pháp nào là quả? Căn cứ ở đây, ở kia thành nhân.

Kệ nói: Quả trạch diệt hữu vi.

Giải thích: Những gì là pháp quả? Tất cả pháp hữu vi và trạch diệt, văn của Tạng A-tỳ-đạt-ma là như đây.

Nếu vậy, pháp vô vi vì do quả, nên có nhân. Nếu pháp do đây làm quả thì pháp này sẽ trở thành nhân, tức lẽ ra chiêu cảm quả. Nếu pháp hữu vi thì có thể lập nhân quả, kệ nói: Vô vi không phải nhân quả.

Giải thích: Pháp vô vi không thể được lập làm nhân quả. Vì sao? Vì không phải sáu nhân, vì không phải năm quả.

Thế nào là không thừa nhận Thánh đạo là nhân tùy tạo của trạch diệt?

Do không thể ngăn ngừa việc phải khởi pháp sinh, thành thử lập pháp này làm nhân tùy tạo, còn vô vi không có sinh. Thế nên, ở vô vi không trở thành nhân.

Nếu vậy, là quả của pháp nào? Thế nào là quả?

Là quả của đạo. Do đạo lực mà đạt được (đắc).

Nếu vậy, chỉ đắc đạt đến là quả đạo, và đạo có công năng đối với đắc đạt đến, nên trạch diệt thì không phải có nghĩa riêng. Thánh đạo có công năng đối với đắc đạt đến, có nghĩa riêng đạo có công năng đối với trạch diệt, công năng đối với đắc đạt đến làm sao có thể khiến cho sinh, công năng đối với trạch diệt, sao có thể làm cho đắc đạt đến? Thế nên, Thánh đạo không phải hoàn toàn là nhân đối với trạch diệt, trạch diệt không phải hoàn toàn là quả đối với Thánh đạo, mà có thể là quả tăng thượng.

Vô vi trở thành nhân tùy tạo là sao?

Vì không ngăn cản sự sinh của người khác, nên thành lập nhân tùy tạo. Pháp này không có quả. Pháp giải thoát không có nhận lấy quả, cho quả, vì lẽ không có công năng.

Vì lẽ gì Phật, Thế Tôn không từng nói vô vi là nhân?

Do nghĩa riêng, cũng nói là nhân. Sư Kinh bộ thuyết minh như thế này: Sao nói nhân này, duyên này có thể khiến cho sắc sanh, đều là vô thường? Nếu sắc nương tựa nhân duyên vô thường sinh, thì sắc này làm sao được thường trụ? Cho đến thức cũng vậy?

Nếu vậy, pháp vô vi không nên thành cảnh tức đối tượng duyên của thức, do quyết định chủ thể sinh đều là vô thường. Nghĩa ấy tự đạt đến. Nhân này, duyên này có khả năng khiến cho thức sinh, đều là vô thường. Do đấy, quyết định nói đối tượng duyên của thức này cũng là

vô thường. Không thuyết minh như đây. Thế nên, đối tượng duyên của thức có thường, vô thường, nghĩa này tự đạt đến.



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 5

Phẩm 2: **PHÂN BIỆT CĂN** (PHẦN 4)

Là không như đây chẳng?

Nhân này có phần đối với sự sinh của pháp khác, đều là vô thường. Do lời nói ấy với pháp vô vi này, chính vì không ngăn làm chủ thể, nên lập làm nhân. Về nghĩa này đã bị bác bỏ.

Ở trong kinh khác nói: Cảnh của đối tượng duyên, không nói là không thể ngăn cấm làm nhân. Nghĩa nhân của pháp vô vi ở trong kinh không thành lập, vì lẽ không nói. Mặc dù không nói, nhưng cũng không chính thức bác bỏ. Vô lượng kinh khác có thể chỉ rõ về nghĩa ấy, đều đã bị hao mòn, tiêu diệt, sao quyết định chấp nghĩa này không phải do kinh nói?

Nếu vậy, pháp nào gọi là lia diệt? Hay vì trước đây đã không nói đến?

Trạch diệt, nghĩa là ly khai vĩnh viễn, mỗi mỗi đều đối trị các kết. Trước kia đã hỏi: Pháp nào là trạch diệt? Đáp: Là lia diệt. Hiện nay, Hỏi: Pháp nào là lia diệt? Đáp: Là trạch diệt. Cách giải thích này lại hỗ tương nương tựa, để rồi chung quy không thể làm sáng tỏ tự tánh. Thế nên, cần phải dẫn ra nghĩa riêng nhằm nêu rõ thể tánh của trạch diệt kia.

Các Thánh nhân đều có khả năng tự chứng thể tánh của pháp này. Nếu muốn nói đến các tướng như đây, tất nhiên cũng có thể thuyết minh được, nghĩa là thường trụ, thiện, có vật thể riêng. Nếu tư duy xét lường, tức là trạch diệt lia diệt.

Sư Kinh bộ thuyết minh: Tất cả pháp vô vi đều là không có vật thể. Vì sao? Vì pháp này không như sắc, thọ v.v... có vật thể riêng.

Không có vật thể riêng là sao?

Chỉ không có sự chạm xúc, nói là hư không.

Cớ sao như đây?

Ở trong bóng tối, con người kia không bị ngăn ngại và nếu nói trái lại là hư không.

Do sức lựa chọn, nên hoặc tùy miên hiện tại và sinh lia diệt. Về sau, tập khổ khác không sinh lại nữa, gọi là trạch diệt. Ly khai sự lựa chọn này, do duyên không đủ, nên các pháp không sinh lại, nói là phi trạch diệt. Ví như tàn dư của tụ đồng phần chết ở trung gian, không sinh lại.

Sư bộ khác thuyết minh: Trong hoặc tùy miên không sinh lại, và Bát-nhã có công năng. Chính công năng này, được gọi là trạch diệt. Nỗ khổ sau không sinh lại, do hoặc tùy miên đã bị tiêu diệt, tan hoại. Vì duyên sinh không đủ, nên pháp này được thành. Ở trong đó, Bát-nhã không có công năng, thành thử diệt này được mang tên phi trạch diệt. Pháp này nếu rời ngoài sự lựa chọn, thì sẽ không được thành. Thế nên, diệt ấy tức là trạch diệt.

Có sư khác nói: Nếu pháp trước đã sinh, sau diệt, là tự chưa diệt, nói là phi trạch diệt. Đối với phi trạch diệt trong lối chấp này, nên trở thành vô thường.

Nếu pháp chưa diệt, vì chưa có phi trạch diệt hay là vì không như đây?

Trạch diệt của ông ở đây, đồng với vấn nạn trước kia không khác. Vì lấy sự lựa chọn làm ưu tiên: Nếu chúng ta không chấp trạch diệt ở sau sự lựa chọn. Vì sao? Vì không phải lựa chọn trước, rồi về sau mới chưa sinh các pháp, hay không được sinh.

Đối tượng chấp ra sao? Thời gian trước đã có các pháp không có sinh. Nếu ly khai sự lựa chọn, thì pháp này lẽ ra đã sinh. Sau khi sự lựa chọn khởi, thì pháp này sẽ vĩnh viễn không sinh. Ở trong đây là công năng lựa chọn. Nghĩa là trước kia chưa có sinh chướng ngại, hiện nay sinh chướng ngại. Nếu ông chấp chỉ không sinh là Niết-bàn, thì làm sao lãnh hội ý để giải thích câu văn của kinh này? Như kinh nói: Nếu năm căn như tín v.v... được sự, được tu, được thưởng tập, vì lia diệt mọi nỗi khổ trong quá khứ, vị lai, đời hiện tại, nên sinh khởi sự lia diệt, tức là Niết-bàn. Sự không sinh chỉ căn cứ ở vị lai, ở đời quá khứ, hiện tại, đều có nghĩa sinh. Điều này thật sự có như vậy. Tuy nhiên, vì có thể duyên hoặc nơi ba đời diệt, nên Đức Thế Tôn gọi là khổ diệt.

Phán quyết như đây là thế nào?

Như kinh khác nói: Tham ái nơi sắc, các ông nên diệt trừ. Nếu tham ái đã diệt, rồi thì sắc này đối với các ông, tức sẽ diệt, tức sẽ lia,

nói rộng như kinh, cho đến thức cũng như thế.

Nếu vậy, sự lìa diệt nỗi khổ ở ba đời cũng thế?

Nếu có chấp như đây, thì vì diệt trừ hoặc quá khứ, vị lai, hiện đời, nên nói kinh này, và giải thích đạo lý tất cả đều nên như vậy. Nếu có chấp như đây tất nhiên hoặc quá khứ, đã sinh ở quá khứ, hoặc hiện đời, đang sinh ở hiện đời. Ví như trong hành vi tham ái, nói mười tám hành tham ái. Căn cứ ở đời quá khứ, tức là căn cứ ở sự sinh quá khứ, cho đến hiện tại cũng thế. Do hoặc của hai đời này, ở trong sự nối tiếp hiện nay, đã lập vững chắc chủng tử làm sinh khởi hoặc vị lai và vì do chủng tử đã diệt, nên nói hoặc kia cũng sẽ diệt. Ví như do quả báo đã hết, nên cũng nói nghiệp hết. Vì nỗi khổ vị lai này và hoặc vị lai không có chủng tử, nên vĩnh viễn sẽ không sinh lại. Do đó nói là lìa diệt.

Nếu chấp quả thì quá khứ này và đời hiện tại sẽ có gì có thể diệt trừ? Đối với pháp đã diệt và định hướng diệt, là công dụng diệt, lại có quả gì?

Nếu vô vi thật sự không có vật thể, thì kinh Đức Thế Tôn đã nói: Các pháp hiện có, nghĩa là hữu vi, vô vi, và ở trong đó thuyết minh pháp lìa đục không có bằng nhau. Làm sao không có pháp ở trong cái không có, nói là không có bằng nhau nếu chúng ta không nói vô vi là không có?

Ta nói có như đây, như cái mà ta đã nói. Như nói âm thanh có trước không có mà có, sau không có. Mặc dù có là có lời nói, chứ không phải có vật thể nên sau cùng sẽ không thành có. Nên biết, pháp vô vi cũng thế.

Có không có cái có rất đáng khen ngợi. Nghĩa là tất cả tai ương đều vĩnh viễn không có lại. Ở đây không có, ở chỗ khác không có sự trội hơn. Vì không có bằng nhau, nên có thể khen ngợi. Vì khiến cho đáp lại sự ưa cầu pháp này của đệ tử tiếp nhận sự giáo hóa của Phật, nên nếu vô vi chỉ không có sở hữu diệt, lìa, thì không phải Thánh đế. Vì sao? Vì ở đây không có sở hữu.

Nếu vậy, để có nghĩa gì? Hay là không như đây?

Không có lộn ngược là nghĩa. Hai pháp này cũng không có đảo ngược. Như nỗi khổ mà Thánh nhân đã thấy là như thật khổ. Khổ không hề có, như không có sở hữu (vô sở hữu).

Nếu vậy, đối với Thánh đế có mâu thuẫn gì?

Nếu nói không sở hữu, thì sẽ trở thành Thánh đế thứ ba và trở thành nghĩa Thánh đế. Đã nói thứ hai, tiếp theo, vô gián, vì Thánh đã thấy, đã nói, nên thành thứ ba. Nếu vô vi chỉ không sở hữu thì duyên

nơi hư không, Niết-bàn làm cảnh của thức, lẽ ra phải trở thành không có cảnh giới. Nghĩa này, ở trong quá khứ, vị lai, thật sự có tư duy, xét lường và sẽ phán quyết.

Nếu ông thừa nhận pháp vô vi thật sự có vật thể riêng, thì phải có sở hữu và sở hữu cái gì ?

Theo nghĩa gốc của Tỳ-bà-sa, ấy là được ủng hộ, chư thiên nên ủng hộ. Nếu chư thiên kia biết người này, tất nhiên có thể ủng hộ. Lối chấp này không phải chân thật.

Không phải chân thật là sao?

Vô vi này không như tự tánh của sắc, thọ v.v... có thể chứng, không như nhãn căn v.v... có thể dùng sự việc để chứng, mà sự lìa diệt này là diệt lìa khổ, hoặc, được an lập như đây.

Làm sao có thể thành?

Sự lìa diệt này với hoặc v.v... không tương quan, vì nghĩa nhân, quả v.v... không có, chỉ ngăn ngừa, bác bỏ lối chấp kia. Nghĩa này có thể đúng. Nghĩa là cái tên đó, vật thể nào đó không có. Nếu chấp có thật vật thể riêng, thì do hoặc, đắc đạt đến và đoạn trừ đắc đạt đến. Vì sự lìa diệt này, nên nói đây là lìa diệt hoặc.

Lại có nhân gì có công năng quyết định đắc đạt đến của pháp này?

Trong kinh nói: Tỳ-kheo đã đắc đạt đến Niết-bàn hiện pháp. Nếu không có gì làm sao đắc đạt đến? Vì do đối trị của đắc đạt đến, nên phiền não của đắc đạt đến và sự sinh sau vĩnh viễn mâu thuẫn nhau. Vì nương dựa nên nói Niết-bàn của đắc đạt đến.

Các kinh trong A-hàm biểu thị rõ pháp này. Chính không có cái có là nghĩa. Kinh A-hàm nói: Mọi nỗi khổ này, diệt không còn, từ bỏ không có biên vực, cùng tận lìa dục, lìa diệt, sự tĩnh lặng, đoạn mất, không nối tiếp nỗi khổ khác, không nhận lấy, không sinh, là pháp tĩnh lặng tốt đẹp vi diệu. Nghĩa là buông bỏ tất cả ái còn sót, tận cùng lìa dục, lìa diệt, gọi là Niết-bàn.

Thế nào là không thừa nhận như đây : vì ở cõi kia không sinh, nên gọi là vô sinh?

Chúng ta nhận thấy nghĩa này không tương ứng với lý. Văn này đã biểu thị rõ được cái gì? Nếu tương ứng với pháp đã có, thì xưa nay lẽ ra không có sinh, vì Niết-bàn thường trụ. Nếu tương ứng với pháp đã đắc đạt đến, thì từ đắc đạt đến này có thể phân biệt pháp này đã có, hoặc đã đắc. Vậy ông nên thừa nhận nỗi khổ không sinh là thí dụ rất tương ứng với lý. Ví như ánh sáng, Niết-bàn, tâm giải thoát cũng thế. Như ánh

sáng, Niết-bàn không phải là vật thể có. Tâm Thế Tôn giải thoát cũng thế. Tạng A-tỳ-đạt-ma cũng thuyết minh như đây. Tạng ấy nói: Thế nào là pháp không có loại? Đáp: Là pháp vô vi. Không có loại, tức là không có thể. Lời nói ấy chứng minh rõ không có tự tánh.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Nghĩa của câu văn không như thế.

Nếu vậy thì nghĩa gì?

Loại có năm thứ:

1. Loại tự tánh. Như kinh nói: Nếu đã được loại này, thì người này tất nhiên tương ứng với loại đó.

2. Loại cảnh. Như kinh nói: Tất cả pháp như chỗ biết của trí tuệ.

3. Loại kết. Như kinh nói: Nếu ở trong loại này, thì sẽ tương ứng với kết dục, tức có tương ứng với kết giận không?

4. Loại nhân. Như kinh nói: Những gì là pháp có loại? Tất cả pháp hữu vi có năm loại thân tóm. Như kinh nói: loại ruộng, loại nhà cửa v.v...

Nhân ấy trong văn này, dùng loại để gọi rõ. Thế nên, tất cả vô vi thật sự có vật thể riêng.

Sư Tỳ-bà-sa nói như vậy: Pháp vô vi không có nhân, không có quả.

Đã thuyết minh ba vô vi xong. Quả có năm thứ, trong đó, quả này với nhân nào? Nhân này với quả nào?

Kệ nói: Nhân sau, quả quả báo

Giải thích: Nhân quả báo được nêu sau cùng nên gọi là sau. Nhân này dùng quả quả báo làm quả

Kệ nói: Nhân trước, quả tăng thượng.

Giải thích: Nhân tùy tạo, vì nói trước hết, nên gọi là trước. Nhân này lấy quả tăng thượng làm quả. Nhân này chỉ không thể ngăn ngừa làm tánh. Có tăng thượng nào? Tức đây là tăng thượng. Nhân tùy tạo lại có công năng hỗ trợ. Ví như có công năng đối với năm thức, mười nhập. Lại, có công năng đối với các nghiệp của khí thế giới. Các căn nhĩ v.v... liên tục có tăng thượng ở trong nhãn thức sinh, do nghe muốn thấy sinh. Như theo đấy v.v... nên tư duy.

Kệ nói: Đồng loại và biến hành, đẳng lưu.

Giải thích: Hai nhân quả này vì đều giống nhân, nên đều dùng quả đẳng lưu làm quả.

Kệ nói: Hai công sức.

Giải thích: Hai, tức là nhân câu hữu, nhân tương ứng, đồng dùng quả công sức làm quả. Vì không có năng lực của trượng phu, nên gọi là

công sức. Công sức này tức là quả của đấng lưu kia.

Pháp nào gọi là công sức?

Pháp này đã có công năng đối với pháp khác. Công sức này ví như năng lực của trượng phu, nên gọi là công lực. Như thế gian nói: Chân gà, cỏ thuốc, voi say, tướng quân. Vì nhân khác cũng có quả của công sức. Vì chính hai nhân này nên nhân khác cũng có. Nhân của quả báo khác do quả của công sức, hoặc câu sinh, hoặc vô gián sinh. Quả quả báo thì không thế. Nhân của quả báo này cũng có quả của công sức xa. Ví như nhà nông đã thích ứng được lúa.

Pháp nào gọi là quả quả báo, cho đến pháp nào gọi là quả tăng thượng?

Kệ nêu: Quả báo pháp vô ký.

Giải thích: Là pháp vô phú vô ký.

Quả báo này là tên gọi của phi chúng sinh?

Kệ nói: Chúng sinh.

Giải thích: Pháp này chỉ thuộc nội tại, vì không phải đặc chung, nên gọi là tên chúng sinh.

Pháp này là tăng trưởng hay đấng lưu?

Kệ nói: Hữu ký sinh.

Giải thích: Hai pháp thiện, ác, vì có thể ghi nhận về quả báo nên nói hữu ký. Từ thời điểm sau này sinh, không phải vô gián sinh, đây gọi là quả báo. Tướng quả báo như đây, không phải pháp. Tên của chúng sinh cũng từ nghiệp sinh.

Sao không gọi quả báo?

Vì được đặc chung. Pháp này, người khác cũng có thể sử dụng chung như thế, còn quả báo thì không có đặc chung. Vì sao? Vì quả báo nghiệp mà người kia đã gây tạo, đây là được sử dụng chung, thì không có lý này.

Quả tăng thượng cũng là đối tượng sinh của nghiệp, sao lại nói sử dụng chung, vì từ nghiệp chung sinh?

Kệ nêu: Đấng lưu giống nhân mình.

Giải thích: Nếu quả giống với nhân, gọi là quả đấng lưu, như nhân quả của đồng loại, biến hành.

Nếu nhân quả đồng loại, biến hành, đều đồng loại, sao không thừa nhận đều là nhân đồng loại?

Do quả này căn cứ ở địa, căn cứ nơi nhiễm ô, đồng với nhân gốc, chứ không do tất cả loại. Nếu pháp do tất cả loại tương ứng với quả, nên thừa nhận pháp này là nhân đồng loại. Vì nghĩa này nên lập bốn

luận chứng.

Nếu pháp đối với pháp này là nhân đồng loại, thì đối với pháp này cũng là nhân biến hành không?

Có bốn luận chứng:

1. Không phải nhân biến hành, chỉ là nhân đồng loại.
2. Nhân biến hành của bộ riêng.
3. Nhân của một bộ biến hành.
4. Trừ ba luận chứng trước.

Kệ nói: Lìa diệt do trí tận.

Giải thích: Tận, nghĩa là vĩnh viễn lìa diệt. Trí, nghĩa là ba căn trong ba đạo. Vì nhân trí khổ, tập này theo thứ lớp tận, nên gọi là vĩnh viễn lìa diệt, tức là trạch diệt, hay nói tên là quả lìa diệt.

Kệ nói: Nếu do sức của pháp sinh quả này.

Giải thích: Nếu do công năng của pháp này, pháp kia sinh, thì pháp kia là quả của công sức thuộc pháp này. Như tâm gia hạnh của địa dưới, tâm biến hóa, tâm định hữu lưu, vô lưu, Tam-ma-đề của địa trên.

Trạch diệt như thế v.v... do công năng của đạo, nên chỉ nói đắc đạt đến.

Kệ nói:

Trước chưa có hữu vi

Quả tăng thượng hữu vi.

Giải thích: Từ trước kia, pháp hữu vi đã sinh và sinh riêng pháp hữu vi, gọi là quả tăng thượng.

Quả công sức với quả tăng thượng khác nhau thế nào?

Quả được chứng đắc do chủ thể tạo tác, gọi là quả của công sức. Không phải là quả đã được do chủ thể tạo tác, gọi là quả tăng thượng. Như sự công xảo đã được, gọi là quả công sức cũng là quả tăng thượng. Nếu sự chứng đắc khác chỉ là quả tăng thượng.

Lại nữa, trong sáu nhân như đây, nhân nào, vào thời điểm nào có thể nhận lấy quả và có thể cho quả?

Kệ nói: Năm hiện đời nhận quả.

Giải thích: Lìa nhân tùy tạo, năm nhân khác ở đời hiện tại, có thể nhận lấy quả của mình. Vì không phải quả quá khứ đã nhận lấy, nên cũng không phải vị lai. Vì không có công sức, nên nhân tùy tạo cũng thế. Nhân này không nhất định có quả nên không nói.

Kệ nói: Hai thời ấy cho quả. Giải thích: Hai nhân câu hữu và tương ứng, cũng cho quả ở đời hiện tại. Vì sao? Vì hai nhân này nhân và cho quả đồng tại một thời điểm.

Kệ nói: Hai: Hiện tại, quá khứ:

Giải thích: Là hai nhân: Đồng loại và biến hành. Hai nhân này cho quả ở quả khứ có thể đúng, nhưng nếu cho quả ở đời hiện tại tức là quả đẳng lưu. Do thứ tự sinh, nên nếu quả đã sinh, thì hai nhân này tức dứt quá khứ. Nếu đã cho quả, thì về sau sẽ không cho lại.

Có nhân đồng loại chỉ có thể nhận lấy quả, không cho quả không?

Trong đây có bốn luận chứng:

1. Người đoạn trừ căn thiện, thì đắc đạt đến sẽ đoạn sau cuối.
2. Người tiếp nối lại căn thiện, thì đắc đạt đến sẽ được đầu tiên, nên nói người này như đây, đã tiếp nối lại đắc đạt đến trước kia.
3. Người không dứt trừ căn thiện, ở phần vị khác.
4. Trừ ba luận chứng trước, nếu nhân đồng loại ác.

Luận chứng thứ nhất: Là người đang được lìa dục đắc đạt đến sự xả bỏ sau cuối ở cõi Dục.

Luận chứng thứ hai: Nếu người thoái lui sự lìa dục cõi Dục, đắc đạt đến đầu tiên đạt được lẽ ra nói như thế là người lùi lại đắc đạt đến trước kia.

Luận chứng thứ ba: Không lìa dục cõi Dục ở phần vị khác. Luận chứng thứ tư: Trừ ba luận chứng trước, như đây, quả A-la-hán, và thoái lui đắc đạt đến của nhân đồng loại hữu phú, vô ký. Ở đó, như lý nên tư duy, vô phú vô ký không có luận chứng sau.

Nếu nhân có công năng cho quả, tất nhiên sẽ có công năng nhận lấy quả. Có công năng nhận lấy quả, không thể cho quả, như ấm sau cuối của A-la-hán.

Nếu căn cứ có nhân đồng loại của cảnh giới, tùy thuộc sát-na, phán quyết có nhân đồng loại thiện, chỉ nhận lấy quả, không cho quả không?

Trong đây có bốn trường hợp :

1. Nếu từ tâm thiện, theo thứ lớp khởi tâm nhiễm ô vô ký hiện tiền.
2. Trái với ba trường hợp thứ ba trước.
3. Tâm thiện, theo thứ lớp khởi tâm thiện.
4. Trừ luận chứng trước.

Như thiện bốn trường hợp của, bất thiện v.v... cũng nên tư duy như lý.

Kệ nói: Một quá khứ cho quả.

Giải thích: Nhân của quả báo ở quá khứ, có công năng cho quả.

Vì sao? Vì quả báo không có đều cùng khởi, và không có vô gián khởi. (Khởi liền ngay).

Có sư khác nói: Có bốn thứ quả:

1. Quả nương dựa: Ví như nhân thủy luân cho quả của phong luân, cho đến cỏ v.v... cho quả của đất.

2. Quả gia hạnh: Ví như nhân quán bất tịnh là quả của Vô sanh trí.

3. Quả của tập: Ví như nhãn v.v..., nhãn thức v.v...

4. Quả tu tập: Ví như đạo cõi Sắc cho quả là biến hóa.

Bốn thứ quả này, thuộc về quả tăng thượng, và quả công sức.

Đã thuyết minh về nhân và quả xong. Những gì là pháp? Do nhân nào sinh? Do bao nhiêu nhân sinh?

Nếu lược nói pháp có bốn thứ:

1. Pháp nhiễm ô.

2. Pháp của quả báo sinh.

3. Pháp vô lưu đầu tiên.

4. Pháp tàn dư của hai pháp trước

Những gì là pháp tàn dư? Là vô ký tức phần còn lại sau khi tách rời quả báo. Là tách rời vô lưu đầu tiên, còn lại pháp thiện.

Bốn thứ pháp này, như kệ nói:

Phần còn lại của Nhiễm ô quả báo

Thứ tự tiếp theo vô lưu đầu tiên

Trừ biến hành, quả báo

Hai đồng loại khác sinh.

Giải thích: Pháp nhiễm ô trừ một nhân của quả báo, từ năm nhân còn lại sinh. Pháp của quả báo sinh, trừ một nhân biến hành, từ năm nhân còn lại sinh. Pháp còn lại. Trừ hai nhân biến hành và quả báo, từ bốn nhân khác sinh. Pháp vô lưu đầu tiên, trừ hai nhân: biến hành, quả báo, lại trừ nhân đồng loại và từ ba nhân còn lại sinh.

Bốn pháp này là pháp nào?

Kệ nói: Tâm và các tâm pháp.

Giải thích: Bốn pháp này từ nhân còn lại sinh, chỉ là tâm, tâm pháp.

Nếu vậy, thì không phải là pháp tương ứng và sắc.

Đây là thế nào?

Kệ nêu: Như đã lia tương ứng khác.

Giải thích: Trừ một nhân tương ứng, là pháp khác nhiễm ô v.v... như tâm, tâm pháp sinh như đây, pháp nhiễm ô trong ấy từ bốn nhân

sinh, pháp của quả báo sinh từ bốn nhân sinh, pháp còn lại đều từ ba nhân sinh. Pháp vô lưu đầu tiên từ hai nhân sinh, không có một pháp nào từ một nhân sinh (Giải thích rộng về nhân đã xong).

Thế nào là duyên? Có mấy loại?

Kệ nói: Duyên có bốn loại.

Giải thích: Trong kinh nói có bốn loại duyên: 1. Nhân duyên; 2. Thứ đệ duyên; 3. Duyên duyên; 4. Tăng thượng duyên. Trong đây nói loại tức là duyên tự tánh. Nhân duyên là gì?

Kệ nói: Nhân duyên là năm nhân.

Giải thích: Trừ một nhân tùy tạo, năm nhân còn lại thuộc về Nhân duyên.

Kệ nói:

Tâm, tâm pháp chẳng sau.

Đã sinh Thứ đệ duyên.

Giải thích: Trừ tâm tâm pháp sau cuối của A-la-hán. Đã sinh tâm tâm pháp khác gọi là Thứ đệ duyên. Thế nào gọi là Thứ đệ duyên? Vì pháp này đẳng vô gián duyên nên gọi là Thứ đệ duyên. Thế nên sắc không phải thứ đệ duyên. Tại sao? Vì từ sắc của cõi Dục, sau đó thứ tự đến vô biểu của cõi Dục. Sắc sinh, sau đó sắc vô lưu, sắc của cõi Dục sinh; sau đó ba loại sinh, sắc ấy hiện tiền lẫn lộn, quá nhiều nhân sinh, mà duyên thứ đệ thì không thể quá nhiều nhân lẫn lộn như thế, vì do nghĩa duyên sinh.

Đại đức Bà-tu-mật-đa-la nói: Làm tăng trưởng không trái nghịch chuỗi tương tục có hai thứ sinh sau đó: 1. Từ nhân tối thiểu, tối đa sinh; 2. Từ sắc lớn, sắc nhỏ sinh. Ví như lúa, thóc sinh ra tro than.

Hoặc từ sắc lớn sắc nhỏ sinh ví như nhân trong hạt của cây Bối đa, thứ tự chuyển sinh cho đến cành nhánh tàn là xum xuê chuyển thành cây Ni-cù-lô-đà. Là không như đây chăng? Có khi tâm, tâm pháp được sinh nhiều, hoặc ít như trường hợp tâm thiện ác, vô ký, trường hợp có giác quán, hoặc căn cứ loại riêng của ba định. Không thể dựa vào tự loại thì không có lực lãnh thọ nhiều sinh, tưởng v.v... cũng vậy. Vì dựa vào tự loại lập thứ đệ duyên, phải có nghĩa như thế. Tại sao? Vì đầy đủ là một tự. Nếu đầy đủ từ hai loại làm Thứ đệ duyên thì không từ pháp lãnh thọ ít, mà có sinh pháp lãnh thọ nhiều. Nghĩa này đã nói ở trước.

Bộ nói tương tục đồng loại cũng chấp như đây nghĩa là cho rằng tự loại là Thứ đệ duyên chứ không phải loại khác. Ví như tâm làm, thứ đệ duyên cho tâm. Thọ v.v... cũng vậy, nói rộng ra nên biết.

Như từ không nhiễm ô thứ đến sinh pháp nhiễm ô, do trước diệt

nhiệm ô làm duyên thứ đệ cho nhiệm ô? Như nhập vô tâm định làm thứ đệ duyên cho xuất hiện tâm định?

Nay không thể tư ý chấp như đây, vì không phải pháp tương ứng hành, cũng do hiện tiền lẫn lộn quá nhiều nguyên nhân sinh, nên không thành thứ đệ duyên.

Pháp của ba cõi và không hệ thuộc một lúc sinh ở hiện tiền, sao không chấp nhận pháp vị lai làm thứ đệ duyên?

Vì duyên kế tiếp lẫn lộn vì đời vị lai trước sau không có sai biệt.

Nếu vậy sao đức Thế Tôn đắc trí như đây: Pháp vị lai này ứng ở đời trước sinh; pháp kế tiếp này ứng ở đời sau sinh. Căn cứ tất cả chúng sinh cho đến tận cùng giới hạn sinh tử, thứ tự đều biết?

Do dựa vào quá khứ hiện tại so sánh biết vị lai, kinh kia nói: Đức Thế Tôn thấy đời quá khứ như loại nghiệp này, như loại báo này đã sinh, theo đó các pháp sinh ra cũng vậy: đời nay cũng có như loại nghiệp này. Từ loại nghiệp này như loại quả báo này đời sau sẽ sinh, theo đó các pháp sinh ra cũng vậy. Được biết như đây, như đây là Như Lai nguyện trí, không phải do Trí trí mà so sánh đời quá khứ hiện tại để biết vị lai. Đức Thế Tôn đã chứng kiến rõ mọi vật tán loạn lẫn lộn ở đời vị lai, sinh trí tuệ biểu, người này làm nghiệp như thế rồi ắt phải nhận lấy quả báo vị lai như thế.

Nếu vậy, Đức Thế Tôn không thấy đời trước lẽ ra không thể biết đời sau!

Có sư khác nói: Ở trong sự nối tiếp nhau của tất cả chúng sinh, đã có pháp khác biệt hữu vi, tương ứng với tâm, là trạng mạo của quả đương lai. Đức Thế Tôn quán sát tướng này, biết quả vị lai, nếu các định và thông, tuệ chưa hiện tiền.

Nếu vậy, Như Lai chính là do quán tướng nên biết không thể chứng lại. Thế nên, tất cả cảnh giới của Đức Thế Tôn đều tùy thuận dục chánh biến tri.

Thuyết của Kinh bộ nói như vậy: Vì lẽ gì Đức Thế Tôn lại nói: Cảnh giới của chư Phật không thể tư duy, nghị luận. Nếu pháp vị lai không có thành lập theo thứ lớp, làm sao pháp thứ đệ duyên tiếp theo khổ pháp trí sinh, không phải pháp sinh khác, cho đến định kim cương, tâm tiếp theo tận trí sau sinh, không phải pháp khác sinh? Nếu pháp có thể ngăn ngại pháp khác sinh, thì từ vô gián của pháp này, pháp khác sẽ được sinh. Ví như từ hạt giống v.v..., mầm v.v... không có thứ đệ duyên.

Sao tâm sau cuối của A-la-hán không phải thứ đệ duyên?

Vì không tương ứng với tâm khác.

Nếu vậy, vô gián diệt tâm làm ý? Vì sao?

Vì sau vô gián, thức không sinh. Nếu không lập làm thứ đệ duyên, lẽ ra cũng sẽ không lập tâm sau cuối làm ý. Vì ý do y chỉ tánh được biểu lộ rõ, không phải do công năng được sáng tỏ, nên có nghĩa tương tự.

Do duyên khác không đủ, nên thức khác không sinh có phải không?

Do duyên kia không phải nương dựa, nên thức không sinh. Thứ đệ duyên là công năng được sáng tỏ. Nếu có pháp được duyên này nhận lấy làm quả, thì pháp này, và tất cả pháp khác và các chúng sinh đều không có khả năng ngăn cản, gây trở ngại, khiến cho thức kia không sinh. Nếu pháp có thứ lớp với tâm thì có thể nói là vô gián với tâm không? Trong đây có bốn luận chứng:

1. Từ định vô tâm, phát ra tâm quán và sát-na v.v... của Tam-ma-bạt-đề thứ hai.

2. Sát-na của Tam-ma-bạt-đề (Chánh định hiện tiền) đầu tiên đối với phần vị hữu tâm và sinh v.v...

3. Sát-na của Tam-ma-bạt-đề đầu tiên và phần vị của hữu tâm.

4. Sát-na v.v... của Tam-ma-bạt-đề thứ hai và sinh v.v... đối với tâm xuất định.

Nếu pháp theo thứ lớp với tâm, có làm thứ lớp với Tam-ma-bạt-đề không?

Trong đây có bốn luận chứng:

Luận chứng thứ ba, thứ tư trước, tức là luận chứng thứ nhất, thứ hai ở đây.

Luận chứng thứ nhất, thứ hai trước, tức là luận chứng thứ ba, thứ tư ở đây.

Phát ra tâm diệt định và thời điểm đoạn cách rất xa tâm trước. Nay, sao lại từ tâm trước nói là thứ lớp?

Vì không có ngăn cách với tâm riêng.

Đã nói thứ đệ duyên xong.

Thế nào là tương duyên duyên?

Kệ nói: Duyên duyên tất cả pháp.

Giải thích: Tất cả pháp tức năm tụ. Trong đây, nên biết như lý về tương duyên duyên. Ví như nhãn thức và pháp tương ứng. Dùng sắc làm duyên duyên cho tiếng của nhĩ thức, hương của tị thức, vị của thiệt thức, xúc của thân thức. Tất cả pháp của ý thức cũng thế.

Nếu pháp là duyên duyên của pháp này, tất nhiên, pháp ấy sẽ

không có lúc nào không phải duyên duyên của pháp ấy. Nếu không phải là đối tượng duyên, thì cũng là duyên duyên, vì thể tướng là một. Ví như củi không phải đối tượng đốt, cũng gọi là củi, vì thể tướng là một. Tâm và tâm pháp do định nhập vào sát-na của vật thể.

Đối với định như đối tượng duyên của mình, là do dựa nơi định hay là không định?

Nếu gần ấy định sinh, tất nhiên sẽ tương ứng với nương dựa. Chưa sinh và đã sinh là, ly khai với nương dựa.

Sư khác nói: Hoặc quá khứ cũng được lập do nương dựa.

Đã nói duyên duyên xong.

Kệ nói: Tùy tạo tăng thượng duyên.

Giải thích: Tùy nhân tạo tức là tăng thượng duyên, nên tăng thượng duyên, tức là duyên duyên. Vì sao? Vì tất cả pháp là duyên duyên.

Hai duyên này, duyên nào rộng?

Đều cùng có pháp là duyên duyên, thì không có lý này. Hoặc có lý này vì được làm tăng thượng duyên, nên tăng thượng duyên rộng. Do vì nghĩa duyên rộng nên gọi là tăng thượng. Duyên này đều lia tự tánh đối với pháp hữu vi, đều là tăng thượng duyên.

Có pháp đối với pháp khác do bốn duyên trở thành duyên không có, tức là tự tánh đối với tự tánh, tha tánh đối với tha tánh, hữu vi đối với hữu vi, vô vi đối với vô vi.

Bốn duyên này nếu khởi công năng, thì sẽ khởi công năng ở trong pháp vị nào?

Nhân duyên: Đã nói năm thứ.

Kệ nói:

Tạo ra được công năng

Đối hai nhân chánh diệt.

Giải thích: Chánh diệt: Nghĩa là pháp hiện đời. Vì sao? Vì pháp hiện đời đã được sinh. Nay, vì hướng đến diệt, nên nhân câu hữu trong phần vị này và nhân tương ứng, tạo ra công năng. Vì sao? Vì nhân này có công năng ở trong quả câu sinh.

Kệ nói: Ba nhân ở chánh sinh.

Giải thích: Chánh sinh: Nghĩa là pháp vị lai. Vì sao? Vì pháp vị lai chưa được sinh. Nay vì hướng đến sự sinh, nên trong phần vị này, nhân đồng loại, nhân biến hành, nhân quả báo tạo ra công năng. Công năng nhân duyên như đây.

Kệ nói:

*Hai duyên trái với
Trước có công năng.*

Giải thích: Do đạo lý công năng, phân-tích nhân duyên làm hai. Trái với công năng này, nên biết tức là phần vị công năng của thứ đệ duyên, duyên duyên. Thứ đệ duyên tạo ra công năng đối với chánh sinh. Vì với phần vị kia, nên duyên duyên đối với chánh diệt tạo ra công năng. Vì tâm, tâm pháp hiện đời đã nhận lấy, nên tăng thượng duyên có mặt trong tất cả phần vị. Do không ngăn ngừa, nên trở thành duyên, tức là công năng của thứ đệ duyên.

Đã nói các duyên và công năng xong.

Lại nữa, những gì là pháp? Do bao nhiêu duyên được sinh?

Kệ nói: Do bốn duyên tâm pháp.

Giải thích: Tâm và tâm pháp vốn có mặt trong đây. Nhân duyên là có năm nhân. Thứ đệ duyên: ở tâm, tâm pháp trước, không phải đối tượng gián đoạn của tâm, tâm pháp khác.

Duyên duyên: Như ứng với năm trần sắc v.v... và tất cả pháp. Tăng thượng duyên: Nghĩa là tất cả pháp khác ngoài tự tánh.

Kệ nói: Hai định do ba duyên.

Giải thích: Định diệt tâm, định vô tưởng không có duyên duyên. Hai định này không duyên nơi cảnh khởi.

Nhân duyên trong đây có hai nhân, nghĩa là nhân câu hữu, tức như sinh v.v..., nhân đồng loại tức trước kia đã sinh pháp thiện của địa đồng.

Thứ đệ duyên: Tâm Tam-ma-bạt-đề của pháp tương ứng chung.

Tăng thượng duyên: Như trước đã nói.

Hai định này do công dụng của tâm sinh, nên dùng tâm làm thứ đệ duyên. Do công năng ngăn ngừa tâm sinh, nên ngoài tự nó không phải thứ đệ duyên.

Kệ nói: Pháp khác do hai sinh.

Giải thích: Pháp khác, nghĩa là với tâm pháp bất tương ứng và pháp có sắc, do nhân duyên, tăng thượng duyên sinh. Từ sáu nhân, bốn duyên đã lập như trước, tất cả pháp có sinh được sinh.

Tất cả thế gian đều không dùng ngã tự tại, thắng tánh v.v... làm một sinh nhân. Trong đây, sẽ dùng nhân tố nào để làm chứng?

Ông chấp tất cả nhân duyên của sự thành lập, đã tạo là không như đây ư?

Do lối chấp này, đã trái bỏ nghĩa cơ bản mà ông đã nói. Nghĩa là một tự tại v.v... là nhân tố của tất cả thế gian.

Lại nữa, kệ nói: Không phải thứ lớp của tự tại

Giải thích: Thế gian không từ Tự tại v.v... sinh, vì thứ lớp sinh. Nếu ông chấp chỉ một tự tại là sinh nhân của tất cả thế gian, hoặc chấp nhân tố khác, thì tất cả thế gian lẽ ra phải cùng khởi trong một thời điểm.

Tất cả sự sinh theo thứ lớp, đều rõ ràng, có thể thấy. Nếu ông chấp sự sinh thứ lớp này là tùy ý tự tại muốn thành, thì sẽ mong muốn cho pháp này được sinh hiện nay, mong cho pháp này sẽ diệt hôm nay, mong muốn cho pháp này sẽ sinh diệt ở sau. Do sự ước muốn có khác, nên nghĩa này được thành, nghĩa là nhân không phải là một. Sự mong muốn này có khác, lẽ ra một thời điểm đều cùng khởi. Có sự mong muốn tự tại. Thì không phải có khác, nên nếu vì quán sát sự khác biệt của nhân khác mà thành, thì không phải tự tại làm nhân, mà là sự mong muốn trong sinh thứ lớp. Nếu quán sát nhân riêng, tất nhiên, sẽ có vô cùng lỗi lầm. Nếu không quán nhân riêng, thì sẽ không có nghĩa thứ lớp. Nhân ấy chuyển vận vô biên khác biệt.

Do tin vô thủy, nên người này ưa chấp tự tại làm nhân tố, không vượt qua đạo lý mà đệ tử của Đức Thích-ca đã biểu dương sáng tỏ.

Nếu ông nói: Sự mong muốn tự tại mặc dù đều cùng khởi, nhưng thế gian không đều cùng khởi, vì tùy ý muốn sinh, thì nghĩa này không đúng. Vì ý muốn của tự tại này ở đời sau không có lý do. Vì công dụng lớn như đây hóa sinh thế gian, thì tự tại sẽ được lợi ích gì? Nếu ông nói: Thường lấy sự mừng, vui làm công dụng, thì nghĩa này không hợp lý. Vì thú vui này nếu rời phương tiện tự tại, tất nhiên sẽ không thể được. Do vậy, đối với ưa tự tại chẳng phải tự tại, đối với pháp khác cũng thế.

Lại nữa, nếu tự tại thấy địa ngục v.v..., thì thế gian phần nhiều vì chống đỡ do nỗi khổ bức não. Do vậy, nên sinh khởi niềm vui. Than ôi! Đâu dùng tự tại thô ác này, nương dựa Tự tại thiên, và cõi thế gian tức sẽ trở nên an vui.

Do lợi thường thiêu, nguy hiểm

Đáng sợ, luôn làm khổ người

Ưa ăn thịt cùng máu, tử

Khiến kêu khóc tội người khác.

Nếu ông tin nhận tự tại v.v... là một nhân của thế gian, thì có pháp khác sẽ lấy gì để chứng kiến? Nhân công làm nhân, sẽ bị từ bỏ. Nếu ông phân biệt chấp nhân khác chung của Tự tại, thì chấp này chỉ vì yêu kính, nên nói. Vì sao? Vì lìa mọi nhân, thì công năng của Tự tại không thể thấy. Các nhân, tất nhiên, vì cần hòa hợp với nhân khác, nên có thể

tạo ra Tự tại. Nếu vậy thì không phải Tự tại.

Lại nữa, nếu tạo hóa đầu tiên lấy Tự tại làm nhân, thì tạo hóa này vì không quan sát nhân khác, nên lẽ ra phải thành lập như Tự tại không có ban đầu. Đối với ngã và thắng tánh v.v... lập và phá cũng vậy. Thế nên, thế gian không có nghĩa một nhân, mà là nghiệp do mình đã gây tạo. Đối với đạo, đối với sự xen tạp, có thể sinh thế gian. Người không có trí tuệ thật đáng xót thương! Tự tiếp nhận quả quả báo của mình và tự tiếp nhận quả công sức khởi phân biệt tà cho tự tại v.v... là nhân. Nghĩa này đã bỏ. Trước kia nói: Pháp khác do hai sinh.

Lời nói này thế nào?

Nếu đại đối với đại, thì trở thành nhân duyên.

Kệ nói: Hai thứ đại, nhân đại.

Giải thích: Nếu lập bốn đại là nhân của bốn đại, thì sẽ có hai thứ nhân: nhân đồng loại, nhân câu hữu.

Kệ nói: Đối với năm thứ được tạo.

Giải thích: Nếu bốn đại là nhân của sắc được tạo thì sẽ thành năm thứ nhân. Thế nào là thành? 1. Khả năng sinh; 2. Khả năng làm nương dựa; 3. Khả năng duy trì; 4. Làm cho trụ; 5. Làm cho tăng trưởng. Đó chính là nhân tùy tạo.

Do nghĩa này chia làm năm thứ:

1. Nhân, chủ thể sinh: Vì từ nhân này sinh.
2. Nhân nương dựa: Vì đã sinh, theo đuổi nhân này.
3. Nhân duy trì: Vì đối tượng được duy trì, ví như sự sắc với vách tường là nhân duy trì cho sự vẽ.
4. Nhân trụ: Nhân này làm cho sự nối tiếp kia không đứt đoạn.
5. Nhân tăng trưởng: Nhân này khiến cho sự nối tiếp kia được viên mãn.

Như bốn đại này đối với sắc do bốn đại tạo là nhân của sự sinh, đối khác, gìn giữ, dừng lại, tăng trưởng, cả năm nghĩa được thiết lập.

Kệ nói: Sở tạo cùng ba thứ

Giải thích: Nếu sắc được tạo tạo ra sắc được tạo là do ba thứ nhân, tức là nhân câu hữu, nhân đồng loại và nhân quả báo. Vì nhân tùy tạo bình đẳng khởi, nên không luôn đếm kể. Câu hữu trong đây lại làm nhân lẫn nhau, nghĩa là tùy tâm biến đổi hai nghiệp thân, khẩu, không phải sắc được tạo khác.

Nhân đồng loại: Tất cả sự sinh trước đối với đồng loại sau.

Nhân quả báo: Do hai nghiệp thân, khẩu chiêu cảm với căn nhãn v.v... làm quả báo.

Kệ nói: Đại được tạo, một nhân

Giải thích: Nếu sắc được tạo, bốn đại tạo thì chỉ một nhân, nghĩa là nhân quả báo. Nếu thân nghiệp, khẩu nghiệp dùng bốn đại làm quả báo, trước kia đã nói chung tâm, và tâm pháp là thứ đệ duyên, nhưng chưa nói một cách quyết định, tâm nào làm thứ đệ duyên, tâm nào từ thứ đệ duyên sinh. Nay sẽ thuyết minh về nghĩa này.

Trong đây, nếu lược nói sẽ có mười hai tâm.

Kệ nói:

*Tâm cõi Dục thiện, ác
Hữu phú và vô phú.*

Giải thích: Tâm trong cõi Dục có bốn thứ, nghĩa là thiện, ác, hữu phú vô ký, vô phú vô ký.

Kệ nói: Ở hai cõi trừ ác, còn lại đều có.

Giải thích: Ở cõi Sắc, không có ác, có ba thứ còn lại. Cõi Vô sắc cũng thế. Mười tâm như đây, đều là hữu lưu.

Kệ nói: Vô lưu, hai.

Giải thích: Nghĩa là vô lưu Hữu học và vô lưu Vô học. Do tâm như đây hợp thành mười hai nên trong đây.

Kệ nói: Ở dục theo thiện, chín.

Giải thích: Nói theo thứ lớp, sau lẽ ra phải nói: Ở trong cõi Dục, tâm thiện hiện có, từ chín tâm này, theo thứ lớp được sinh. Ở địa mình có bốn tâm, cõi Sắc, Vô sắc có hai tâm. Hoặc chánh nhập quán là tâm thiện, hoặc người nhờ sinh là tâm hữu phú vô ký. Cõi Vô sắc chỉ có tâm hữu phú vô ký, nghĩa là khi nương tựa sinh, vì rất xa nên không có thiện. Cõi Vô sắc do bốn sự xa. Ở cõi Dục rất là xa, nghĩa là nương dựa nhận lấy cảnh giới tương, vì đối trị xa và tâm Hữu học, Vô học.

Kệ nói: Thiện này, từ tám sinh.

Giải thích: Lại nữa, tâm thiện cõi Dục này từ tám tâm, theo thứ lớp sinh: bốn tâm của địa mình, hai tâm cõi Sắc, tâm thiện, nghĩa là khi xuất định.

Tâm hữu phú vô ký, nghĩa là bị bức xúc do định có nhiễm ô, nên trở lại dựa vào tâm thiện của địa dưới.

Tâm Hữu học, Vô học, nghĩa là khi xuất quán.

Kệ nói: Từ mười tâm ác sinh.

Giải thích: Trừ tâm Hữu học, Vô học. Vì sao? Nếu người thác sinh ở cõi Dục, sẽ từ tất cả tâm cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc, theo thứ lớp được sinh.

Tâm ác, kệ nói: Từ bốn tâm này.

Giải thích: Từ tâm ác cội Dục, chỉ bốn tâm của địa mình theo thứ lớp sinh, như nói tâm ác cội Dục.

Kệ nói: Hữu phú cũng như thế.

Giải thích: Tâm hữu phú vô ký cội Dục, cũng từ mười tâm trong ba cội theo thứ lớp sinh. Từ tâm hữu phú vô ký cội Dục, cũng chỉ bốn tâm của địa mình theo thứ lớp sinh.

Kệ nói: Từ năm tâm vô phú.

Giải thích: Ở cội Dục, đã có tâm vô phú vô ký. Từ năm tâm theo thứ lớp sinh: bốn tâm của địa mình và tâm thiện cội Sắc, tức là sinh tâm biến hóa của cội Dục.

Kệ nói: Lại từ bảy tâm này.

Giải thích: Từ tâm vô phú vô ký cội Dục, bảy tâm theo thứ lớp sinh. Bốn tâm của địa mình, hai tâm cội Sắc, và tâm thiện. Nghĩa là từ tâm biến hóa theo thứ lớp sinh tâm nhiễm ô, tức là khi sinh tâm nhiễm ô cội Sắc, nghĩa là lúc thác sinh.

Kệ nói: Từ mười một thiện cội Sắc.

Giải thích: Từ tâm thiện hiện có của cội Sắc, mười một tâm theo thứ lớp sinh, trừ tâm vô phú vô ký cội Vô sắc.

Kệ nói: Từ chín ấy lại sinh.

Giải thích: Tâm thiện cội Sắc, từ chín tâm theo thứ lớp sinh, trừ hai tâm nhiễm ô nơi cội Dục và tâm vô phú vô ký của cội Vô sắc.

Kệ nói: Từ tám hữu phú sinh.

Giải thích: Tâm hữu phú vô ký cội Sắc, từ tám tâm theo thứ lớp sinh, trừ hai tâm nhiễm ô cội Dục và tâm Hữu học, Vô học.

Kệ nói: Sáu tâm này.

Giải thích: Từ tâm hữu phú vô ký cội Sắc, sáu tâm theo thứ lớp sinh tức ba tâm của địa mình. Ba tâm cội Dục, trừ vô phú vô ký.

Kệ nói: Ba vô phú.

Giải thích: Tâm vô phú vô ký cội Sắc chỉ từ ba tâm của địa mình theo thứ lớp sinh.

Kệ nói: Sáu tâm này.

Giải thích: Từ tâm vô phú vô ký cội Sắc, sáu tâm theo thứ tự sinh tức ba tâm của địa mình, hai tâm nhiễm ô cội Dục, và tâm nhiễm ô của cội Vô sắc. Như nói: Tâm vô phú vô ký của cội Sắc, đối với đạo lý của cội Vô sắc cũng thế.

Kệ nói: Vô sắc lý như thế.

Giải thích: Tâm vô phú vô ký của cội Vô sắc. Ở địa mình, cũng chỉ từ ba tâm theo thứ lớp sinh. Từ sáu tâm này, theo thứ lớp sinh ba tâm

của địa mình.

Ba tâm nhiễm ô của địa dưới.

Kệ nói: Từ thiện chín.

Giải thích: Từ tâm thiện cõi Vô sắc, chín tâm theo thứ lớp sinh, trừ tâm thiện cõi Dục và tâm vô phú vô ký cõi Sắc, tâm khác được sinh.

Kệ nói: Từ sáu tâm.

Giải thích: Tâm thiện cõi Vô sắc, từ sáu tâm theo thứ lớp sinh: ba tâm của địa mình và tâm thiện cõi Sắc, tâm Hữu học, Vô học.

Kệ nói: Hữu phú bảy.

Giải thích: Từ tâm hữu phú vô ký cõi Vô sắc, bảy tâm theo thứ lớp sinh tức ba tâm của địa mình, tâm thiện cõi Sắc và tâm nhiễm ô. Cùng hai tâm nhiễm ô ở cõi Dục.

Kệ nói: Đây cũng thế.

Giải thích: Tâm hữu phú, vô ký của cõi Vô sắc này, từ bảy tâm theo thứ lớp sinh. Trừ tâm nhiễm ô cõi Dục, cõi Sắc và tâm Hữu học, Vô học, từ tâm khác sinh.

Kệ nói: Từ bốn ấy, Hữu học.

Giải thích: Tâm Hữu học này từ bốn tâm theo thứ lớp sinh tâm thiện của ba cõi và tâm Hữu học.

Kệ nói: Từ nơi năm tâm này.

Giải thích: Từ tâm Hữu học này, năm tâm theo thứ lớp sinh, tức bốn tâm trước kia và tâm Vô học.

Kệ nói: Vô học cũng từ năm.

Giải thích: Tâm Vô học này từ năm tâm đã nói như trước, theo thứ lớp sinh.

Kệ nói: Từ bốn tâm Vô học.

Giải thích: Từ tâm Vô học, bốn tâm theo thứ lớp sinh tâm thiện của ba cõi và tâm Vô học.

Đã thuyết minh mười hai tâm xong. Nay lại tạo ra kệ:

Mười hai tạo hai mươi.

Giải thích: Thế nào là tạo tác?

Kệ nói:

Gia hạnh và sinh đắc

Chia thiện ba cõi hai.

Giải thích: Tâm thiện ở trong ba cõi, mỗi tâm thiện được chia làm hai tâm:

1. Gia hạnh đắc.
2. Sinh đắc.

Kệ nói:

*Quả báo và oai nghi
Công xảo và biến hóa*

Bốn vô ký cõi Dục.

Giải thích: Tâm vô phú vô ký cõi Dục được chia làm bốn:

1. Tâm sinh của quả báo.
2. Tâm tạo ra oai nghi.
3. Tâm của xứ công xảo.
4. Tâm biến hóa.

Kệ nói: Cõi Sắc trừ công xảo.

Giải thích: Tâm vô phú vô ký cõi Sắc được chia làm ba, trừ tâm của xứ công xảo. Vì ở cõi Sắc kia không có công xảo. Như mười hai tâm này, lại chia thành hai mươi tâm. Thiện có sáu tâm, vô phú vô ký có tám tâm như oai nghi v.v... Ở trong cõi Vô sắc không có sự oai nghi v.v... Bốn trần: sắc, hương, vị, xúc là cảnh giới của ba tâm. Tâm công xảo cũng dùng tiếng làm cảnh. Bốn tâm này chỉ là ý thức, năm thức này ở xứ oai nghi và công xảo cũng được dẫn sinh do tâm gia hạnh.

Sư khác nói: Có ý thức được oai nghi dẫn khởi, dùng mười hai nhập làm cảnh giới.

Trong hai mươi tâm như đây, tâm nào là thứ đệ duyên? Tâm nào theo thứ lớp sinh?

Từ tâm gia hạnh trong tám tâm cõi Dục, mười tâm theo thứ lớp sinh.

Ở địa mình có bảy tâm, trừ tâm biến hóa, tâm gia hạnh cõi Sắc và tâm Hữu học, Vô học. Tâm này từ tám tâm theo thứ lớp sinh. Từ tâm thiện, tâm nhiệm ô của địa mình, tâm nhiệm ô, tâm gia hạnh cõi Sắc, tâm Hữu học, Vô học, đều từ tâm sinh đắc, chín tâm theo thứ lớp sinh. Bảy tâm của địa mình, trừ tâm thông quả, tâm nhiệm ô của cõi Sắc, Vô sắc. Tâm này từ mười một tâm theo thứ lớp sinh. Từ bảy tâm của địa mình sinh (như trước đã nói). Tâm gia hạnh cõi Sắc và tâm nhiệm ô, tâm Hữu học, Vô học, từ tâm ác và tâm hữu phú vô ký. Bảy tâm theo thứ lớp sinh: Nghĩa là tâm của địa mình (như trước). Hai tâm này từ mười bốn tâm theo thứ lớp sinh. Bảy tâm của địa mình, bốn tâm cõi Sắc, trừ tâm gia hạnh và tâm thông quả. Ba tâm cõi Vô sắc, trừ tâm gia hạnh, từ tâm oai nghi, tâm quả báo. Tám tâm theo thứ lớp sinh: sáu tâm của địa mình, trừ tâm gia hạnh và tâm thông quả.

Hai tâm nhiệm ô của cõi Sắc, Vô sắc. Hai tâm này từ thứ lớp bảy tâm sinh, nghĩa là bảy tâm của địa mình (như trước đã nói). Từ tâm công

xảo, sáu tâm theo thứ lớp sinh, nghĩa là sáu tâm của địa mình, trừ tâm gia hạnh và tâm thông-quả. Tâm này từ bảy tâm theo thứ lớp sinh, nghĩa là bảy tâm của địa mình, trừ tâm thông quả. Từ tâm biến hóa, hai tâm theo thứ lớp sinh, nghĩa là tâm thông quả của địa mình và tâm gia hạnh cõi Sắc. Tâm này cũng từ hai tâm theo thứ lớp sinh, tức hai tâm trước.

Nay sẽ căn cứ ở cõi Sắc để thuyết minh về thứ lớp của sáu tâm. Từ tâm gia hạnh cõi Sắc, mười hai tâm theo thứ lớp sinh: Hai tâm thiện cõi Dục, tâm thông quả, sáu tâm của địa mình, tâm gia hạnh cõi Vô sắc, tâm Hữu học, Vô học. Tâm này theo thứ lớp của mười tâm sinh: tâm gia hạnh cõi Dục, tâm thông quả, bốn tâm của địa mình, trừ tâm oai nghi, tâm quả báo, tâm gia hạnh của cõi Vô sắc, và tâm nhiễm ô.

Tâm Hữu học, Vô học từ tâm sinh đắc, tám tâm theo thứ lớp sinh: Hai tâm nhiễm ô cõi Dục, năm tâm của địa mình, trừ tâm thông quả.

Tâm nhiễm ô cõi Vô sắc: Tâm này, từ thứ lớp của năm tâm sinh, nghĩa là năm tâm của địa mình, trừ tâm thông quả.

Từ tâm nhiễm ô, theo thứ lớp của chín tâm sinh: Bốn tâm cõi Dục, tâm thiện, tâm nhiễm ô, năm tâm của địa mình, trừ tâm thông quả. Tâm này theo thứ lớp của mười một tâm sinh: Tâm sinh đắc cõi Dục, tâm oai nghi, tâm quả báo, năm tâm của địa mình, trừ tâm thông quả, ba tâm của cõi Vô sắc, trừ tâm gia hạnh. Từ tâm oai nghi, theo thứ lớp của bảy tâm sinh: hai tâm nhiễm ô cõi Dục, bốn tâm của địa mình, trừ tâm gia hạnh, tâm thông quả.

Tâm nhiễm ô cõi Vô sắc, tâm này theo thứ lớp năm tâm sinh: Năm tâm của địa mình, trừ tâm thông quả, tâm quả báo cũng thế. Từ tâm thông quả, theo thứ lớp hai tâm sinh, nghĩa là tâm gia hạnh của địa mình, tâm thông quả. Tâm này cũng theo thứ lớp hai tâm sinh, như trước đã nói.

Nay sẽ căn cứ ở cõi Vô sắc để thuyết minh thứ lớp của bốn tâm. Từ tâm gia hạnh của cõi Vô sắc, theo thứ lớp bảy tâm sinh: Tâm gia hạnh cõi Sắc, bốn tâm của địa mình. Tâm Hữu học, Vô học, tâm này từ thứ lớp sáu tâm sinh: Tâm gia hạnh cõi Sắc, ba tâm của địa mình, trừ tâm quả báo, tâm Hữu học, Vô học. Tâm này theo thứ lớp sáu tâm sinh: Tâm gia hạnh cõi Sắc, ba tâm của địa mình, trừ tâm quả báo. Tâm Hữu học, Vô học, từ tâm sinh đắc, theo thứ lớp bảy tâm sinh, bốn tâm của địa mình, tâm nhiễm ô của địa dưới, tâm này theo thứ lớp của bốn tâm sinh, nghĩa là bốn tâm của địa mình. Từ tâm nhiễm ô, theo thứ lớp tám tâm sinh: Bốn tâm của địa mình, tâm gia hạnh cõi Sắc, tâm nhiễm ô, hai tâm nhiễm ô cõi Dục. Tâm này theo thứ lớp mười tâm sinh: Bốn tâm của địa

mình, tâm quả báo oai nghi, sinh đắc của cõi Dục, cõi Sắc. Từ tâm quả báo sáu tâm theo thứ lớp sinh: ba tâm của địa mình, trừ tâm gia hạnh, tâm nhiễm ô của địa dưới, tâm này theo thứ lớp bốn tâm sinh, nghĩa là bốn tâm của địa mình. Từ tâm Hữu học sáu tâm theo thứ lớp sinh: Tâm gia hạnh của ba cõi, tâm sinh đắc cõi Dục, tâm Hữu học, Vô học. Tâm này theo thứ lớp bốn tâm sinh là tâm gia hạnh của ba cõi, tâm Hữu học. Từ tâm Vô học năm tâm theo thứ lớp sinh. Như năm tâm của Hữu học, trừ tâm Hữu học, tâm này theo thứ lớp của năm tâm sinh tâm gia hạnh của ba cõi, tâm Hữu học, Vô học.

Lại có nhân gì theo thứ lớp của tâm gia hạnh sinh tâm công xảo, oai nghi, quả báo nhưng tâm này không từ tâm ấy sinh?

Do sức gia hạnh có thể dẫn sinh oai nghi công xảo, nên tâm yếu kém nối tiếp nhau, không thể dẫn dắt gia hạnh. Thế nên, không tùy theo tâm gia hạnh. Tâm xuất quán không do công dụng khởi, từ sau tâm gia hạnh, tâm này sinh có thể đứng.

Nếu vậy, từ tâm nhiễm ô, không nên được sinh tâm gia hạnh, vì không có đức. Tuy nhiên, nếu người chán cùng cực hoặc bị bức bách thực hiện tâm gia hạnh, thì có thể khiến cho xa lìa, nên từ sau tâm nhiễm ô, sẽ được sinh tâm gia hạnh, tâm sinh đắc cõi Dục, vì phân biệt rõ. Từ tâm Hữu học, Vô học, theo thứ lớp của tâm gia hạnh cõi Sắc được sinh. Vì không do công dụng khởi, nên từ tâm kia, đây không được sinh. Từ tâm nhiễm ô cõi Sắc, tâm sinh đắc cõi Dục được sinh, do phân biệt rõ. Từ tâm nhiễm ô của cõi Vô sắc, tâm sinh đắc cõi Sắc không được sinh, vì không phân biệt rõ.

Tư duy có ba thứ:

1. Tư duy tự tướng: Như sắc lấy sự đổi thay hủy hoại làm tướng, cho đến thức dùng liễu biệt làm làm tướng. Như thế v.v... gọi là tư duy tự tướng.

2. Tư duy tướng chung: Nghĩa là mười sáu hạnh của bốn đế nhận lấy tướng, tư duy tướng ứng.

3. Tư duy dục lạc: Quán bất tịnh, vô lượng giải thoát chế nhập, tư duy biến nhập v.v...

Từ ba tư duy theo thứ lớp có thể sinh Thánh đạo, khiến hiện tiền. Từ Thánh đạo sinh tư duy cũng thế.

Nếu vậy, tương ứng với lời nói này không mâu thuẫn nhau. Nghĩa là người quán hạnh tu tập niệm phần giác, tương ứng với quán bất tịnh.

Sư khác nói: Tư duy tướng chung hiện tiền, tức là Thánh đạo. Từ đây, cũng được thứ lớp sinh ba tư duy. Nếu người do quán bất tịnh, điều

phục tâm xong, từ tư duy tướng chung, theo thứ lớp sinh Thánh đạo. Vì căn cứ sự lưu truyền, nên nói: Tu tập niệm phần giác, tương ứng với quán bất tịnh.

Có sư khác nói: Theo thứ lớp Thánh đạo, chỉ sinh tư duy tướng chung. Nghĩa này cũng có thể hợp lý. Nếu chỗ dựa không phải ba địa bằng nhau đạt đến, nhập tụ chánh định, thì từ Thánh đạo của ba địa, thứ lớp sinh tư duy tướng chung cõi Dục.

Nếu chỗ dựa của định thứ hai, đồng nhập tụ chánh định, thì nghĩa này thế nào? Vì lẽ gì tâm cõi Dục này không có khả năng đáp lại đạo này?

Vì lẽ địa rất xa, nên tư duy tướng chung của địa cõi Dục, không phải đối tượng chứng đắc của địa định thứ hai, trừ năng lực của phần quyết trạch (Quyết định lựa chọn).

Lại nữa, Thánh nhân lại sinh phần quyết trạch, có thể khiến hiện tiền. Nên biết không có lý này. Vì sao? Vì nếu người đã đạt đến đắc quả, lại khiến cho quả gia hạnh hưởng đến hiện tiền. Nghĩa này cũng không tương ứng.

Nếu vậy, lời nói này tương ứng ra sao, có tư duy tướng chung, riêng, đã tu tập sinh Thánh đạo với đồng loại kia, nghĩa là tất cả hữu vi vô thường, tất cả pháp vô ngã, Niết-bàn tĩnh lặng, tất nhiên, phải khiến Thánh đạo này hiện tiền?

Sư Tỳ-bà-sa không nói nghĩa này. Nếu người nương dựa không phải định đạt đến, được quả A-la-hán, về sau tâm xuất quán, hoặc không phải định đạt đến làm địa, hoặc dùng cõi Dục làm địa. Nếu dựa vào Vô sở hữu xứ làm địa, được quả A la-hán, về sau, tâm xuất quán. Hoặc dùng Vô sở hữu xứ làm địa, hoặc dùng Hữu đẳng làm địa, ở địa khác xuất quán, chỉ dựa vào địa mình. Ở cõi Dục có ba thứ tư duy:

1. Tư duy văn tuệ.
2. Tư duy tư tuệ.
3. Tư duy sinh đắc tuệ.

Ở cõi Sắc cũng có ba thứ tư duy, tức là văn, tu, sinh đắc, không có tư tuệ. Vì sao? Vì nếu người A la-hán kia đã tạo ra tư duy công dụng, liền nhập Tam-ma-đề.

Ở cõi Vô sắc có hai thứ tư duy: Tu đắc, sinh đắc. Trong đây, từ năm tư duy, được thứ lớp sinh Thánh đạo, khiến hiện tiền, trừ ba sinh đắc. Do Thánh đạo thuộc về gia hạnh, nên từ Thánh đạo chỉ được thứ lớp sinh một đời được tư duy, nghĩa là sinh đắc nơi cõi Dục. Do hiểu rõ, sáng suốt, nên thuyết trước đã nói mười hai tâm. Ở trong đó, tâm nào

hiện tiền, cần phải được bao nhiêu tâm?

Kệ nói:

Trong tâm nhiễm ba cõi

Được sáu, sáu hai tâm.

Giải thích: Tâm nhiễm ô của cõi Dục, đang khởi hiện tiền, nên được sáu tâm trước với sáu tâm bất tương ứng sau. Vì được trở lại, nên tâm thiện cõi Dục trước đã lia nhau. Do nghi hoặc tiếp nối trở lại căn thiện, nên do lùi lại cõi dưới, lại được tâm bất thiện, tâm hữu phú vô ký. Lại, được tâm nhiễm ô cõi Sắc, do vì lùi lại, do vì lùi lại định. Lại, được tâm nhiễm ô cõi Vô sắc và vì lùi lại định, lại được tâm Hữu học, tâm nhiễm ô cõi Sắc khởi hiện tiền thích đáng, cũng được sáu tâm và được ba tâm cõi Sắc, lại được tâm vô phú vô ký cõi Dục, do vì lùi lại cõi dưới, lại được tâm nhiễm ô của cõi Vô sắc và tâm Hữu học, do lùi lại định. Tâm nhiễm ô của cõi Vô sắc đang khởi hiện tiền được hai tâm, do lùi lại định nên được tâm nhiễm ô và tâm Hữu học.

Kệ nói: Ở cõi Sắc, thiện, ba.

Giải thích: Tâm thiện cõi Sắc đang khởi hiện tiền được ba tâm, và được tâm thiện của địa mình. Lại được tâm vô phú vô ký của cõi Dục, cõi Sắc.

Kệ nói: Học bốn.

Giải thích: Tâm Hữu học đang khởi hiện tiền được bốn tâm, nghĩa là tâm Hữu học, tâm vô phú vô ký của cõi Dục, cõi Sắc. Tâm thiện cõi Vô sắc, do Thánh đạo khi lia cõi Dục, cõi Sắc.

Kệ nói: Khác dựa theo đây.

Giải thích: Nếu có chỗ không nói được tâm, trong đó, nên biết là dựa theo tâm này.

Có sư khác nói: Không phân biệt được tâm, như kệ nói:

Khi tâm nhiễm ô khởi

Nói được chín thứ tâm

Ở thiện, được sáu tâm

Vô ký, theo tâm này.

Trong đây, đối với tâm thiện, nên nói được bảy tâm: Được tâm thiện cõi Dục, do khi chánh kiến giao tiếp với căn thiện, được tâm vô phú vô ký của cõi Dục, cõi Sắc. Vì do được lia dục, nên được tâm thiện của cõi Sắc, Vô sắc. Vì do được định kia, nên được tâm Hữu học, Vô học. Do nhập tụ chánh định và khi chứng quả A-la-hán, là phần còn lại cũng do sự giải thích này, nên tự tư duy. Vì thấu tóm nghĩa trước, nên nói kệ:

*Khi thác sinh nhập quán
Khi lừa đục, thoái định
Khi tiếp thiện được tâm
Là không phải trước được.*



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 6

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIAN (PHẦN 1)

Nay sẽ thuyết minh về nghĩa này. Do quyết định về cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc, nên đã phân biệt các pháp như tâm v.v... Trong đây, pháp nào gọi là cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc? Vì để đáp câu hỏi này, nên kệ nói:

*Địa ngục, quỷ, súc sinh
Nhân đạo và sáu trời
Tức gọi là cõi Dục.*

Giải thích: Bốn đường (đạo) và sáu tầng trời. Sáu cõi trời là:

1. Trời Tứ thiên vương.
2. Trời Ba mươi ba (Đao Lợi).
3. Trời Xương lạc.
4. Trời Thiện tri túc.
5. Trời Hóa lạc
6. Trời Tha hóa tự tại.

Đó gọi là cõi Dục và khí thế giới.

Cõi Dục này lại có bao nhiêu xứ?

Kệ nói: Hai mươi, do châu, địa ngục khác.

Giải thích: Thế nào là mười bốn thành hai mươi? Đại địa ngục có tám:

1. Cánh sinh.
2. Hắc thẳng.
3. Chúng khải.
4. Khiếu hoá.
5. Đại khiếu hoá.
6. Thiêu nhiên.
7. Đại thiên nhiên.

8. Vô gián.

Đây gọi là sự khác nhau của địa ngục.

Châu có bốn:

1. Châu Diêm-phù.
2. Châu Đông-thắng-thân.
3. Châu Tây-ngũ-hóa.
4. Châu Bắc thắng sinh.

Đấy gọi là sự khác nhau của châu.

Trước đã nói có sáu cõi trời, hợp tánh là cõi Dục, thành hai mươi xứ. Nếu căn cứ ở thế giới của chúng sinh, thì từ trời Tha hóa tự tại, cho đến địa ngục vô gián, hoặc gồm luôn khí thế giới, thì cho đến phong luân. Từ cõi Dục này, kệ nói:

Hướng lên mười bảy xứ

Nên gọi là cõi Sắc.

Sao kệ nói: Mỗi mỗi định đều có ba địa?

Giải thích: Sơ định, hai định, ba định, mỗi định đều có ba địa.

Kệ nói: Ở trong bốn định có tám địa.

Giải thích: Trong đây ba địa của sơ định:

1. Phạm chúng.
2. Phạm tiên hành.
3. Đại phạm.

Ba địa của hai định:

1. Tiểu quang.
2. Vô lượng quang.
3. Biến quang.

Ba địa của ba định:

1. Tiểu tịnh.
2. Vô lượng tịnh.
3. Biến tịnh.

Tám địa của bốn định:

1. Vô vân.
2. Phước sinh.
3. Quảng quả.

Lại có:

1. Vô đại cầu.
2. Vô nhiệt.
3. Thiện hiện.
4. Thiện kiến

5. Vô hạ.

Mười bảy xứ như đây gọi là cõi Sắc và chúng sinh trụ ở trong đó.

Sư nước Kế Tân nói: Chỉ có mười sáu. Vì sao? Vì ở xứ Phạm thiên hành có xứ cao rộng hơn hết, như nơi tầng riêng khởi, chỉ có một chủ, gọi là Đại Phạm xứ, không có địa riêng.

Kệ nói: Cõi Vô sắc không xứ.

Giải thích: Thế nào là không xứ? Vì không có sắc không có xứ. Vì sao? Vì pháp hữu biểu sắc của quá khứ, vị lai như không có sắc không trụ lại ở xứ. Nghĩa này là quyết định.

Kệ nói: Do sinh có bốn thứ.

Giải thích: Nếu không có xứ, làm sao có khác? Do sự sinh khác biệt, nên cõi Vô sắc được thành lập bốn thứ:

1. Không vô biên nhập.
2. Thức vô biên nhập.
3. Vô hữu vô biên nhập.
4. Phi tưởng, phi phi tưởng nhập.

Bốn nhập này không do xứ lập thành sự khác biệt cao, thấp. Vì sao? Vì xứ này được định Vô sắc, người chết đọa tức sinh ở đây. Lại, từ đây về sau chết sẽ đọa vào trung âm của xứ này tức khởi, như chúng sinh hữu sắc dựa vào sắc, rồi sắc nối tiếp nhau sinh.

Dựa vào chỗ nào ở cõi Vô sắc, mà sự nối tiếp của Vô sắc kia được sinh?

Kệ nói:

Tụ đồng phần và mạng.

Dựa tâm đấy nối tiếp.

Giải thích: Tụ đồng phần của chúng sinh và mạng căn, dựa vào hai thứ này, tâm chúng sinh kia nối tiếp nhau sinh. Sư A-tỳ-đạt-ma nói như thế.

Nếu vậy, chúng sinh hữu sắc, sao không dựa vào hai thứ này, tâm nối tiếp nhau sinh?

Vì sức này yếu ớt thì sức kia làm sao mạnh mẽ?

Vì từ sự khác biệt của định kia sinh. Vì sao? Vì định này có năng lực chế phục, diệt tưởng sắc.

Nếu vậy, do sức của định rất mạnh, dựa vào sự nối tiếp nhau của tâm định khởi, thì cần gì phải nhận nương dựa riêng?

Về nghĩa này nên nói: Như chúng sinh hữu sắc, dựa vào đồng phần của tụ sắc và mạng sống, được sinh.

Chúng sinh Vô sắc dựa vào pháp nào, khiến hai pháp này được

nối tiếp nhau sinh?

Hai pháp này hỗ tương nương tựa.

Nếu vậy thì chúng sinh hữu sắc, cố sao hai pháp này không tự nương tựa nhau sinh?

Do hai sức đều yếu ớt.

Nếu thế, đối với hai pháp Vô sắc, sức mạnh mẽ ra sao?

Vì từ sự khác biệt của định sinh. Hai pháp này như trước đã nói: Sự nối tiếp nhau với tâm, lẽ ra đồng, hoặc đồng với tâm và tâm pháp. Thế nên, chúng sinh, Vô sắc, với tâm nối tiếp nhau, không có sự nương dựa riêng. Sư Kinh bộ nói như thế.

Lại nữa, đối tượng sinh trước kia có thể dẫn tâm nối tiếp nhau. Nhân ở sắc chưa lìa ái dục, sự nối tiếp nhau này tất nhiên sẽ cùng khởi với sắc. Thế nên, sự nối tiếp nhau này dựa vào sắc được sinh khởi, là đối tượng sinh trước có thể dẫn phát sự nối tiếp nhau của tâm Vô sắc. Nhân vì đối với sắc, không có ái dục nữa, nên tâm nối tiếp nhau không quán sắc sinh, vì trái bỏ sắc.

Nói ba cõi này là sao?

Tức cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc. Cõi lấy sự gìn giữ làm nghĩa, có thể gìn giữ tự tướng, hoặc dùng tánh làm nghĩa, như trước đã nói. Cõi này vì tương ứng với dục, nên gọi là cõi Dục, vì tương ứng với sắc, nên gọi là cõi Sắc, trừ lời nói tương ứng. Ví như vòng đeo tai kim cương và thức uống Di lê già. Vì sắc không phải có ở trong cõi này nên không thể biểu hiện rõ, thành thử không thể biến đổi, hư hoại, thế nên, gọi là cõi Vô sắc.

Lại nữa, cõi này là nhà cõi Dục. Vì cõi có thể gìn giữ dục, hai cõi còn lại, nên biết cũng thế.

Pháp nào gọi là dục?

Nếu lược nói, thì dục tương ứng với đoạn thực, dục tương ứng với dâm, nên ở trong đó gọi là dục. Như kệ nói:

Thế gian ít có không gọi dục

Ở đó phân biệt ái gọi dục

Thế gian ít có trụ, không dị

Người trí ở đó chỉ trừ dục.

Ni-kiền-tử đối nơi Xá-lợi-phất, nói kệ:

Thế gian ít có như không dục

Ông nói phân biệt ái, gọi dục

Tỳ-kheo thường nên nhận dục trần

Hoặc khởi giác quán trần, nhiễm ô.

Đại đức Xá-lợi-tử đáp:

*Thế gian ít có nếu là dục
Phân biệt ái chấp nếu không dục
Thầy ông luôn nên thọ dục trần
Nếu thấy các trần sắc khả ái.*

Nếu có các pháp khởi hành ở cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc, các pháp này có tương ứng với cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc không?

Không phải. Vì sao? Vì cõi Dục v.v... nếu dục đối với pháp tùy miên, gọi là tương ứng với cõi Dục v.v...

Pháp nào gọi là dục của cõi Dục v.v...?

Là pháp có thể là tùy miên ở trong cõi Dục, Sắc, Vô sắc, gọi là dục của cõi Dục v.v...

Lời đáp này đồng với lời đáp về ngựa bị trói. Như có người hỏi ngựa bị trói ai là chủ? Tức là chủ ngựa. Chủ ngựa là ai? Là dây trói. Cả hai lời đáp này đều không thể hiểu, ý trả lời bất đồng về ngựa bị trói. Vì sao? Vì ba xứ này trước đây đã phân biệt, chỉ rõ. Trong ba xứ, người chưa lìa dục hiện có dục, gọi là dục của cõi Dục. Nếu dục của cõi Dục là tùy miên ở trong pháp này, thì pháp ấy sẽ được gọi là pháp tương ứng của cõi Dục. Như dục của cõi Sắc, Vô sắc này, nếu người đã lìa dục cõi dưới, thì như lý nên biết.

Lại nữa, nếu dục về sắc hữu dùng không phải tĩnh lặng làm địa, gọi dục của cõi Dục. Đối với dục của định hữu sắc và Vô sắc, gọi là dục của cõi Sắc, cõi Vô sắc. Phần còn lại thì như trước.

Ở trong tâm biến hóa có đối tượng dục dấy khởi, sao gọi là dục của cõi Dục?

Trong đó, nếu có dục gọi là tín. Do ăn nuốt vị này, hoặc định tột hậu, thì sẽ tùy thuộc sự biến hóa, đối với dục trên tâm của người có thể biến hóa, cũng là dục của cõi Dục.

Lại nữa, nếu biến hóa thành hương vị tức là tương ứng với cõi Dục, do hai thứ này không phải là đối tượng biến hóa của tâm cõi Sắc.

Vì chỉ một nơi ba cõi ư?

Ba cõi vô biên, ví như hư không. Ba cõi cũng thế, cho nên, không có trước chưa có, nay có. Chúng sinh đối sinh, đối với khi Phật ra đời, vô lượng chúng sinh bát Niết-bàn, không có chúng sinh nào có tai nạn tận cùng.

Hỏi: Ví như hư không, thế giới làm sao trụ? Trụ ở bên. Trong kinh nói: Ví như cái trục xe, khi giọt nước trời mưa từ trên không rơi xuống, không có gián đoạn, không có thiếu. Như đây, thế giới ở phương Đông

đang hoại, đang thành, không có gián đoạn, không có thiếu cũng thế. Như phương Đông, các phương Nam, Tây, Bắc cũng vậy, không nói có phương trên dưới. Riêng về Kinh bộ nói có phương trên, dưới. Từ trên A-ca-ni-trá, lại có cõi Dục, phía dưới cõi Dục lại có A-ca-ni-trá. Nếu người lia dục nơi một cõi Dục, thì người này tức lia dục nơi tất cả cõi Dục. Cõi Sắc, Vô sắc cũng thế. Nếu người dựa vào sơ định khởi thông tuệ, thì sẽ tùy thuộc ở thế giới, xứ đã sinh, khởi thông tuệ. Do thông tuệ này, được đi qua xứ Phạm vương, thế giới của mình, không phải xứ khác, như trước đã nói về ba cõi.

Kệ nói:

*Trong đó, các địa ngục
Nên nói có năm đạo.*

Giải thích: Ở trong ba cõi, nói có năm đạo, đã lập tên như trước, nghĩa là địa ngục, súc sinh, quỷ thần, trời, người, do đấy, tự nói đạo có năm. Trong cõi Dục có bốn đạo, và một phần của đạo thứ năm. Trong cõi Sắc, Vô sắc, chỉ một phần của thiên đạo.

Có các cõi nào ra ngoài đạo này không?

Do nói ở trong cõi có các đạo, nói có khí thế giới thiện, nhiễm ô, trung ấm là tánh. Cõi này không phải đạo.

Năm đạo, kệ nói:

*Là vô phú vô ký
Chúng sinh không trung ấm.*

Giải thích: Đạo lấy vô phú vô ký làm tánh. Nếu không như vậy, thì đạo lẽ ra phải lẫn lộn với nhau, chỉ chúng sinh gọi là đạo, cũng không phải Trung ấm là tánh.

Trong Luận Giả Danh nói: Bốn sinh thân tóm hết năm đạo, không phải năm đạo thân tóm hết bốn sinh.

Không phải thân tóm là sao?

Tức là trung ấm, pháp ấm. A-tỳ-đạt-ma nói: Nhân giới là gì? Căn cứ ở bốn đại và sắc thanh tịnh do bốn đại tạo ra, là nhân, nhân căn, nhân nhập, nhân giới. Nghĩa là địa ngục, súc sinh, quỷ thần, trời, người, Tu-đắc (A-tu-la) và trung ấm.

Ở trong kinh nói: Nơi đạo đã bỏ trung ấm, sao kinh này lại gọi là bảy hữu? Như kinh nói: Có bảy hữu, nghĩa là: Địa ngục hữu, súc sinh hữu, quỷ thần hữu, thiên hữu, nhân hữu, nghiệp hữu, trung ấm hữu?

Trong kinh này nói nhân chung, hành chung của năm đạo. Thế nên, định của đạo chỉ Vô phú vô ký, do từ chối nghiệp-nhân kia, vì có phát ra ngoài kia. Sư nước Kế Tân nói: Kinh nói: Đại đức Xá-lợi-phất

nói: Tịnh mạng ngục, ấy vì lưu chuyển hiện tiền, địa ngục tức khởi, tức lớn, tiếp nhận nghiệp báo của địa ngục, nghiệp thô, nhám, phần nộ, oán ghét, tà vạy, dua nịnh của miệng ý, của thân mạng tịnh. Quả báo thành thực của sắc, thọ, tưởng, hành, thức ở địa ngục, là quả báo đã khởi đắc, gọi là chúng sinh địa ngục. Nay Tịnh mạng! Chúng sinh địa ngục là pháp ấm sắc v.v... đều không thể được. Thế nên, năm đạo quyết định là vô phú vô ký.

Nếu vậy, nên bào chữa cho Luận Phân Biệt Đạo Lý. Luận kia nói: Ở năm đạo, tất cả duyên khởi của hoặc, tùy miên, đều nhờ vả ở năm đạo. Tâm có năm thứ, do chấp đạo của phần trước chung, thế nên không mâu thuẫn. Ví như nói: Vùng ngoại ô là quốc độ. Bộ khác nói: Các đạo không chỉ vô ký hữu, thiện, hữu, nhiễm ô, là thuyết mà ông đã nói. Do đối với đạo đã từ bỏ nghiệp hữu ra ngoài, nên không do đó lập riêng nghiệp hữu đối với đạo, trở thành ngoài. Ví như kiến trước, hoặc trước là trong năm trước. Cũng có thuyết khác. Các kiến chẳng có không phải hoặc, như nghiệp-hữu này cũng thuộc về đạo. Cũng có thuyết riêng.

Vì nêu rõ nhân của đạo, nên ở Trung ấm, lẽ ra cũng như biện luận này. Nghĩa này không đúng. Vì chẳng phải đạo lý, nên chúng sinh đi qua xứ kia, thế nên xứ kia được gọi là đạo. Trung ấm không phải là đối tượng đi qua, tức ở chỗ chết, đạo, khởi.

Nếu thế, cõi Vô sắc không nên thành đạo, vì ở chỗ chết, đạo, khởi.

Như vậy, do vì hữu trung gian, nên lập trung ấm, không phải đạo, vì ở trung gian hai đạo. Nếu thành đạo này thì không nên nói là trung hữu.

Lại nữa, Đại đức Xá-lợi-phất nói: Quả báo đã khởi, được gọi là chúng sinh địa ngục.

Có thuyết nói: Quả báo đã khởi, không nói tức là quả báo.

Lại nói: Tịnh mạng! Trong ấy là trừ chúng sinh địa ngục của pháp sắc v.v trong đây, đều không thể được. Lời nói này chỉ vì bác bỏ người có thể thực hành năm đạo, nên nói trừ người địa ngục của ấm sắc v.v..., chứ không bác bỏ trừ ấm.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Năm đạo quyết định là vô phú vô ký với quả báo là tánh.

Có sư khác nói: Sự tăng trưởng là tự tánh. Ở trong năm đạo của ba cõi, nghĩa này theo thứ lớp, nên biết.

Kệ nói:

Thân khác và tướng khác

*Thân khác, đồng một tướng
Lại có ba Vô sắc
Nên thức trụ có bảy.*

Giải thích: Trong kinh nói: Có chúng sinh hữu sắc, với thân khác, tướng khác, như nhân đạo và các trời khác, là thức trụ thứ nhất. Trời khác là trời nào? Là trời cõi Dục, trời sơ định, trừ vị trời ở kiếp sơ sinh.

Thân trời kia khác là sao?

Vì sắc tướng, hình không đồng.

Tướng của trời kia khác là thế nào?

Vì tướng vui, tướng khổ, vì tướng chẳng phải vui, chẳng phải khổ không đồng. Chúng sinh hữu sắc với thân khác, tướng một. Như Phạm-chúng-thiên thọ sinh hồi kiếp sơ, là thức trụ thứ hai. Vì sao? Vì là sơ sinh của kiếp, tất cả chúng Phạm đều đồng khởi một tướng: Chúng ta là do Đại Phạm sinh ra. Đại Phạm cũng tạo ra tướng này, cho: Chúng Phạm kia đều do ta sinh ra.

Do đồng tư tướng Đại Phạm và là một nhân, nên nói là một tướng. Thân vua Đại Phạm với lượng cao, lớn, khác với tướng mạo của chúng Đại Phạm. Oai đức, nói năng, hào quang toả sáng, cách trang phục cũng khác với chúng Phạm, nên nói thân khác. Ở trong kinh nói: Các chúng Phạm ấy đều có tư tướng như thế này: Chúng ta trông thấy chúng sinh này sống lâu trụ lại trong thời gian dài, cho đến khởi tâm như đây. Nguyện cho chúng sinh sinh trong đồng loại với chúng ta. Chúng sinh này khởi tâm nguyện như đây, chúng ta tức sẽ thọ sinh ở xứ này.

Chúng Phạm kia làm sao trông thấy chúng sinh này?

Sư khác nói: Chúng Phạm kia đang cư trú ở xứ Biến quang thiên, trông thấy chúng sinh này. Vì sao? Vì chúng Phạm này từ xứ kia đọa xuống, Phạm chúng đã không được Tam-ma-bạt-đề của định thứ hai.

Làm sao có thể nhớ được sự việc ở đời trước của địa định? Nếu được làm sao duyên Đại Phạm làm cảnh để khởi giới chấp thủ?

Có sư khác nói: Các chúng Phạm ở Trung ấm được trông thấy chúng sinh này. Nghĩa này không chính xác. Vì lẽ ở Trung ấm không có đạo lý là được dừng lại lâu, vì không có chướng ngại.

Thế nào là chúng Phạm kia khởi tâm niệm như thế này: Chúng ta nhận thấy chúng sinh này sống lâu dài ở trong đây. Thế nên, các chúng Phạm ở xứ này, nhớ lại vụ việc khi xưa. Khi xưa, đã nhận thấy chúng sinh này sống trong tuổi thọ lâu dài, thời gian sau này trông thấy lại, thế nên, khởi tâm như đây.

Có chúng sinh hữu sắc với thân một, tướng khác, như Biến quang

thiên, là thức trụ thứ ba. Trong đây, lại do chấp xứ biên trên, nên biết nhận lấy đây đủ hai định.

Nếu không thế, thì Thiếu quang, Vô lượng quang, thức trụ xứ nào có thể được an lập? Vì đối với hình tướng của sắc trời kia không khác, nên thân là một. Vì có tướng vui, tướng không khổ, không vui, nên tướng khác.

Thuyết kia nói các Phạm này đã chán hỷ căn đạt đến của địa định căn bản, theo địa phương tiện dẫn đến xả căn, sao cho hiện tiền, chán xả căn cuối hết đối với địa phương tiện? Theo địa căn bản, lại dẫn sinh hỷ căn sao cho hiện tiền? Ví như người giàu to chán sự dục lạc tốt độ, tiếp nhận pháp lạc riêng, chán pháp lạc đạt đến, lại tiếp nhận dục lạc.

Nếu vậy, đối với Biến tịnh thiên sẽ không đồng với nghĩa này ư?

Biến Tịnh thiên do thú vui của trời kia không nẩy sinh quá nhằm chán. Vì sao? Vì niềm vui này rất tĩnh lặng, còn sự mừng vui không phải tĩnh lặng, vì tâm nặng, chìm mất.

Sư Kinh bộ nói: Có kinh đã chỉ rõ tướng của trời Biến tịnh kia không là một. Kinh nói: Có các chúng sinh vừa mới được thọ sinh ở trên Biến quang thiên, vẫn chưa hiểu rõ sáng tụ hủy hoại của thế gian, chưa sáng suốt hiểu rõ sự thành hoại của thế gian. Khi thấy ngọn lửa sáng của địa dưới, cảm thấy sợ hãi, khởi tâm chán lìa, nghĩa là ánh sáng ngọn lửa chớ đốt khoảng không, chỗ Phạm vương. Đã từ địa dưới đến chỗ tụ ở, có các chúng sinh, thọ sinh chỗ cũ trước kia ở trên Biến Tịnh thiên, đã sáng suốt hiểu rõ tụ hủy hoại của thế gian, đã sáng suốt hiểu rõ trạng huống thành hoại của thế gian, thấy chúng sinh nơi cõi trời kia khởi tâm kinh hoàng, dùng lời an ủi, khuyến dụ, đừng sợ Tịnh tiên ! Chớ sợ Tịnh tiên! Khi xưa, ánh sáng lửa này đã đốt sạch xứ Phạm xong, tự nhiên tắt ngấm, tĩnh lặng. Thế nên, vì đối với ánh sáng lửa có tướng đến, không đến, và vì tướng sợ, không sợ, nên nói tướng khác. Không do tướng vui, không vui, không khổ. Lại có chúng sinh hữu sắc với thân một, tướng một, như Biến tịnh thiên, là thức trụ thứ tư.

Tướng một, nghĩa là đồng một tướng vui. Trong đây, ở sơ định, do một tướng vui kia của tướng nhiễm ô, đối với định thứ hai, do không là một tướng vui kia của tướng thiện, đối với định thứ ba, do quả báo sinh tướng nơi một tướng vui kia.

Ba thức trụ của cõi Vô sắc, như kinh đã chỉ rõ là bảy thức trụ.

Trong đây, sao gọi là thức trụ?

Ở bảy xứ, tương ứng với năm ấm và bốn ấm, như lý nên biết, là thức trụ.

Pháp khác vì sao không phải là thức trụ?

Kệ nói: Pháp khác có đổi khác.

Giải thích: Pháp khác là pháp gì? Nghĩa là các nẻo ác, định thứ tư và Hữu đẳng. Vì sao? Vì ở trong đó, thức có các đổi thay khác, nên chẳng phải thức trụ.

Thế nào là biến đổi khác?

Khổ thọ là biên đổi khác ở trong cõi ác. Do tổn hại thức, nên đổi với định thứ tư, định vô tướng là biến đổi khác. Định diệt tâm ở Hữu đẳng là biến đổi khác, vì có khả năng đoạn trừ sự nối tiếp nhau của thức. Lại nói chúng sinh trụ ở chỗ khác là trụ xứ của dục. Nếu trụ ở xứ này, không muốn lay động lại thì nói là thức trụ. Đối với cõi ác, không có hai nghĩa này. Chúng sinh ở trong định thứ tư, luôn có tác động tâm mong cầu xuất ly. Nếu phàm nhu muốn thấy Vô tướng thiên, nếu Thánh nhân muốn thấy năm Tịnh cư, tâm Hữu đẳng vì tâm vi tế tối, nên tâm đó không phải là thức trụ, như đã nói là bầy thức trụ.

Kệ nói:

*Hữu đẳng Vô tướng thiên
Chúng sinh ở có chín.*

Giải thích: Chúng sinh ở trong chín xứ, như muốn được trụ.

Kệ nói:

*Không muốn trụ nơi khác
Không phải.*

Giải thích: Gì là khác? Nghĩa là cõi ác. Vì sao? Ở trong đó, chúng sinh không muốn trụ nơi nghiệp. Do La-sát áp bức khiến trụ, không do tự mình muốn cư trú. Thế nên, chẳng phải nơi cư trú của chúng sinh, ví như ngục tù. Ở kinh khác nói bầy thức trụ.

Lại có kinh khác nói, như kệ nói: Lại có bốn thức trụ.

Giải thích: Những gì là bốn? Ái sắc thức trụ, ái thọ thức trụ, ái tưởng thức trụ, ái hạnh thức trụ.

Bốn thể tướng ấy thế nào?

Thứ lớp này, kệ nói: Tức bốn ấm hữu lưu.

Giải thích: Là ấm.

Kệ nói: Địa mình không địa khác.

Giải thích: Bốn ấm này là ấm của địa mình, không phải ấm của địa khác. Vì sao? Vì trụ, nghĩa là vương mắc định làm nghĩa. Ở trong ấm địa không đồng, vì thức tùy thuộc tham ái, không thể được trụ.

Sao không nói thức là thức trụ?

Do rời chủ thể trụ, lập trụ, nên không nói thức trụ, không phải chủ

thể trụ là trụ. Ví như không phải vua, bị vua sai khiến.

Lại nữa, nếu thức theo pháp này, pháp này gọi là thức trụ. Do đạo lý của người chèo thuyền, nên nói các pháp là thức trụ không phải thức vì tự lệ thuộc thức nên không nói thức là thức trụ.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Như thế.

Nếu vậy, trong kinh nói: Đối với thức thực, có ái, có dục. Nếu trong đó có ái, có dục, thì ở đấy thức tức nhân nơi trụ, sao kinh này lại nói năm ấm của bảy thứ thức trụ là tánh? Kinh này làm sao lại có như thế?

Mặc dù không phân biệt trung hữu của năm ấm thuộc về xứ sinh, khi thọ nhận thức sinh, nhưng cũng nói thức là thức trụ. Nếu như sắc v.v... đều có thể khởi thức nhiễm ô, nếu thức riêng thì không thể làm như đây. Thế nên, đối với bốn thức trụ, không nói thức riêng là thức trụ.

Lại nữa, Phật, Thế Tôn nói bốn thức trụ là thừa ruộng, tất cả thức hữu thủ là hạt giống, không thể an lập hạt giống nơi thừa ruộng của hạt giống. Ý của Phật, Thế Tôn có thể phân biệt rõ như vậy.

Kệ nói: Tên chúng sinh như trụ v.v...

Giải thích: Pháp này là thừa ruộng tốt trội hơn của thức sinh chung. Pháp này được nói là thức trụ, là dùng bảy thức trụ thâm tóm bốn thức trụ phải không, hay là dùng bốn thức trụ thâm tóm bảy thức trụ?

Kệ nói: Đều khác.

Giải thích: Bảy không thâm tóm bốn, bốn không thâm tóm bảy.

Kệ nói: Bốn luận chứng thâm tóm.

Giải thích: Nếu tư duy xét lường, nên biết bốn luận chứng thâm tóm nhau. Có pháp thuộc về bảy, không phải thuộc về bốn v.v...

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là thức trong bảy thức trụ.

Luận chứng thứ hai: Nghĩa là cõi ác, thức Hữu đảnh đã lia các ấm của định thứ tư.

Luận chứng thứ ba: Nghĩa là bốn ấm của bảy thức trụ.

Luận chứng thứ tư: Trừ ba luận chứng trước.

Trước kia đã nói ba cõi có sự khác biệt của năm đạo v.v..., ở trong đó nên biết.

Kệ nói:

Trong đó có bốn tạp

Chúng sinh tức như noãn.

Giải thích: Noãn sinh, thai sinh, thấp sinh, hóa sinh. Tạp là nghĩa gì? Sự sinh xem tạp là nghĩa, trong đó chúng sinh sinh xen tạp với nhau,

do vì sinh v.v...

Gi là noãn sinh? Là chúng sinh từ trứng sinh ra, như ngỗng, hạc, khổng tước, anh vũ, xá-lợi v.v...

Gi là thai sinh? Là chúng sinh từ thai xuất sinh, như voi, ngựa, bò, lừa, lạc đà v.v...

Gi là thấp sinh? Là chúng sinh từ khí bốn đại sinh ra, như trùng, muỗi, chuồn chuồn v.v...

Gi là hóa sinh? Là chúng sinh không giảm, đủ căn tròn đầy và phần thân, một thời điểm đều cùng sinh, như trung ấm của trời, địa ngục v.v...

Lại nữa ở trong mỗi một đạo có bao nhiêu thứ sinh?

Kệ nói: Người, súc đủ bốn sinh.

Giải thích: Nhân đạo có bốn sinh:

Noãn sinh: Như hai Tỳ-kheo Thế-la, Ưu-ba-thế-la từ chim hạc sinh. Lại, mẹ của Di-già-la sinh ba mươi hai con. Và như vua Ban-già-la sinh năm trăm người con.

Thai sinh: Như con người đời nay.

Thấp sinh: Như vua Đảnh sinh, vua Già-lâu-ưu-ba-già lâu, phu nhân Ca-phú-đa-ma-lê-ni, phu nhân Am-la v.v...

Hóa sinh: Như nơi kiếp đầu tiên con người sinh.

Súc sinh cũng có bốn thứ, có thể thấy có ba thứ. Nếu hóa sinh, như rồng chim già-lâu-la v.v...

Kệ nói:

Địa ngục chỉ hóa sinh

Trung ấm và các trời.

Giải thích: Tất cả chúng sinh địa ngục, chúng sinh trung ấm, các trời, đều là hóa sinh.

Kệ nói: Quỷ thần cũng thai sinh.

Giải thích: Nói cũng tức chỉ rõ có hóa sinh.

Thai sinh: Như ngựa quỷ nữ Bạch tịnh nói với Mục-kiền-liên.

Đêm ta sinh năm con

Ngày cũng sinh năm con

Sinh xong, đều ăn hết

Như thế, ta không no.

Loại sinh nào vượt trội hơn trong tất cả? Là hóa sinh.

Nếu vậy thì sao Bồ-tát sinh sau cuối đã đạt đến sự sinh tự tại, chỉ thọ thai sinh?

Hoặc vì nhận thấy như thế sẽ có lợi ích lớn. Lợi ích, nghĩa là do

tương quan thân thuộc, nên đã khiến cho vô lượng chúng tánh Thích-Ca của đại gia đều được nhập chánh pháp. Người này là chúng tánh Chuyển luân vương, chỉ do danh hiệu này, muốn sinh khởi sự cung kính, tôn trọng của người khác, cũng bỏ tà quy chánh, ở nơi cõi người cũng được lợi trội hơn và hy hữu như vậy.

Hiện nay, chúng ta sao lại với tâm thấp kém để khởi tâm chánh cần của chúng sinh tiếp nhận Phật hóa? Nếu không như vậy, thì họ sẽ không thể nhận thức.

Thế gian nên tạo ra thuyết này: Chúng sinh ấy là loại huyễn hoặc gì? Là trời hay là quỷ?

Ngoại đạo cũng nói lên lời này: Một trăm kiếp tận, như con người huyễn hoặc này ra đời, tạo ra vụ việc huyễn hóa, ăn nuốt thế gian.

Vì xa lìa sự chê bai này của họ, nên thọ thai sinh.

Có sư khác nói: Vì an lập việc làm chủ của thân giới, nên tiếp nhận thai sinh. Trong đó, con người và chúng sinh khác đã thực hiện việc cúng dường xong. Do phước đức này vượt qua hàng ngàn lần, luôn thọ sinh trên cõi trời, về sau sẽ được giải thoát. Vì sao? Vì chúng sinh hóa sinh không có chủng tử ngoài, nếu chết, thân sẽ không dừng lại, như ánh sáng của ngọn đèn đã tắt, lặn lẽ, không còn chi khác. Hóa sinh cũng thế. Nếu người này tin Đức Thế Tôn, thì sẽ có thể thành nguyện được thông tuệ.

Lời biện biệt trên đây không hợp lý, vì từ câu hỏi riêng này lại sinh câu hỏi khác. Nếu chúng sinh hóa sinh, thì thi hài sẽ không thể có được.

Thế nào trong kinh nói hóa sinh Già-lâu-bát nhận lấy rỗng hóa sinh làm thức ăn?

Vì không hiểu, nên không có lỗi lầm. Lại có ăn cho đến khi chưa chết. Nếu chết sẽ không no bụng nữa.

Loại sinh nào nhiều nhất ở trong tất cả?

Chỉ hóa sinh. Vì sao? Vì hóa sinh này đủ cả hai đạo, một phần trong ba đạo và tất cả trung gian đều hóa sinh.

Pháp nào gọi là trung ấm?

Kệ nói:

*Tử hữu và sinh hữu
Ở trung gian năm ấm.*

Giải thích: Tử hữu trước, sinh hữu sau. Thân đã được ở trung gian là đạt đến ở chỗ khác. Nói thân này mang tên trung hữu, vì trung gian ở hai đạo.

Nếu thân đã có, thì sao không phải sinh?

Kệ nói:

*Vì chưa đến, nên đến
Chưa sinh, gọi là trung hữu.*

Giải thích: Nếu đến chỗ nên đến, thì mới được gọi là sinh.

Chúng sinh này đã lia bản sinh, chưa đến chỗ nên đến, tức ở trung gian, dù có, nhưng chưa được gọi là sinh ở chỗ nào, chúng sinh ấy nên qua đến chỗ này, nơi quả báo do nghiệp đã dẫn dắt, sáng, rõ, biểu hiện rõ và cuối cùng là chỗ dừng lại. Nếu đến chỗ ấy, gọi là sinh. Bộ khác nói: Sinh hữu với tử hữu đoạn tuyệt. Lối chấp này không thể thừa nhận. Vì sao? Vì đạo lý và vì A-hàm. Trong đây, căn cứ ở đạo lý mà nói.

Kệ nói:

*Ví như lúa nối tiếp
Vô gián sinh ở sau.*

Giải thích: Các pháp theo thứ lớp nối tiếp nhau sinh. Do không đứt đoạn, nên sinh ở chỗ khác. Sự sinh này có thể chứng kiến. Ví như sự nối tiếp nhau của lúa. Thế nên, chúng sinh nối tiếp nhau, theo thứ lớp không có đoạn tuyệt và sẽ sinh ở nơi khác. Nghĩa này có thể đúng.

Nếu vậy, các pháp đoạn tuyệt, sinh ở chỗ khác, sự việc này có thể chứng kiến. Ví như từ ảnh của bản sinh ở trong gương soi v.v..., cũng có thể chứng kiến. Như đây, từ tử hữu, sinh hữu, sự sinh đoạn tuyệt. Điều này cũng có thể hợp lý.

Kệ nói:

*Vì ảnh không thành thật
Không bằng nên không dụ.*

Giải thích: Ảnh là pháp gì? Có vật thể riêng sinh, là một loại trong sắc. Nghĩa này không đúng, vì không phải thành thật. Nếu thành thật có vật thể không giống nhau, thì cũng không làm thí dụ.

Không phải thành thật là sao?

Kệ nói: Một chỗ chung, hai không.

Giải thích: Ở một chỗ khác, thấy gương soi, sắc và ảnh của sắc. Trong một chỗ này, không có đạo lý hai ảnh đều cùng có, vì nương dựa nơi bốn đạo khác nhau.

Lại nữa, vì phương hướng riêng cố định, nên ở chỗ nước, lẫn nhau nhắm vào gương mặt mình, nơi đã có các sắc đối lẫn nhau, không nên có thời điểm đều cùng có, đều trông thấy sắc khác trong đây được sinh. Nghĩa này không đúng. Lại nữa, ảnh và ánh sáng không từng trông thấy ở một chỗ đều cùng có, từng thấy gương soi, ánh sáng mặt trời ở trong

ảnh hiển nhiên. Nếu ảnh là có thật thì ánh sáng sẽ không được sinh ở trong đó, vì mâu thuẫn. Lại nữa, chung một chỗ, hai không có: Gì là hai? Nghĩa là gương soi, mặt và mặt trăng tròn, thấy gương soi, mặt ở chỗ riêng. Ở chỗ riêng, nhìn thấy mặt trăng tròn trong gương soi, như nước trong giếng. Ảnh mặt trăng này, nếu sinh trong đó, sẽ không trông thấy ở nơi khác. Thế nên, ảnh này thật sự không có cái thấy... Các pháp tụ tập đều có thể lực như vậy, nghĩa là không phải có sự biểu hiện rõ giống như có. Vì sao? Vì sự khác biệt nơi công năng của các pháp, thật khó có thể tư duy, nghị luận.

Như vì sự không thành thật này, nên không thể làm thí dụ.

Do không giống nhau, nên không thể làm thí dụ là sao?

Kệ nói: Không có nối tiếp nhau.

Giải thích: Ảnh không phải là sự nối tiếp nhau của vật thể gốc, vì tương ứng với sự nối tiếp nhau của gương soi, và vì đều cùng có với gốc, như sinh hữu căn cứ Tử hữu., trở thành nối tiếp nhau vô gián, không có đứt. Vì sự sinh ở chỗ khác, nên ảnh không có sự nối tiếp nhau như đây. Vì thế nên thí dụ ảnh không bằng nhau.

Kệ nói: Hai sinh.

Giải thích: Theo hai thứ nhân, ảnh được sinh. Sinh hữu thì không thể. Theo hai nhân sinh, nghĩa là theo tử hữu và theo pháp trội hơn khác. Lại do nghĩa này nên thí dụ ảnh không bằng nhau.

Không nên nói như vậy: Có sắc ngoài, không có ý nghĩ màu đỏ, trắng là nhân trội hơn. Nếu chúng sinh hóa sinh, tiếp nhận sự sinh ở giữa khoảng không, lại phân biệt nhân giống như đây. Tuy nhiên theo đạo lý thì không thể thừa nhận.

Từ tử ấm đoạn tuyệt, không có sinh ấm nối tiếp nhau được khởi, nhờ thế nên có trung ấm.

Kệ nói: Do kinh.

Giải thích: Do kinh nói nên biết có trung ấm. Trong kinh nói: Có bảy thứ hữu:

1. Địa ngục hữu.
2. Súc sinh hữu.
3. Quỷ thần hữu.
4. Thiên hữu.
5. Nhân hữu.
6. Nghiệp hữu.
7. Trung hữu.

Kinh này không phải là kinh do người kia thọ tụng. Lại do kinh

riêng nói có trung ấm.

Kệ nói: Càn-thát-bà.

Giải thích: Vì ba chỗ hiện ở trước, nên chúng sinh được thọ sinh trong thai mẹ. Những gì là ba?

1. Bốn đại của người mẹ có lúc được điều hòa thích hợp.
2. Tâm khởi ái lẫn nhau của cha mẹ hòa hợp.
3. Càn-thát-bà đang đến muốn thọ sinh. Nếu trừ trung ấm, ở đây pháp gì gọi là Càn-thát-bà. Nếu kinh này không phải là kinh người kia đã thọ tụng, nên chấp như thế.

Thế nào là ấm hủy hoại được đến trong trung ấm kia?

Lại nữa, nếu ông chấp không có trung ấm, làm sao hợp giải thích kinh A-thâu-la-da-na? Kinh nói: Các ông có thể biết không? Càn-thát-bà này đang đến ở đó, làm Sát-đế-lợi, làm Bà-la-môn, làm Tỳ-xá, làm Thủ-đà-la, là từ phương Đông đến, phương Nam, Tây, Bắc đến, nói rộng như kinh.

Trong đây, pháp nào gọi là Càn-thát-bà? Do năm ấm đã hư hoại làm sao được đến? Kinh như đây, ông có thể không đọc ư?

Nếu ông nói, tôi không thọ kinh này thì nghĩa ấy lại là thế nào?

Kệ nói: Nói năm.

Phật, Thế Tôn nói có năm thứ A-na-hàm:

1. Trung diệt.
2. Sinh diệt.
3. Vô hành diệt.
4. Hữu hành diệt.
5. Thượng lưu diệt.

Nếu không có trung hữu, làm sao được gọi trung diệt? Có chư thiên gọi Trung, vì đến với bát Niết-bàn kia, nên gọi là trung diệt.

Nếu vậy, lẽ ra cũng phải có trời gọi là sinh v.v... đến với bát Niết-bàn kia? Các ông cũng tự tạo ra lối chấp như đây. Thế nên, đây không phải là lối chấp tốt đẹp.

Lại nữa, kệ nói: Vì hành kinh.

Giải thích: Trong kinh nói có bảy hạng Hiền Thánh. Ở đó, nói người trung diệt có ba. Do sự khác biệt về thời tiết, xứ sở, hơn, thua, ví như có lửa phát ra từ phương xa, rồi tắt. Người thứ hai cũng vậy. Ví như có lửa phát ra cách rất xa, rơi xuống, khi chưa tới đất mà tắt. Người thứ ba cũng vậy. Như ông đã chấp: Nếu có trời gọi trung, sẽ không có ba phẩm như đây. Về sự khác biệt giữa thời tiết, xứ sở, sự hơn thua, thế nên, lối chấp này chỉ phân biệt tản mạn.

Có sư khác nói: Ở trung gian của thọ lượng được lập làm ba người, hoặc chấp gằn trong cảnh chư thiên. Nếu người diệt hết các hoặc, gọi là trung diệt. Người này hoặc hành hóa nhập cõi bát Niết-bàn, hoặc hành hóa tướng Niết-bàn, hoặc hành hóa giác bát Niết-bàn. Thế nên, trở thành ba.

Lại nữa, người đầu tiên ở trong cõi Sắc, thâu tóm đồng phần của tụ xong, liền nhập Niết-bàn. Người thứ hai tiếp nhận sự giàu vui xong, liền nhập Niết-bàn. Người thứ ba nhập pháp tạng đường tụng niệm xong liền nhập Niết-bàn.

Nếu vậy thì sinh, diệt là tướng nào?

Người này khi nhập nhiều, tương ứng với pháp tạng đường tụng niệm xong mới nhập Niết-bàn. Vì phần nhiều giảm thọ mạng, sau đó nhập Niết-bàn, không phải thọ sinh đầu tiên tức nhập Niết-bàn. Tất cả như đây, với thí dụ hỏa tinh đều không tương ứng với xứ-sở của hành hóa, vì không có sự khác biệt hơn thua.

Nếu vậy, ở cõi Vô sắc, lẽ ra cũng nói có người trung diệt, cũng ở trung gian của thọ lượng rồi nhập Niết-bàn. Do không nói, thế nên, lối chấp này chỉ tự phân biệt. Nếu ông không đọc tụng kinh như đây v.v..., thì hiện nay ta sẽ phải làm gì?

Đại sư đã nhập Niết-bàn, chánh giáo không có chủ, đã phần nhiều gieo trồng phần phá, cho đến thời điểm hiện nay, về văn, về nghĩa, tùy thuộc phá phần dục, điều này không thôi dứt. Nếu người tiếp nhận A-hàm như đây v.v..., vì chứng làm lượng, trung ấm sẽ được thành đối với người này.

Nếu vậy, sao nói là Đầu sư ma do hiện thân nhập đại ngục A-tỳ chỉ? Ma này đang sống chưa chết, ngọn lửa địa ngục đã đến đốt mình, mới xả mạng sống, do thân trung hữu mới nhập địa ngục. Ý kinh như vậy. Vì sao? Vì nếu nghiệp hiện rất dữ dội, hành xong nghiệp này không thể đợi xả thân, thế nên hiện báo của ma này thành thực trước, sinh báo thành thực sau.

Lại nữa, nghĩa này, nay làm sao có thể hợp giải thích có năm nghiệp vô gián? Nếu người đã tạo tác, đã tăng tướng, theo thứ lớp vô gián, tất nhiên sẽ sinh địa ngục, không đi qua đạo khác. Đây là ý kinh. Ở trong đó, vì nêu rõ nghiệp này, tất nhiên tiếp nhận sinh báo. Nếu như văn, phân biệt, thì chỉ nên gọi là năm nghiệp, không được nói luận chứng khác, nên đạt đến như đây. Nếu tạo nghiệp mạng vô gián, tức nên đoạn, không có nghĩa sống tạm, thì người nào không thừa nhận nghĩa sinh của trung hữu! Tuy nhiên, từ tử hữu vô gián, do trung hữu sinh

ở cõi địa ngục, vì hưởng đến sinh hữu, nên không nói là sinh hữu.

Nếu vậy thì sẽ giải thích ra sao về kệ này:

*Đã qua bốn vị đến già yếu
Hai sinh, nay ông gần Diêm-ma
Ở trung gian đó tất không trụ
Giữa đường, tư lương, ôi không có!*

Bài kệ này chỉ rõ không có trụ trung gian ở trong nhân đạo, vì sự sinh diệt theo thứ lớp không có trở ngại.

Lại nữa, ở trung hữu không có dừng lại, vì đã đến chỗ sinh, vì hành hóa không có trở ngại. Ý kệ như đây: Nếu như đây là ý, nếu như đây không phải ý, thì sự phán quyết phần ấy sẽ dựa vào đạo lý nào mà được thành? Ông cũng đồng với vấn nạn này, thế nên, về hai nghĩa, như kinh đã nói trước đây, vì không có mâu thuẫn nên không thể riêng dùng kệ ấy để chứng minh không có nghĩa trung ấm.

Lại nữa, chứng danh ngôn: Là hành hóa, không có hành hóa, thì đạo nào là đối tượng nên đi qua?

Nếu trung hữu khởi thì sẽ có tướng mạo gì?

Kệ nói:

*Do một nghiệp dẫn dắt
Nên trước có tướng mạo.*

Giải thích: Nghiệp này có thể dẫn sinh các đạo. Nghiệp này có khả năng dẫn dắt làm sáng tỏ trung hữu. Vì đến đạo này, thế nên đạo ấy tất nhiên nên được đi qua. Ở trong đạo này là nên đến, trước hết là có tướng. Tướng ấy tức tướng trung ấm.

Nếu vậy, chúng sinh như chó v.v... ở trong một thai, lẽ ra phải sinh trung ấm của năm đạo? Nếu trung ấm của địa ngục, tức sẽ thiêu đốt bụng mẹ? Trước đó có khi chúng sinh địa ngục, lửa cũng không luôn đốt ở trong vườn, huống chi ở trung ấm. Giả thiết cho lửa đốt cháy, như không thật trông thấy, cũng không thể chạm xúc, vì lẽ thể tánh vi tế. Thế nên không phải vấn nạn. Các trung ấm ở trong thai, cũng không va chạm lẫn nhau. Vì bị nghiệp ngăn cản, nên không thể thiêu đốt.

Lượng thân của trung ấm thế nào?

Như trẻ nhỏ khoảng sáu, bảy tuổi, sự hiểu biết thông minh, nhạy bén hơn trẻ nhỏ. Nếu Bồ-tát ở trung ấm, như người thiếu niên, tráng niên viên mãn, đã biết tướng mạo lớn, nhỏ. Thế nên, dù ở trung hữu, nhưng đang muốn vào thai, nên có thể soi rọi khắp trăm câu-chi châu Diêm-phù.

Nếu vậy, sao mẫu thân của Bồ-tát nằm mộng thấy voi trắng định

vào hông phải của mình?

Sự việc mẫu thân của Bồ-tát mộng thấy chỉ là tướng chiêm bao, không liên quan gì đến trung hữu. Hơn nữa, vì Bồ-tát từ lâu đã lia súc sinh, ví như vua Kha-chỉ thấy mười thứ mộng, nghĩa là voi, giống, bột gạo, chiên-đàn, rừng, voi nhỏ, áo, sự tranh giành chuỗi anh lạc, hoa sen. Tức các vụ việc đã được trước khi có chiêm bao này.

Chúng sinh trung ấm không phải là phá bụng vào thai, làm sao được vào?

Từ sinh môn vào, thế nên có trường hợp song sinh: Nếu đứa bé sinh ở sau là lớn, nếu sinh ở trước là bé.

Nếu vậy, với kệ Đại đức Đạt-ma-tu-bộ-hống-đế đã nói làm sao giải thích cho hợp?

*Biến thân làm voi trắng
Sáu ngà bốn chân đẹp
Vào thai mẹ nằm, đứng
Nghĩ như tiên vào rừng.*

Lời nói này, bất tất phải hợp giải thích: Vì sao? Vì lời nói này không phải kinh, không phải luật, không phải A-tỳ-đạt-ma, chỉ là lời nói góp của người thông tuệ, muốn gom góp nghĩa để biện luận. Có các pháp khác thấu tóm là tăng ích. Nếu lời nói, tất nhiên cần phải hợp giải thích: Đây là thân mẫu của Bồ-tát trong chiêm bao, thấy tướng của con vào thai. Đại đức nói ý kệ như đây: Trong cõi Sắc, có thân với tướng viên mãn, có y phục sinh chung. Vì tánh hổ thẹn rất nặng, nên trung hữu của các Bồ-tát đều mặc y phục đầy đủ.

Lại có Tỳ-kheo ni Thúc-kha-la, do sức của bản nguyện, ở Trung hữu mặc y phục vào thai, xuất thai, cho đến sau khi nhập Niết-bàn, y phục chung đều cùng đốt. Ngoài ra Trung hữu của chúng sinh nơi cõi Dục đều lỏa thể, vì không có sự hổ thẹn nhiều.

Lại nữa, pháp nào gọi là có trước?

Kệ nói:

*Lại có trước ở chết
Sau, ở sát-na sống.*

Giải thích: Có, là nếu căn cứ ở nghĩa chung, nghĩa là năm thủ ấm, ở đây có thể tách rời làm bốn phần:

1. Trung hữu, như trước đã nói.
2. Sinh hữu, nghĩa là thác sinh ở cõi trong sát-na đầu tiên.
3. Từ đây về sau, trừ sát-na chết, là có sự sinh riêng. Trong đây, nói là hữu trước.

4. Sát-na sau cuối, gọi là tử hữu.

Từ đây về sau, có trung hữu. Nếu sinh trong chúng sinh hữu sắc, thì có trung hữu này.

Kệ nói:

Đồng sinh thiên nhĩn tịnh

Tức có thể trông thấy.

Giải thích: Nếu trung ấm đồng sinh đạo nhất định sẽ trông thấy lẫn nhau. Nếu người có thiên nhĩn rất thanh tịnh, là một loại thông tuệ, người này cũng được trông thấy. Nếu người kia sinh được thiên nhĩn, thì sẽ không thể trông thấy, vì rất vi tế.

Sư khác nói: Trung ấm của thiên đạo có thể thấy tất cả trung ấm, nghĩa là trung ấm của người, quỷ, súc sinh, địa ngục, trừ trước kia được thấy.

Kệ nói: Nghiệp thông tức nhanh chóng.

Giải thích: Thông tuệ, nghĩa là đi trên hư không. Thông này từ nghiệp được. Thông này nhanh chóng thế nào?

Vì không thể kịp quay lại nên gọi là nhanh chóng. Nếu người ứng sinh ở phương khác, thì người tu được thông tuệ đã không thể theo kịp. Phật, Thế Tôn cũng không thể ngăn cản xoay lại, do sức của nghiệp rất mạnh.

Kệ nói: Đủ căn không chướng ngại.

Giải thích: Ở đây có đầy đủ năm căn, kim cương v.v... không thể ngăn ngại. Nghĩa này, nên như thế.

Từng nghe đập vỡ, đốt khối sắt đỏ, thấy trùng sinh trong đó, chúng sinh trung hữu nên sinh trong đạo này, từ tất cả phương tiện của đạo này.

Kệ nói: Không chuyển biến.

Giải thích: Thế nào là trung ấm của nhân đạo? Không lúc nào có thể đổi thay, khiến trở thành trung ấm của thiên đạo và trung ấm của đạo khác. Chúng sinh ấy nếu vì đạo này trở thành trung ấm thì quyết định nên sinh trong đạo ấy, không sinh ở đạo khác.

Lại nữa, trung ấm của cõi Dục có phải ăn như đoan thực không?

Đáp: Phải! Không ăn đoan thô. Vì sao?

Kệ nói: Trung ấm này ăn hương.

Giải thích: Nên gọi là Càn-thát-bà. Nếu phước đức ít, thì ăn khí hôi hám. Nếu phước đức lớn, sẽ ăn hương tinh đẹp.

Chúng sinh trụ ở trong hữu này được bao nhiêu thời gian?

Đại đức nói: Không có nhất định, cho đến khi chưa được sự tụ tập

của duyên sinh. Trong đây, mạng sống không có nghiệp riêng dẫn dắt, vì thuộc về đồng phần của một tụ.

Nếu không thế, thì trong ấy, do mạng căn hết, lẽ ra phải lập riêng tử hữu. Nếu có đồng thục ngang bằng núi Tu-di thì đồng thục này, tất cả đều trở thành trùng vào mùa hè.

Trung ấm kia có dừng lại để trông chờ đến mùa hè không? Lại từ phương nào đến?

Câu hỏi này chưa từng đến trong kinh, cũng chưa từng đến trong A-tỳ-đạt-ma.

Nếu vậy thì có thể đúng. Chúng sinh vi tế, tham vương mắc hương vị, mạng sống ngắn ngủi, không có biên vực, chúng sinh này nghe hơi, do tham vương mắc hương, vị, đến khi bỏ mạng, tử ngộ nghiệp trước nên có thể chiêu cảm báo trùng sinh. Do sự tham ái này, nên tiếp nhận ở trùng sinh.

Lại nữa, khi xưa đã có nghiệp, có thể chiêu cảm đạo kia. Bấy giờ, duyên ấy rất nhiều, đối với việc sinh quả báo được đủ sự việc, có thể không phải thời điểm khác. Nghĩa này tất nhiên đúng. Vì sao? Vì đã có nghiệp đời trước, có thể chiêu cảm quả báo Chuyển luân vương. Sự sống của thế gian đến thời điểm tám vạn tuổi, hoặc vượt qua tuổi thọ này, là thời kỳ có nhiều Chuyển Luân vương sinh, không phải thời kỳ khác. Thế nên, Đức Thế Tôn nói: Nghiệp báo của chúng sinh là không thể nghĩ bàn.

Đại đức Bà-tu-mật-đa-la nói: Bấy ngày được dừng lại. Nếu không được duyên sinh hòa hợp, thì trong đấy, chết mất, chết mất rồi lại sinh.

Lại có sư khác nói: Bốn mươi chín ngày, dừng lại. Sư Tỳ-bà-sa nói: Chỉ dừng lại trong thời điểm ngắn ngủi, gấp rút. Do lạc thọ sinh, nên nhanh chóng hành kết sinh. Hoặc nhân duyên tụ tập chưa đủ, nếu trung ấm kia ở trong đạo này, tất nhiên nên thọ sinh. Lúc ấy, nghiệp đời trước tự hòa hợp các duyên. Nếu không nhất định sinh chỗ này, thì ở nơi khác, hoặc trong đạo này được thọ sinh.

Sư khác nói: Nếu ở trong loại chúng sinh này không được sinh, thì sẽ thọ sinh ở trong loại chúng sinh tương tự khác. Ví như bò vào mùa hè, sự kích dục nghiêng một bên nhiều. Chó vào mùa thu, gấu vào mùa đông, ngựa vào mùa xuân. Bò hoang dã, chồn, báo v.v... việc động dục không có thời gian. Vào thời điểm ấy, chúng sinh này nên sinh trong loài bò. Nếu không phải mùa hè, thì sẽ sinh trong bò hoang dã. Nếu nên sinh phi thời trong loài chó, thì sẽ sinh trong loài chồn. Nếu nên sinh phi thời trong loài ngựa thì lại sinh trong lừa. Nếu nên sinh phi thời trong

loài gấu, thì lại sinh trong loài báo.

Hay là không như đây ư?

Nếu chúng sinh ở trong trung ấm đồng phần của tụ riêng, thì đối với đồng phần của tụ khác, sẽ không được thọ sinh. Vì một nghiệp đã dẫn, thế nên lối chấp này có lỗi lầm đáng quở trách. Vì hành hữu vi trong đây, đến chỗ đạo thích hợp sinh nên khởi.

Kệ nói:

*Hành của tâm điên đảo,
Xử sinh do dục đùa.*

Giải thích: Có chúng sinh trong đây, do thế lực của nghiệp đời trước sinh ra nhân căn. Dù dừng lại chỗ rất xa, có thể nhận thấy chỗ thích hợp sinh. Ở đó, thấy vụ việc đối khác của cha, mẹ. Nếu trở thành nam đối với mẹ, thì khởi tâm dục của người nam. Nếu trở thành nữ đối với cha thì khởi tâm dục của người nữ. Nếu trái với tâm này thì khởi giận (Trong Luận Phân Biệt có văn như đây).

Cần-thát-bà tùy một tâm ở trong hai tâm, thích hợp khởi hiện tiền. Hoặc tương ứng với dục khởi, hoặc tương ứng với giận khởi. Ở đây, có chúng sinh do hai tâm khởi điên đảo, nên tìm dục đùa bỡn qua đến chỗ sinh. Vụ việc này ưa được thuộc về mình. Trong thời điểm ấy, bất tịnh đã đến chỗ thai, liền sinh hoan hỷ, gửi hình tích vào sự sinh kia. Từ sát-na này, là năm ấm của chúng sinh hòa hợp vững chắc, năm ấm trung hữu liền diệt. Như đây, mới nói là thọ sinh. Nếu thai là nam, thì dựa vào hông phải mẹ, mặt hướng về lưng, gối xoạc đùi. Nếu thai là nữ, thì sẽ dựa vào hông trái mẹ, mặt hướng về bụng mẹ, đứng. Nếu thai không phải nam, không phải nữ, thì như loại dục thác sinh, trụ. Cũng như vậy, không có trung hữu khác với nam, nữ, vì đều đủ căn. Thế nên hoặc nữ, hoặc nam thác sinh, như xứ mà trụ. Thời gian sau, tăng trưởng ở trong thai, hoặc làm huỳnh môn, nghĩa này nên tư duy.

Vì do bốn đại đỏ, trắng, nên hình thành căn chúng sinh trong thai và nương dựa. Vì do nghiệp lực, nên có riêng nghiệp đời trước của bốn đại đã sinh, hình thành căn v.v..., chỉ nương dựa nơi bốn đại đỏ, trắng.

Có sư khác nói: Tức là bốn đại đỏ, trắng. Vì sao? Vì chất đỏ, trắng này trước kia không có căn, chung với Trung ấm đều cùng diệt. Có căn sinh sau, do chủng tử diệt, vì đạo lý sinh lẫn nhau. Bấy giờ, gọi là Kha-la-la. Nếu tạo ra tư duy như đây, thì khéo thuận với kinh này. Kinh nói: Bất tịnh của cha mẹ hòa hợp sinh ra.

Lại có kinh nói: Tỳ-kheo các ông, đê-m dài sinh tử đã tăng trưởng tham ái, thâm tóm, nhận lấy giọt máu.

Sư khác nói: Có riêng bốn đại. Ví như trùng lá nương dựa nơi phân lá. Như vậy trùng nương dựa nơi phân nên nói Ca-la-la nương dựa nơi bất tịnh sinh. Thế nên, không mâu thuẫn với kinh Ca-la-la Nếu thác sinh vào thai, noãn sinh như đây, đối với sự sinh khác, thì như lý nên thuyết minh. Đạo lý ấy ở đây nên biết.

Kệ nói: Chỗ yêu thích hương khác.

Giải thích: Nếu chúng sinh muốn tiếp nhận thấy sinh do vì yêu thích hương, nên đến chỗ sinh. Hương này hoặc tịnh, hoặc bất tịnh, vì tùy thuộc nghiệp đời trước, nên hóa sinh. Do xứ sở ái lạc, nên đến chỗ sinh.

Nếu vậy, chúng sinh địa ngục làm sao yêu thích xứ sở? Do tâm điên đảo, nên chúng sinh này thấy gió lạnh, mưa lạnh xúc não, và tự thân thấy lửa địa ngục mạnh, dữ là đáng yêu. Vì muốn được tiếp xúc hơi ấm, nên đến vào ngục kia. Lại, thấy tự thân vì bị nướng do gió nóng, ánh sáng nóng và ngọn lửa v.v... nên thống khổ khó chịu, và thấy địa ngục giá lạnh, mát mẻ vì yêu thích chạm xúc lạnh, nên đến vào ngục ấy. Như phần vị tạo tác, có thể chiêu cảm nghiệp sinh như đây. Tự thân thấy phần vị như vậy nên thấy chúng sinh. Điều ấy cũng như vậy, thế nên qua đến địa ngục kia. Các sư trước kia tạo ra thuyết như đây.

Lại nữa, trung ấm của trời ở đây, hoàn toàn vượt lên trên, như từ tòa ngời đứng dậy, trung ấm của người, súc sinh, quỷ thần, cũng như người v.v...

Kệ nói: Địa ngục, chân hướng lên trên.

Giải thích: Như kệ nói:

*Chúng sinh đọa địa ngục
Chân đầu hiện ngược nhau
Chê bai các người Tiên
Giúp hành giả tinh tấn.*

Trước kia, đã nói hành của tâm điên đảo, vì tất cả chúng sinh trung ấm đều có sự nhập vào thai mẹ, hay là không đều như thế, cũng không là không có? Trong kinh này nói: Bốn thứ vào thai. Những gì là bốn?

Kệ nói: Một chánh nhập có giác.

Giải thích: Có chúng sinh vì có nhiều căn thiện tụ tập, hộ trì chánh niệm, đến khi chết vẫn không mất. Vì chánh niệm, nên có giác, cho đến lúc vào thai mẹ, cũng không mất chánh niệm lúc trụ. Vì khi xuất thai thì mất chánh niệm nên không có giác.

Kệ nói: Trụ khác.

Giải thích: Có chúng chúng sinh trụ nơi thai mẹ vì cũng không mất chánh niệm, nên có giác. Trước khi nhập cũng thế.

Kệ nói: Lại xuất khác.

Giải thích: Lại có chúng sinh khi xuất nơi thai mẹ, vì cũng không mất chánh niệm nên có giác. Khi nhập và trụ cũng thế.

Kệ nói: Ba phần vị khác.

Giải thích: Có chúng sinh khác ở trong ba phần vị đều mất chánh niệm nên không có giác. Nếu nhập không có giác thì trụ, xuất tất nhiên sẽ không có giác, gọi là bốn thứ vào thai. Đây là thuyết nghịch, do tùy thuận kết Thủ-lô-kha, nên nói vậy.

Kệ nói:

*Tất cả noãn sinh
Đều không có giác.*

Giải thích: Nếu chúng sinh là noãn sinh thì luôn ở ba xứ không có giác.

Thế nào là chúng sinh noãn sinh, gọi là vào thai.

Chúng sinh này cũng đã thác thai trước kia, hoặc do tên của đương lai mà nói. Như kinh nói: Vì chủ thể tạo ra hữu vi, nên gọi là hành. Như người đời nói: Nấu cơm, xay bột. Thế nên không có lỗi.

Thế nào là không giác ngộ khi vào thai mẹ, trụ và xuất? Lại, thế nào là giác ngộ lúc nhập, trụ, xuất?

Nếu chúng sinh ít danh văn, địa vị, ngay khi muốn vào thai mẹ, liền khởi tưởng dục điên đảo: hoặc mưa to, nước lũ, gió lốc nhanh, gầm gào, hoặc thấy ấm lạnh lớn, hoặc thấy nhiều người quấy nhiễu sục sôi, tự cho: Nay ta vào rừng rậm đầy cỏ dại, ở trong mái nhà lá, nay ta lần mò đi, đứng bên cội cây, cạnh tường vách. Nếu dừng lại, cũng khởi tưởng điên đảo, nghĩa là nay ta dừng lại ở đây. Hoặc khi xuất thai, cũng khởi điên đảo, nghĩa là nay ta từ trong đây ra. Nếu là chúng sinh mang danh văn, địa vị lớn, cũng khởi dục, tưởng điên đảo, nay ta sẽ vào vườn, đi vào chỗ dạo chơi, lên trên lầu cao và điện đèn lớn, ngồi ở giường tòa. Nếu trụ, nghĩa là trụ ở trong đó. Nếu xuất, nghĩa là từ đây ra. Như đây, không giác ngộ khi nhập, trụ xuất. Nếu là người giác ngộ, thì hiểu rõ, phân biệt. Nghĩa là nay ta đang vào thai mẹ, đang trụ nơi thai mẹ, đang xuất nơi thai mẹ, không có tưởng dục điên đảo.

Trong đây, lại phân biệt nêu.

Kệ nói:

*Nói vào thai có ba
Luân vương và hai Phật.*

Giải thích: Chuyển luân vương, Độc giác, Đại chánh giác, ba người này, theo thứ lớp, nên biết vào thai có ba nghĩa:

1. Vào thai, nghĩa là Chuyển luân vương. Vì sao? Vì vị này khi nhập thai có giác ngộ, không phải lúc trụ, xuất.

2. Vào thai, nghĩa là Độc giác: Người này, trong hai thời điểm nhập, trụ thai đều có giác ngộ, không phải khi xuất.

3. Vào thai: Nghĩa là Đại chánh giác. Trong ba thời điểm nhập, trụ, xuất, vị này đều có giác ngộ. Ba người trong đây đều do danh hiệu nơi vị lai được biểu dương sáng tỏ.

Ba sự không đồng là sao?

Kệ nói:

*Nghiệp trí tuệ và hai
Vị thứ lớp năng lực.*

Giải thích: Năng lực trội hơn nghiệp. Nghĩa là người tu hành có thể tạo ra phước đức lớn. Do phước đức có năng lực trội hơn nghiệp, nên lập thứ nhất. Người tu tập, học rộng, tư duy nhiều, do trí tuệ có năng lực trội hơn, nên lập thứ hai. Khả năng tạo ra hạnh phước đức lớn và người tu tập, học rộng, tư duy nhiều, do phước tuệ có công năng trội hơn, nên lập thứ ba. Ba người như Chuyển luân vương v.v... theo thứ lớp vậy. Người khác là thứ tư, cũng với nghĩa này nên như thế.

Ngoại đạo vốn chấp, nói nghĩa của ngã, ở trong đây chấp ngã, nói là việc tranh giành khởi. Người kia nói: Nếu ông lập nghĩa, thì chúng sinh từ đời riêng vượt qua đời khác. Nghĩa gốc của chúng ta sẽ được thành lập, nghĩa là thật có ngã. Nay, đả phá nghĩa này.

Kệ nói: Vô ngã.

Giải thích: Ngã này tướng mạo là gì?

Chủ thể buông bỏ ấm này, chủ thể tiếp nhận ấm kia. Người kia đã phân biệt ngã này thật sự là không có, nghĩa là đối với người là tác giả bên trong không có. Vì sao? Vì không phải cảnh giới của hai lượng, như sắc trần và nhãn căn v.v... Phật, Thế Tôn cũng nói: Có nghiệp, có quả báo. Tác giả không thể được, vì do không có nên không thể nói ngã này có thể bỏ ấm này, tiếp nhận ấm kia. Nếu lìa pháp giả gọi là, thì giả gọi là pháp trong đây. Nghĩa là nếu ở đây có thì ở kia có. Do ở đây sinh nên ở kia sinh (Nói rộng như mười hai duyên sinh).

Ngã này với tướng gì?

Nghĩa là không phải đối tượng phá bỏ.

Kệ nói: Chỉ là các ấm.

Giải thích: Nếu giả thuyết chỉ các ấm gọi là ngã, thì ngã này

không phải là đối tượng đá phá.

Nếu vậy, các ấm sẽ từ đời này chuyển sinh đến đời khác. Nghĩa này nên đạt đến các ấm, không vượt qua đời khác.

Các ấm này thế nào?

Kệ nói:

*Nghiệp phiền não sinh khởi
Do trung ấm nối tiếp.*

Nhập thai mẹ như đèn.

Giải thích: Các ấm nơi sát-na, sát-na diệt. Ấm kia không có năng lực vượt qua đời khác. Nghiệp, thuộc về phiền não. Vì bị đối khác, nên chỉ có các ấm do trung hữu nối tiếp nhau đi vào thai mẹ. Ví như ngọn đèn, mặc dù niệm niệm diệt, nhưng do đặc nối tiếp nhau đến chỗ khác. Các ấm cũng thế, nên không có mất. Thật ra không có ngã, chỉ vì nghiệp phiền não đã dẫn các ấm nối tiếp nhau được vào thai mẹ. Nghĩa này được thành lập.



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 7

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIAN (PHẦN 2)

Lại nữa, kệ nói:

*Như dẫn thứ lớp dài
Nói tiếp do hoặc, nghiệp
Lại, vào nơi đời khác.*

Giải thích: Tất cả ấm nối tiếp nhau dẫn dắt không bình đẳng, có thể chiêu cảm nghiệp của mạng sống có khác biệt. Sự nối tiếp này tùy thuộc vào thế lực có thể dẫn dắt thứ tự như đây, được tăng trưởng. Thứ tự thế nào ?

Như kệ nói:

*Đầu gọi Kha-la-la
Tiếp sinh Át-phù-đà
Từ đấy, sinh Tỳ-thì
Tỳ-thì sinh Già-na.
Già-na sinh Xả-khư
Và những tóc lông, móng
Cùng các căn có sắc
Thứ tự sinh phần thân.*

Năm phần vị này đều ở trong thai. Nghĩa là Kha-la-la, Át-phù-đà, Tỳ-thì, Già-na, Ba-la-xả-khư, là mũi nhọn trong thai này. Do thời tiết, theo thứ lớp tăng trưởng đến phần vị thành thực. Ở trong thai mẹ, do nghiệp báo sinh ra, gió dữ thổi đến, gió chuyển động đâm vào thai đang đặt yên, khiến hương về cửa của thân mẹ. Thai ấy như đóng phân đầy đầy quá số lượng, khó nhận chịu. Tiếp theo, từ chỗ này rơi xuống, vào thời điểm ấy, hai khổ không thể làm thí dụ.

Lại nữa, đôi khi mẹ uống ăn, hiện oai nghi, làm việc quá nhiều, hoặc do lỗi lầm của nghiệp đời trước, nên chết ở trong thai. Bấy giờ,

có các người nữ khéo biết phương tiện, và các thầy thuốc đã hiểu cách nuôi nấng tịnh dưỡng nên dùng dầu tô xoa mới ấm, và dùng nước lê trơn bôi lên tay, đồng thời dùng dao nhỏ nhọn bén cắt mổ, ở trong thai. Ví như hầm phân, đồ đựng bất tịnh, tối tăm, hôi hám kịch liệt, là chỗ ở của vô lượng ngàn loại trùng. Nước bắn thường xuyên tuôn chảy, luôn cần đối trị và nhiệm ô do máu, mồ hôi, mũi dãi, chất mỡ nhờn, ẩm, rã nát, trơn tuột, xấu xí, không thấy da mỏng lỗ chỗ được dùng để che đậy trên đó.

Do nghiệp đời trước đã gây tạo, ở các lỗ mở to trong thân, người ta phải thọc tay vào đó để cắt đứt từng phần, rồi mới lôi kéo ra ngoài, đưa con trong thai này. Do nghiệp hậu báo của đời trước dẫn dắt vào cõi khác, nẻo hưởng khó biết.

Lại nữa, nếu sinh không khó khăn, lúc ấy, hoặc mẹ cho con bú sữa, hoặc người nữ khác có thể trông nom hài nhi. Thể của hài nhi này giống như mụn nhọt mới, sờ vào như dao, gậy và nước tro nóng. Yêu thân hài nhi này, nên do tắm rửa, xoa nắn, tiếp theo, dùng váng sữa cho ăn và uống thì dùng sữa mẹ. Dần dần dùng mạch nha, thức uống ăn thô, tế để nuôi dưỡng.

Đưa con này do thứ lớp tăng trưởng các căn thành thực nên các hoặc lại khởi lên và tạo các nghiệp, lại sinh và tăng trưởng. Do hoặc, nghiệp này, sau khi bỏ mạng, và trung hữu nối tiếp nhau như trước, lại đi vào đời khác.

Kệ nói: Nên có vòng không đầu.

Giải thích: Do đạo lý này, sự sinh do hoặc, nghiệp làm nhân. Hoặc nghiệp lại lấy sự sinh làm nhân và sự sinh lại dùng hoặc, nghiệp làm nhân. Như thế, nên biết, vòng sinh tử không có ban đầu. Vì sao? Vì nếu phân biệt chấp có ban đầu thì cái ban đầu này sẽ trở thành không nhân. Nếu ban đầu thật sự không nhân, thì tất cả pháp khác đều tự nhiên sinh, đều lẽ ra không có nhân. Hiện trông thấy sự việc này, ở trong mầm v.v... có công năng của hạt giống v.v... Vì do nơi chốn, thời gian nhất định, nên các nhân như lửa v.v..., đối với quả thành thực v.v... cũng vậy. Thế nên, không có sự sinh nào không có nhân.

Thuyết nói thường trụ là nhân, trước đây đã đã phá. Thế nên, sự sinh tử quyết định không có ban đầu. Sự sinh tử ấy sau cùng, do nhân hết. Có thể đúng, do lẽ sự sinh thuộc về nhân. Ví như mầm mống diệt.

Sự nối tiếp nhau của ấm này, đã nói là dùng ba sinh làm phần vị.

Kệ nói:

Như pháp duyên sinh ấy

Mười hai phân, ba tiết.

Giải thích: Mười hai phân trong đây là:

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

Ba tiết:

1. Đời trước
2. Đời sau.
3. Đời giữa.

Nghĩa là quá khứ, vị lai, hiện tại.

Thế nào là ở ba tiết an lập mười hai phân?

Kệ nói: Đời trước, sau hai, hai, ở giữa tám.

Giải thích: Vô minh, hành, ở đời trước, sinh, lão, tử ở đời sau, và tám phần còn lại, ở đời giữa.

Tám phần này, tất cả chúng sinh nơi sự sinh ấy là có đủ không?

Đáp: Không phải.

Nếu vậy thì chúng sinh nào có đủ tám?

Kệ nói: Đủ sinh.

Giải thích: Nếu chúng sinh tiếp xúc với tất cả phần vị, thì nói là sự sinh đủ, không phải chết ở trung ấm, không phải thọ sinh ở cõi Sắc, Vô sắc. Vì sao? Vì ở trong Kinh Đại Nhân Duyên chỉ căn cứ nơi chúng sinh nơi cõi Dục để nêu. Kinh nói: A-nan! Nếu thức không gởi hình tích vào đở, trắng của thai mẹ, thì có đổi khác thành Ca-la-la không? Không được, bạch Thế Tôn! (Nói rộng như kinh). Có lúc, Phật nói duyên sinh có hai thứ: Có thứ thuộc về đời trước thâu tóm duyên sinh, có thứ thuộc về đời sau thâu tóm duyên sinh. Trong đó, bảy phần được nói là đời trước, nghĩa là từ vô minh cho đến thọ, năm phần còn lại được gọi là đời sau. Hợp nhân, quả của đời trước sau, là hai phân.

Pháp nào gọi là vô minh v.v...?

Kệ nói: Vô minh, phần vị hoặc đời trước.

Giải thích: Tất cả phần vị của hoặc trong đời trước, ở hiện nay, gọi là vô minh. Vì hành chung với vô minh, do sức của vô minh, nên pháp khác được khởi. Ví như ở trong chỗ nói vua đi, nói dẫn đường, đi theo, cũng gọi là vua đi.

Kệ nói: Và nghiệp đời trước gọi là hành.

Giải thích: Phần vị, nói là dòng chảy của thứ lớp. Phần vị của nghiệp phước v.v... trong đời trước, có nơi hiện nay, gọi là hành, nếu nay hiện hữu tức là quả báo của nghiệp trước kia.

Kệ nói: Thác sinh ấm, gọi thức.

Giải thích: Sát-na đầu tiên, thác (gửi) sinh ở trong thai mẹ, năm ấm vốn có gọi là thức.

Kệ nói:

*Sau đấy gọi danh sắc
Trước ở sáu nhập sinh.*

Giải thích: Từ sau khi thác sinh, tâm cho đến sáu nhập chưa sinh, thì phần vị này được gọi là danh sắc. Lẽ ra nói trước ở bốn nhập sinh nói sáu nhập là sao?

Nói sáu, nghĩa là như lượng này lập nhập. Nói bốn nhập là lúc ấy bốn nhập sinh, còn nói sáu nhập là đầy đủ.

Kệ nói: Ba hòa hợp trước đây.

Giải thích: Nếu sáu nhập đã sinh, thì phần vị này nói tên sáu nhập, cho đến ba căn, trần, thức hòa hợp chưa khởi.

Kệ nói:

*Trước xúc lạc, khổ, xả
Hay phân biệt nhân trí.*

Giải thích: Do ba hòa hợp, nên gọi là xúc. Người này cho đến chưa có thể phân biệt rõ nhân quả của ba thọ, phần vị ấy gọi là xúc. Nếu đã có thể phân biệt rõ nhân của ba thọ.

Kệ nói: Trước nhận ái dâm dục.

Giải thích: Phần vị thọ: Phân biệt rõ nhân của ba thọ là thể, cho đến chưa khởi ái dâm dục.

Kệ nói: Cầu dâm ưa đủ ái.

Giải thích: Đối với phần vị trần dục và ái dục tình sắc sinh khởi, cho đến chưa có thể tìm cầu năm trần.

Kệ nói:

*Bốn thủ, nghĩa sinh là sinh cụ (hỗ trợ sinh)
Vì được tìm kiếm khắp.*

Giải thích: Nếu ở trong phần vị này thì tâm vương mắc, tìm kiếm năm trần. Vì muốn được nên đã ở tất cả xứ dong ruổi tìm cầu. Phần vị này gọi là thủ, như sự dong ruổi tìm cầu ấy.

Kệ nói:

*Quả báo hữu đương lai
Thường tạo nghiệp gọi hữu.*

Giải thích: Người này nhân mong cầu đạt được dục trần, tâm giông ruổi tìm cầu, có thể sinh trưởng, chiêu cảm nghiệp báo hữu ở vị lai. Phần vị ấy gọi là hữu, do nghiệp này từ nay sinh, lùi lại, ở đời vị lai chính là phần vị thác sinh.

Kệ nói: Lại tiếp hữu gọi sinh.

Giải thích: Phần vị này gọi là tiếp lại. Vì sao? Vì ở đời nay là phần vị của phần thức. Ở đời vị lai, gọi là sinh theo sau thức này.

Kệ nói: Lão tử cho đến thọ.

Giải thích: Trừ sinh, từ sau đây, cho đến thọ, phần vị này gọi là lão tử, bốn phần ấy, nghĩa là danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ, ở vị lai gọi là lão tử.

Phán quyết mười hai phần như đây, duyên sinh này, ở chỗ khác, thuyết minh có bốn thứ:

1. Căn cứ ở sát-na để nói.
2. Căn cứ ở nhiều thời gian để nói.
3. Căn cứ nơi tương ứng để nói.
4. Căn cứ ở phần vị để nói.

Thế nào là căn cứ ở sát-na để nói?

Trong một sát-na có đủ mười hai phần. Ví như có người do tùy thuộc tham ái nhiễm ô, dứt đi mạng sống của chúng sinh. Người này, ở trong một sát-na có đủ mười hai phần. Si hoặc trong đây, được gọi là vô minh. Tác ý giết gọi là hành. Hiểu rõ pháp trần gọi là thức. Bốn ấm đều cùng khởi với thức nên gọi là danh sắc. Căn cứ ở căn thanh tịnh của danh sắc gọi là sáu nhập. Sáu nhập tương đối hòa hợp gọi là xúc. Nhận lãnh sự chạm xúc gọi là thọ. Tham này gọi là ái. Pháp khác là hoặc của tâm trên tương ứng với ái, gọi là thủ. Hai nghiệp thân, miệng do kia sinh, gọi là hữu

Các pháp v.v... như đây khởi, gọi là sinh. Đổi thay khác, gọi là lão. Diệt gọi là tử.

Lại nói: Căn cứ ở sát-na, căn cứ nơi tương ứng, như Luận Phân Biệt Đạo Lý thuyết minh.

Căn cứ ở phần vị mà nói, nghĩa là mười hai phần đều có năm ấm.

Vô gián sinh nối tiếp nhau, gọi là nhiều thời gian.

Trong bốn thứ, nay nói thứ nào là duyên gì sinh?

Kệ nói: Nay căn cứ vị nói.

Giải thích: Nếu từng phần, vốn có đủ năm ấm, tại sao chỉ nói vô minh v.v... là phần, không nói phần khác?

Kệ nói: Nói là phần do trội hơn phần khác.

Giải thích: Nếu ở trong phần vị, thì vô minh là trội hơn. Nói phần vị này gọi là vô minh. Nếu hành ở trong đó trội hơn, thì nói tên là hành, cho đến lão tử trội hơn, thì nói tên lão tử. Thế nên, không có lỗi.

Lại nữa, sao ở trong kinh nói duyên sinh có mười hai phần, khác với thuyết của Luận Phân Biệt Đạo Lý nói: Những gì là duyên sinh? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi. Vì ở kinh có ý riêng, nên nói mười hai. A-tỳ-đạt-ma căn cứ nơi pháp tướng để nói. Lại, có thuyết khác nói: Duyên sinh có sáu thứ. Nghĩa là nói căn cứ ở phần vị sát na nhiều thời, tương ứng tên chúng sinh, hoặc ở tên chúng sinh, phi chúng sinh.

Sao ở trong kinh chỉ nói tên chúng sinh?

Kệ nói:

Ở đời trước, sau, giữa

Vì trừ vô minh của họ.

Giải thích: Thế nên nói ba tiết.

Đời trước trong đây là vô minh. Từ vô minh này sinh nghi: Ngã ở quá khứ là đã có hay không phải có?

Ngã nào đã có.

Sao là ngã đã có?

Vô minh của đời sau: Từ vô minh này sinh nghi: Ngã ở vị lại là lại có hay là không có, nói rộng như trước.

Vô minh của đời giữa: Từ vô minh này sinh nghi: Là pháp nào? Pháp này là thế nào? Nay ngã nào sẽ đến ngã nào?

Vì trừ ba thứ vô minh ấy, thế nên căn cứ nơi trên chúng sinh. Ba tiết, nói là mười hai duyên sinh. Ở trong kinh, như thứ lớp nói, nghĩa là vô minh, hành, cho đến sinh, lão, tử.

Làm sao được biết như vậy?

Do kinh nói: Tỳ-kheo! Nếu Tỳ-kheo do chánh trí như thật, có thể thông đạt duyên và pháp do duyên sinh ra.

Tỳ-kheo này không dựa vào nghi ư?

Tư duy về đời trước, nghĩa là ngã đối với quá khứ là đã có hay là không phải có, nói rộng như trước.

Lại có sư khác nói: Ái, thủ, hữu là đời trước, vô minh là đời sau.

Vì sao? Vì ba pháp này là nhân, quả vị lai. Mười hai duyên sinh ấy, nên biết có ba thứ làm tự tánh:

1. Hoặc.
2. Nghiệp.
3. Loại.

Trong đây, kệ nói: Ba hoặc.

Giải thích: Ba phần dùng hoặc làm tánh, nghĩa là vô minh, ái, thủ.

Kệ nói: Nghiệp của hai phần.

Giải thích: Hai phần dùng nghiệp làm tánh, nghĩa là hành và hữu.

Kệ nói: Loại bảy phần là quả.

Giải thích: Bảy phần dùng loại làm tánh, nghĩa là: thức, danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ, sinh, lão, tử. Vì hoặc, nghiệp nương tựa, nên loại này hoặc nói tên quả. Bảy phần ấy ở chỗ khác, nói tên quả. Các phần còn lại nói là nhân, vì hoặc, nghiệp làm tánh.

Nhân duyên gì ở đời giữa nói là nhân quả?

Nói rộng, loại có năm thứ khác biệt. Vì tách hoặc làm hai phần, nên ở đời sau lược nói quả. Vì tách rời làm hai phần, nên ở đời trước nói lược nhân, vì nói một môn hoặc.

Kệ nói:

*Quả lược và nhân lược
Do giữa so sánh hai.*

Giải thích: Do nói rộng đời giữa, nên nhân rộng, quả rộng, của đời trước, đời sau, so sánh với nhân quả của đời giữa có thể biết. Thế nên, đời trước, đời sau, không lại nói rộng. Nếu nói rộng nữa, thì trở nên vô dụng. Nếu duyên sinh thì chỉ mười hai phần. Do không nói nhân của vô minh, sinh tử lẽ ra đạt đến hữu thủy (có bắt đầu). Vì không nói quả của lão tử, nên sinh tử đạt đến hữu biên (có giới hạn). Nếu lập nhân vô minh, quả lão tử, lẽ ra lại nói là phần riêng. Nếu nói hai phần riêng này thì sẽ có lỗi vô cùng. Nếu không nói phần riêng, lại không tránh khỏi vấn nạn trước. Không nên lập riêng, trong trường hợp này do Phật, Thế Tôn đã chỉ rõ nghĩa như sau.

Kệ nói:

*Từ hoặc, hoặc nghiệp sinh.
Từ nghiệp lại loại quả
Từ loại, loại hoặc sinh
Lý phân như thế.*

Giải thích: Từ hoặc, hoặc sinh, nghĩa là từ ái, thủ sinh. Từ hoặc, nghiệp sinh, nghĩa là từ thủ, hữu sinh, từ vô minh, hành sinh. Từ nghiệp loại quả sinh, nghĩa là từ hành, thức sinh. Từ hữu, sinh sinh ra. Từ loại, loại sinh, nghĩa là từ thức, danh sắc sinh, cho đến từ xúc, thọ sinh, từ sinh, lão, tử sinh. Từ loại hoặc sinh nghĩa là từ thọ, ái sinh.

Do Đức Thế Tôn đã an lập nên đạo lý có phân như đây. Do vô minh là tánh phiến não nên hoặc từ loại sinh, hoặc từ hoặc sinh, nghĩa này tự tỏ rõ. Do loại lão, tử dùng thọ làm giới hạn, nên từ thọ này lại sinh hoặc, vì thế ở trong đây không thể tăng, giảm.

Như đây, thuần là tụ khổ lớn duyên hòa hợp sinh, là do lời nói ấy.

Nếu không thế, thì đoạn văn này sẽ tương ứng với nghĩa gì?

Có sư khác nói: Trong kinh khác thuyết minh: Vô minh dùng tư duy bất chánh làm nhân và tư duy bất chánh lấy vô minh làm nhân.

Sự tư duy bất chánh trong kinh này nói, cũng là nói do đi vào sự thâm lấy của thủ.

Tư duy bất chánh đi vào sự thâm lấy của bốn thủ là thế nào?

Nếu nói vì do tương ứng thì lẽ ra cũng phải nói là đi vào sự thâm lấy của vô minh ái, vì tương ứng với chúng.

Nếu vốn thuộc về vô minh kia thì trong đây làm sao có thể chứng minh? Nghĩa là vô minh dùng tư duy bất chánh làm nhân nếu chỉ do thuộc về phần vị, thì có thể chứng nghĩa nhân quả, nhưng ái và vô minh thuộc về thủ thâm. Lấy, do vậy, không nên lập làm phần riêng như tư duy bất chánh.

Có sư khác nói: Ở kinh khác nói: Tư duy bất chánh là nhân của vô minh. Sự tư duy bất chánh này là thuyết minh khi ở xúc. Như kinh nói: Dựa vào nhãn căn duyên nơi sắc trần, tư duy nhiễm ô sinh, có thể dấy khởi vô minh là khi ở thọ, ắt hẳn vô minh sinh. Như kinh nói: Duyên với thọ do xúc vô minh mà sinh ra, nên ái được sinh. Do đấy, vì phân biệt kinh, nên biết được khi tư duy bất chánh khởi lên ở phần vị xúc, có thể tạo nhân duyên cho vô minh được dấy khởi khi ở phần vị thọ. Thế nên, vô minh không có nghĩa không có nhân. Chính vì lẽ đó, nên không cần lập phần riêng, tức sẽ không có lỗi vô cùng. Vì tư duy bất chánh này do nói lại, lại từ vô minh sinh khởi mà tư duy nhiễm đục, lại từ ngu si sinh. Lời kinh này nói là bằng chứng. Ở kinh khác không phải không có nghĩa này. Nếu ý ông muốn lập nghĩa như đây, thì trong ấy, lẽ ra phải nói lại, căn văn kia không nên thuyết minh.

Nếu không thuyết minh, làm sao biết có?

Do đạo lý, nên biết có.

Đạo lý là gì?

Nếu thọ không có vô minh, tất nhiên sẽ không thể làm nhân duyên cho ái. Ví như đối với A-la-hán, nếu xúc không điên đảo, sẽ không thể tạo ra nhân của thọ nhiễm ô.

Làm sao biết được tư duy bất chánh là từ vô minh sinh?

Do ở A-la-hán không có vô minh, nên xúc không điên đảo. Nếu do đạo lý này, nên không thuyết minh lại, sẽ trở thành lăm lỏi lăm. Nếu nghĩa này do đạo lý có thể thấy, không cần thuyết minh riêng, tự có thể biết được thì không chỉ tư duy bất chánh mà các phần khác không nói lẽ ra cũng có thể biết, tức đều không cần thuyết minh.

Lối chấp này không thành nghĩa bào chữa, vì vấn nạn đã lập trước kia cũng đã không thành vấn nạn. Nghĩa là vượt qua vô minh, lão, tử, không thuyết minh pháp khác, nên sinh tử có ban đầu, có biên giới là thuyết chánh đáng, không phải không viên mãn. Vì sao? Vì chúng sinh tiếp nhận lời Phật dạy còn mê lầm ở có sinh.

Thế nào là từ đời trước, hiện đời khởi, lại từ hiện đời, đời sau khởi?

Ba đời này theo thứ lớp tương ứng, Đức Như Lai chỉ muốn nói nhiều nghĩa như đây. (Về nghĩa này trước đây đã nói)

Như kệ nói:

Ở đời trước, sau, giữa

Vì trừ vô minh của họ.

Phật, Thế Tôn thuyết giảng: Tỳ-kheo! Nay ta vì các ông thuyết giảng về duyên sinh và các pháp đối tượng sinh này của duyên sinh.

Hai câu ấy với nghĩa của nó đâu có khác. Nếu căn cứ ở nghĩa của A-tỳ-đạt-ma, thì hai câu này không có nghĩa riêng. Vì sao? Vì hai câu này là thuyết minh tất cả pháp hữu vi.

Thế nào là pháp vị lai?

Chưa sinh, gọi là đối tượng sinh.

Nếu vậy, thế nào là vị lai chưa có hành động tạo ra, nói gọi là hữu vi?

Chưa làm đã làm, gọi là hữu vi. Do vì công năng sinh, vì ý đã dẫn phát, nên nói là hữu vi.

Nếu vậy, vô lưu là sao?

Là vô lưu kia cũng do việc thiện, nên ý đã dẫn phát.

Nếu như vậy, đối với Niết-bàn, căn cứ ở đắc đạt đến, lẽ ra cũng phải có nghĩa như đây, tức có là chủng loại của đối tượng sinh, mặc dù

chưa sinh, nhưng cũng nói đã sinh. Ví như sắc chưa đổi thay, hủy hoại, nhưng cũng nói tên là sắc.

Do chủng loại đổi thay hủy hoại này, nên không có lỗi.

Nay sẽ nói ý chính của kinh.

Kệ nói:

Duyên sinh trong đây là nhân

Đối tượng sinh rồi, gọi là quả.

Giải thích: Phần này chính là nhân, gọi là duyên sinh. Từ sinh ấy các pháp khác sinh ra phần này chính là quả, nên nói gọi là đối tượng sinh.

Tất cả phần như đây, đều là hai thứ thành tựu, nhân quả. Nếu vậy, không nên an lập thành nghĩa này.

Không như vậy. Đối tượng quán sẽ có sự khác biệt. Nếu quán phần này là phần thành duyên sinh, thì sẽ không thể quán phần này lại trở thành đối tượng sinh. Ví như nhân quả là cha con, nhưng cha riêng, con riêng.

Người kia nói: Theo thuyết của Đại đức Phú-lâu-na-xả nói: Có pháp là duyên sinh, không phải là đối tượng sinh của duyên sinh. Vấn đề này có bốn luận chứng:

1. Nghĩa là tất cả pháp vị lai.
2. Nghĩa là tâm sau cuối của A-la-hán trong đời, hiện tại và quá khứ.
3. Nghĩa là các pháp khác của đời quá khứ, hiện tại.
4. Nghĩa là pháp vô vi.

Sư kinh bộ trong đây nói: Lối chấp này là thuật cốt yếu hay là nghĩa kinh? Là nghĩa kinh.

Nếu nói là nghĩa kinh thì chẳng phải là nghĩa kinh, làm sao không phải là duyên sinh đã nói trước đây tức căn cứ ở vị, lập mười hai phần, mỗi một vị đều đầy đủ năm ấm?

Lối chấp này không tương ứng với kinh. Vì sao? Vì ở trong kinh phân biệt mười hai phần và có nghĩa riêng. Như kinh nói: Những gì là vô minh? Nghĩa là vô tri đối với đời trước, vô tri ở đời sau, vô tri đối với đời trước, sau, nói rộng như kinh.

Nếu kinh là liễu nghĩa thì không thể dẫn dắt khiến rơi vào thuộc về bất liễu nghĩa. Thế nên, lối chấp này không phải là nghĩa của kinh giống như nói không phải tất cả kinh mà chỉ do phân biệt nên trở thành liễu nghĩa. Có khi các kinh như phân biệt trội hơn tạo ra nghĩa, như trong kinh tượng Tích (dấu chân voi) nói: Những gì là giới địa? Nghĩa là

tóc, lông v.v... Đối với tóc, lông cũng có vật khác như sắc v.v... Ở trong kinh này cũng thế, tùy thuộc nghĩa phân biệt trội hơn.

Kinh này không thể dẫn làm chứng. Vì sao? Vì ở đó, không do giới địa, phân biệt tóc, lông v.v... nên trở thành sự thuyết minh không đủ.

Trong ấy, do phân biệt giới địa như tóc, lông v.v... không phải vượt qua tóc, lông v.v... có riêng giới địa. Thế nên, lời nói này là thuyết đầy đủ.

Ở trong kinh này, thuyết minh đầy đủ vô minh v.v... không có nói pháp khác, hay là không như đây?

Vượt qua tóc, lông v.v..., ở trong vật thể khác, như nước mắt, mũi dãi v.v..., cũng có giới địa. Nước mắt v.v... đều là thuyết đã nói. Như kinh nói: Ở trong thân, nếu có pháp khác cũng thế, gọi là giới địa. Nay ta cũng được thừa nhận pháp khác của vô minh.

Nếu vậy, có thể biểu hiện rõ các pháp của loại riêng, dẫn nhập vô minh. Vô minh này thâm tóm có nghĩa gì?

Nếu ở trong phần vị này, tất nhiên sẽ có năm ấm. Nếu pháp này có, không có, thì pháp kia quyết định sẽ có, không có lập pháp này làm phần. Nếu có năm ấm, thì các hành chưa hẳn có, và thức sẽ tùy thuộc hành phước, phi phước và bất động cho đến ái v.v... Thế nên, như kinh liễu biệt, chính là nghĩa kinh. Như bốn luận chứng đã thuyết minh trước kia, trong đó, nếu nói là pháp vị lai không phải đối tượng sinh của duyên sinh, thì lối chấp này sẽ mâu thuẫn với kinh này. Kinh nói: Những gì là pháp được sinh ra do duyên sinh? Nghĩa là từ vô minh cho đến lão, tử.

Lại nữa, hai phần: sinh, lão tử, chớ thừa nhận là thuộc về đời vị lai, lẽ ra cũng phải đả phá sự an lập ba tiết.

Có bộ khác nói: Duyên sinh là pháp vô vi.

Làm sao biết được?

Nếu Như Lai xuất thế, hoặc không xuất thế, thì pháp này vẫn như thường trụ, như kinh này đã nói. Lời nói này, nếu như ý này phán quyết, thì có thể đúng. Nếu không như đây, sẽ sai.

Như đây, không như đây là sao?

Nếu ý phán quyết như đây: Nếu Như Lai xuất thế, hoặc không xuất thế, thì luôn vô minh v.v... duyên hành v.v... được sinh, chứ không có lúc nào không duyên và không có duyên pháp khác. Thế nên, thường trụ. Thật vậy, lối chấp này có thể tiếp nhận.

Nếu tạo ra lối chấp như đây, nghĩa là có pháp riêng gọi là duyên sinh. Pháp này thường trụ, lối chấp này nên bác bỏ. Nghĩa là không có như đây. Vì sao? Vì sinh là tướng mạo của pháp hữu vi, không từng

thấy pháp thường trụ khác, lẽ ra phải trở thành tướng mạo của pháp vô thường.

Sinh là tướng pháp từ chưa có, hướng đến có. Pháp này có tương ứng gì với vô minh v.v... mà nói pháp kia là duyên sinh? Về nghĩa câu cũng không tương ứng. Pháp này cũng thường trụ, cũng duyên sinh. Xưa nói đạt đến hành tập sinh. Câu này có nghĩa gì?

Nếu hợp với nghĩa đã được chỉ rõ trong câu này, nghĩa là pháp các hành đạt đến nhân và duyên, do tụ tập cái chưa có thành có. Nghĩa này được nêu rõ do đạt đến hành tập sinh. Nghĩa của câu này không tương ứng. Vì sao? Vì nếu một tác giả ở trong hai sự việc, đối với một nghĩa của sự trước kia được thành, thì nghĩa thứ hai đối với sự sau thành. Ví như tắm xong, mới ăn. Nếu pháp tồn tại đạt đến sinh thì pháp này trước đó sẽ không hề có. Pháp nào đạt đến trước thì pháp sinh sau, không có sự nào không nương tựa tác giả mà thành. Nên trong đây, người kia nói kệ: “Có thể đạt đến trước đối với sự sinh”. Vì không có, nên không hợp lý, nói đều cùng có, cũng không đúng. Do sự, căn cứ trước, sau, không có lỗi lầm như vậy.

Ở trong nghĩa này, lẽ ra hỏi người học Thanh luận. Pháp này nếu sinh thì sẽ ở vị nào? Là ở hiện tại, hay là ở vị lai?

Nếu vậy thì có thế nào? Nếu ông nói sinh ở hiện đời thì làm sao ở hiện đời? Nếu như chưa có, nếu đã sinh, thì đâu dùng sự sinh lại? Hoặc đã sinh, lại sinh, thì có lỗi lầm vô cùng.

Nếu ông nói ở phần vị vị lai sinh, thì sao pháp chưa có, trở thành tác giả? Nếu không có tác giả, thì sự làm sao thành? Thế nên, ở phần vị này nếu sinh, tức ở vị này sẽ đạt đến phần vị nào được sinh? Vị lai đang hướng đến sự sinh, thì ở trong phần vị này đạt đến đối với duyên. Sự Thanh luận an lập tác giả và sự lập này không thành tựu. Công năng tạo ra có (chủ thể) gọi là tác giả. Có gọi là sự thì ta nay không từng thấy là pháp chủ thể có mà có sự riêng khác gọi là có”. Thế nên, đối với danh nói “không có”. Lại có thể vấn nạn, về danh đã lập ở trên, nay lại biểu thị rõ nghĩa ấy, nghĩa là nếu ở đây có thì ở kia có, do ở đây sinh, thì ở kia sinh. Nghĩa của hai câu này tức là đạt đến danh và nghĩa của hành tập sinh. Trong đây, nói kệ:

*Như không có được sinh
Đến với duyên cũng thế
Nếu đã sinh, được sinh
Vô cùng do đã có.*

Trong luận của ông phán định rằng:

1. Tác giả ở trong hai sự, đối với một nghĩa của sự trước thành, đối với nghĩa thứ hai của sự sau thành, phán quyết này không nhất định: Hoặc thấy ở một tác giả.

2. Sự đều cùng thành. Ví như ngọn đèn chiếu đến thì bóng tối diệt. Lại, như ngủ hủ miệng, nếu ông nói, ngủ ở sau thì sao không phải lúc nhắm mắt, hoặc thời gian khác tạo ra?

Có sự khác phân biệt nghĩa biện hộ ở trong vấn nạn này. Ba-la-đề lỵ nặng (trọng lượng) làm nghĩa, một để cũng là pháp không trụ, nghĩa là vô thường.

3. Dùng tụ tập làm nghĩa. Uất-ba-đà lấy sự sinh làm nghĩa. Câu này nói nghĩa như đây. Đối với pháp vô thường của vô số thứ nhân duyên, do vì tụ tập nên sinh, nên gọi là Ba-la-đề. Một để cũng là Ba vật ba-đà, như phân biệt ấy được lập trong kinh này. Ở chỗ khác làm sao được thành?

Như kinh nói: Đến với mắt đến với sắc, nhãn thức được sinh. Sao Đức Thế Tôn căn cứ nơi duyên sinh nói hai câu này, nghĩa là nếu pháp này có, thì pháp kia tất nhiên có, do pháp này sinh, pháp kia tất nhiên sinh? Vì quyết định, nên khiến cho pháp kia sinh trí này. Nếu vô minh có, hành tất nhiên có, không phải pháp nào khác. Thế nên, hành duyên vô minh sinh.

Lại nữa, hoặc vì biểu thị rõ các phần truyền đi truyền đi, nên nói hai câu: Nếu phần này có, thì phần kia tất nhiên có, do phần này sinh, nên phần kia tất nhiên sinh.

Lại nữa, hoặc vì nêu rõ sự sinh truyền đi, truyền đi, nên nói hai câu (luận chứng): Nếu đời trước có, thì đời giữa cũng có, do đời giữa sinh, nên đời sau cũng sinh.

Lại nữa, hoặc vì chứng tỏ nhân, nhân truyền đi, nên nói hai câu. Vì sao? Vì có lúc từ vô minh theo thứ lớp các hành sinh, có khi từ vô minh theo thứ lớp các hành sinh, các hành truyền đi liên tục sinh.

Có sự khác nói: Vì loại trừ chấp không có nhân, chấp nhân thường trụ, nên nói hai luận chứng: Nếu không có nhân thì các hữu không có, cũng không từ vô sinh sinh, như thường trụ mà người kia đã chấp, tức là tự tánh, ngã v.v...

Nếu chấp như đây, thì lập câu trước, tức vô dụng. Chỉ do câu: Đây sinh, kia sinh, đã phá hai chấp riêng và thuyết minh đắc thành tự.

Lại nữa, có đạo khác phân biệt như đây: Nếu ngã có làm chỗ dựa, thì các pháp hành v.v... tất nhiên có, do vô minh v.v... sinh, nên hành v.v... được sinh.

Vì đả phá lối chấp ấy, thế nên Đức Thế Tôn đã phán quyết nghĩa này. Nếu do đây sinh, kia tất nhiên sinh, pháp này nếu có, thì pháp kia tất nhiên có, không phải pháp nào khác. Nghĩa là các hành lấy vô minh làm duyên, cho đến nói thuần là như đây, tụ khổ lớn được sinh.

Lại có sư khác nói: Vì làm sáng tỏ không diệt và sinh, nên nói hai luận chứng: Nếu vô minh không diệt, các hành sẽ không diệt, do vô minh sinh, nên các hành sinh.

Lại có sư khác nói: Vì nêu rõ trụ và sinh, nên nói hai luận chứng, cho đến nhân duyên nối tiếp nhau có, sự nối tiếp nhau, tất nhiên có theo. Do nhân duyên sinh, sự tất nhiên được sinh.

Đức Thế Tôn chính thức muốn chỉ rõ sinh, thuyết minh trụ có tương quan gì? Thế nào là Đức Thế Tôn đả phá thứ lớp khiến điên đảo, trước nói trụ, sau thọ sinh?

Lại có sư khác nói: Nếu pháp này có, thì pháp kia có, nghĩa là nếu sự có duyên, diệt tất nhiên có. Nếu vậy, sự này lẽ ra không do nhân sinh?

Nghĩa này không hợp lý, vì không có nghĩa vô nhân. Vì sao? Vì do ở đây sinh, ở kia sinh.

Nếu nghĩa kinh như đây, thì chỉ nên nói luận chứng trước: Nếu pháp này có, pháp kia có. Lại nữa, trước lẽ ra nói sự sinh, sau nói. Ở đây có, kia có.

Nếu tạo ra thuyết này, thì câu văn không đảo lộn. Nhưng nếu không thế, thì chính hỏi cái gì là duyên sinh, mà nói diệt thì không phải thứ tự. Thế nên, chấp như đây v.v... đều không phải là ý kinh.

Các hành dùng vô minh làm duyên đến lão, tử lấy sinh làm duyên là sao?

Trong đây, ngã v.v... chứng tỏ chỉ nghĩa tương ứng. Như các con trẻ, phàm phu ở trong thế gian, không biết dựa vào nhân duyên sinh, chỉ là hữu vi, lại không có pháp nào khác. Do vì không biết, nên ngã kiến, ngã mạn nhiễm ô tâm họ, vì tự ngã được tiếp nhận niềm vui và không khổ, không vui. Do thân v.v... tạo ra ba thứ nghiệp và vì được niềm vui vị lai, nên làm việc hành phước. Vì được tiếp nhận niềm vui và không khổ, không vui, nên tu hạnh bất động. Vì được thú vui hiện đời, nên tạo ra hành phi phước.

Ba thứ nghiệp này, nói là duyên vô minh sinh hành. Do theo nghiệp dẫn dắt các thức nối tiếp nhau, tương ứng với Trung ấm nên tiếp nhận nhiều nẻo (cõi). Cũng như đèn và ánh sáng hiện hành. Nói duyên hành sinh thức, nếu chấp như đây, thì phải biết thức này đã

sinh.

Ở trong phần phân biệt thức nói: Gì là thức? Nghĩa là tụ sáu thứ thức, dùng thức làm ưu tiên. Tiếp theo, ở thức này, theo danh sắc, sinh đầy đủ năm ấm. Ở trong phân biệt, thuyết minh như thế (lời nói khác như trước).

Tiếp theo, vì danh sắc thành thực, nên sáu nhập theo thứ lớp sinh. Tiếp theo, lúc ở nơi trần, khởi tâm loạn, do vì thức sinh, nên từ ba hòa hợp sinh xúc, nghĩa là sự trội hơn về lạc thọ v.v...

Tiếp theo, từ xúc này sinh ba thọ. Tiếp theo, từ thọ này sinh ái. Nếu người do khổ bức bách, thì đối với lạc thọ sinh ái dục, đối với lạc, bất khổ, bất lạc sinh ái sắc đối với bất khổ bất lạc sinh ái vô sắc. Tiếp theo, do đối tượng lạc thọ của ái, nên nhận lấy bốn pháp dục v.v... Dục trong đây, nghĩa là năm dục trần. Kiến, nghĩa là sáu mươi hai kiến. Như kinh Phạm Võng nói. Giới, nghĩa là giới lia ác. Chấp, nghĩa là tâm quyết định chấp. Cũng như chấp thực hành theo chớ, bò v.v... và như hạnh của phái Ni-càn-đà, như kinh nói: Người này lỏa hình, không mặc y phục, nói rộng như kinh.

Lại như ngoại đạo Ba-thâu-ba-đa, Ba-lập-bà v.v... của Bà-la-môn chấp lấy gậy, da quạ, nai, bện tóc, tro, túi, ba gậy, đầu hói v.v... nói ngã nghĩa là thân.

Trong đây có ngôn thuyết: Đây là ngã nên nói thân, gọi là nói Ngã.

Có sư khác nói: Ở trong thân, do có ngã kiến và ngã mạn, nên nói hai thứ này gọi là nói Ngã. Thế nào nói hai thứ này thành là nói Ngã? Do hai thứ này, nói là có ngã.

Có sư khác nói: Do vì ngã không có, nên chỉ có ngôn thuyết, không có thật nghĩa, nên gọi là nói Ngã. Như kinh nói: Tỳ-kheo không học, trẻ con, phạm phu, chạy theo giả danh thế gian, nói là rơi vào ngã chấp, trong đó, thật sự không có ngã và ngã sở.

Lại nữa, dục nghĩa là lia ba thứ sau kiến thủ, giới chấp thủ, như trước đã giải thích. Nói Ngã là chung cho cả ba cõi nhưng ở cõi Sắc, Vô sắc là các pháp sở hữu lia hai thứ trước.

Thủ ở trong bốn pháp gì?

Tham dục ở trong đó, gọi là thủ. Vì sao? Vì nghĩa này ở tất cả chỗ. Đức Thế Tôn đều tạo ra cách giải thích ấy. Như kinh nói: Gì là thủ? Tham dục ở trong đó. Tiếp theo, dùng thủ làm duyên, có khả năng dẫn dắt hữu vị lai. Nghiệp này sinh trưởng, gọi là hữu. Như kinh nói: A-nan! Nghiệp ấy ở vị-lai, có công năng dẫn dắt đến hữu sau. Ở đây

nói là hữu

Tiếp theo, dùng hữu làm duyên, thức lại thác sinh, tức là vị lai nói gọi là sinh, có đủ năm ấm.

Tiếp theo, nếu sinh xong, có lão, tử v.v..., nên biết. Như trong kinh nói: Thuần túy như đây, nghĩa là lìa ngã, ngã sở. Đại: Không có ban đầu, không có giới hạn Tự khổ: Do sự tu tập của các hành hữu lưu, nên duyên hòa hợp sinh, nghĩa là không có quả, vì nhân duyên riêng đã sinh. Đạo lý này là do sư Tỳ-bà-sa đã nêu rõ. Thế nên, nói trước.

Lại nữa, vô minh là nghĩa gì? Không phải minh là gọi vô minh.

Nếu vậy, thì có lỗi vượt qua lượng. Nhân v.v... lẽ ra cũng trở thành vô minh?

Nếu vậy, minh không có tức là vô minh.

Nếu vậy, lẽ ra dùng vô sở hữu làm vô minh. Vì hai lối chấp này không tương ứng, nên dùng pháp riêng làm vô minh.

Kệ nói:

Trái ngược minh là vô minh

Như chẳng phải thân thật.

Giải thích: Trái với người thân thích là có người khác, là đối trị thân thích, gọi là không phải thân, chẳng phải tùy thuộc sở hữu khác, và chẳng phải thân thích không có. Chẳng phải thật, nghĩa là như có ngôn thuyết và có ngôn ngữ không giả dối. Có thể đối trị. Thuyết này gọi là không phải thật, không phải pháp, không phải lìa, không phải sự v.v... Pháp v.v... có thể đối trị pháp khác, là gọi chẳng phải pháp v.v... chẳng phải khác, chẳng phải không có vô minh. Cũng thế, có pháp riêng, có thể đối trị minh, gọi là vô minh.

Về nghĩa này làm sao có thể biết?

Do nói là nhân duyên. Lại nữa, kệ nói: Do nói là kết v.v...

Giải thích: Có kinh khác nói: Vô minh là kết phược, tương ứng với tùy miên lưu. Nếu chỉ không thật có thì không nên nói nghĩa như đây v.v..., cũng không thể lập là nhân v.v..., vì thật có pháp riêng, gọi là vô minh.

Nếu vậy, như đời nói: Vợ ác, nói là không có vợ, con ác, nói là không có con, vô minh lẽ ra cũng như thế. Ác minh, gọi là vô minh.

Kệ nói: Không phải ác minh thấy.

Giải thích: Nếu ông nói không phải, nghĩa là nghĩa đáng quả trách, các minh đáng quả trách gọi là vô minh thì nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì nếu trí đáng trách tất nhiên có nhiễm ô. Sự nhiễm ô này tức lấy kiến làm tánh, không nên trở thành vô minh. Nếu vậy, trí này lẽ

ra tức là vô minh.

Không thể lập trí này là vô minh. Vì sao?

Kệ nói: Kiến tương ứng chung.

Giải thích: Nếu vô minh trở thành tánh tuệ ác, thì các kiến không nên tương ứng với vô minh, vì hai trí không được tương ứng cùng một thời điểm khởi.

Lại nữa, kệ nói: Nói có thể nhiễm trí.

Giải thích: Kinh nói: Do tâm nhiễm ô dục, nên không giải thoát. Do vô minh nhiễm ô, nên tuệ không thanh tịnh. Nếu đây là tuệ, thì không nên trở thành tuệ nhiễm ô. Như tâm có nhiễm ô riêng, khác với tánh tâm, nghĩa là vô minh dục đối với tuệ cũng vậy. Tại sao không thừa nhận như đây nghĩa là do tuệ thiện lẫn lộn với tuệ nhiễm ô, thế nên không thanh tịnh và nói đây làm nhiễm ô kia, là bị tâm dục làm nhiễm ô, nói là không giải thoát, là quyết định sự đối khác do dục ư?

Vì quyết định dục bị đối khác ư?

Do dục hại, nên không được giải thoát. Nếu người thường luôn tu tập sửa trị chuyển dục, tức sẽ được giải thoát.

Như tuệ bị vô minh này nhiễm ô, nên không thanh tịnh thì chúng ta phân biệt do vô minh hại, nên tuệ không thanh tịnh. Nếu muốn phân biệt thì sao, người ngăn cản nhau? Các sư thuyết minh vô minh là loại riêng với trí, như dục với tâm. Nếu có người chấp tất cả hoặc, gọi là vô minh, nên dùng đạo lý trước để đả phá lối chấp này. Vì sao? Vì nếu vô minh là tánh loại của tất cả hoặc, thì không nên ở trong nghĩa kết v.v... lập làm hoặc riêng. Nếu là kiến thì không nên nói là tương ứng với kiến, do hoặc không hỗ tương thâm tóm với kiến v.v... và cũng nên nói vì tâm nhiễm ô vô minh, nên không giải thoát.

Nếu ông nói vì phân biệt sự khác biệt, nên tạo ra thuyết này, thì đối với tuệ, cũng nên phân biệt sự khác biệt của vô minh. Ta thừa nhận vô minh là hoặc riêng.

Vô minh này lấy gì làm tánh?

Không thể phân biệt rõ quả nghiệp và đế thật làm tánh. Đây không thể giải thích pháp nào gọi là không phân biệt rõ.

Vì không phải phân biệt rõ hay vì sự phân biệt rõ không có? Nếu vậy, cả hai đều có lỗi. Như vô minh nếu có pháp riêng, thì sự phân biệt rõ này đối trị, gọi là không phải phân biệt rõ. Như đây, cũng không thể giải thích. Thế nên, vô minh này là vật thể gì? Phân biệt pháp tánh. Như các loại này không là không có. Như kinh nói: Gì là nhãn căn? Nghĩa là sắc thanh tịnh, là đối tượng nương dựa của nhãn thức.

Lại có pháp không thể phân biệt, không thể nói không có. Ví như ở trong quán từ, không có tánh tham, trong quán bất tịnh, không có tánh giận v.v...

Đại đức Đạt-ma-đa-la nói: Ngã có loại chấp như đây, gọi là vô minh.

Ly khai ngã mạn, có pháp riêng nào gọi là loại?

Đã nói trong kinh này. Như kinh nói: Nay ta do biết như đây, do thấy như đây: Tất cả ái, tất cả kiến, tất cả loại, tất cả ngã chấp, đối tượng chấp của ngã. Vì ngã mạn, tùy miên đã diệt hết, vì không có sinh lại nữa, nên là Niết-bàn vô ảnh, có những loại như đây.

Thế nào là phán-quyết những loại này là vô minh?

Do không thể nói loại này có hoặc riêng.

Vì không như đây, nên các hoặc mạn, giận v.v... khác, có thể không phải loại ư?

Trong đây, nếu lại. Tư duy, xét lường, thì sẽ có nhiều lời nói nên thuyết minh. Thế nên, cần phải ngăn cấm lối biện luận này.

Lại nữa, danh sắc là nghĩa gì?

Sắc, đã nói rộng trước đây.

Kệ nói: Danh: Không có sắc ấm.

Giải thích: Thế nào nói là danh? Tùy thuộc danh và căn, trần. Vì chuyển biến ở trong nghĩa, nên gọi là danh. Tùy thuộc danh nào? Là đối tượng phân biệt rõ của thế gian, có thể gọi là các nghĩa của mỗi thứ. Nghĩa là bò, ngựa, người, sắc, thanh v.v..., đây gọi là nghĩa có thể gọi.

Thế nào gọi là danh?

Đối với mỗi thứ nghĩa, do căn cứ ở công dụng chuyển biến, nên gọi là danh.

Có sự khác nói: Buông bỏ thân mình ở trong đạo này, có công năng chuyển biến, lại tạo ra sự sinh khác, nói là danh, nghĩa là không có sắc ấm.

Sáu nhập, đã nói trước đây. Xúc, nay sẽ thuyết minh:

Kệ nói: Xúc có sáu.

Giải thích: Nghĩa là nhãn xúc, cho đến ý xúc. Sáu xúc này là pháp gì?

Kệ nói: Hòa hợp sinh.

Giải thích: Từ ba pháp hòa hợp sinh, nghĩa là căn, trần, thức. Nghĩa này có thể hợp lý. Năm căn với trần và thức, hòa hợp chung, đồng thời khởi. Ý căn đã dứt, cùng với pháp vị lai, pháp hiện đời, trần, ý thức, làm sao được hòa hợp?

Tức là ba hòa hợp này. Nghĩa là nhân, quả, tạo thành nghĩa hòa hợp, hoặc thành tựu một sự làm nghĩa, là tất cả ba, có công năng trội hơn trong việc sinh khởi xúc.

Trí tuệ của các sư đối với xúc này khởi lên đủ loại không đồng: Có các sư thuyết minh, chỉ hòa hợp gọi là xúc, cũng dẫn kinh làm chứng, như kinh nói: Ba pháp này hợp với nhau, hòa hợp, tụ tập, nói là xúc, có sư khác nói: Có pháp riêng, tương ứng với tâm, gọi là xúc, cũng dẫn kinh làm chứng. Kinh nói: Sáu, sáu pháp môn.

Những gì là pháp môn?

Nội nhập có sáu, ngoại nhập có sáu. Tụ thức có sáu, tụ xúc có sáu, tụ thọ có sáu, tụ ái có sáu.

Vì lẽ gì trong kinh này nói: Từ căn, trần, thức mà lại thuyết minh riêng về tụ xúc.

Vì lẽ, trong đây, nếu các sư nói, chỉ hòa hợp, gọi là xúc thì nghĩa bào chữa kia như đây. Nếu không phải vì thuyết minh riêng, nên các pháp có loại riêng. Chớ từ pháp nhập, pháp thọ, ái v.v... trở thành có loại riêng. Sẽ không có lỗi như đây, khác với thọ, ái v.v..., vì pháp nhập có.

Từ ba thành xúc, không có ba riêng như đây. Ở trong đó, nếu có căn, trần, không có thức là khác, không có thức riêng, không có căn, trần là khác. Thế nên, nếu đã nói ba thứ và xúc, tức là không có khác nữa.

Có sư khác nói: Không phải tất cả mắt và sắc là nhân của nhãn thức, không phải tất cả nhãn thức là sự của mắt, sắc. Thế nên, ở trong đó, nếu có thành nhân, thành quả an lập, thì là xúc của các hữu vi. Nếu các sư đều nói xúc có sự hòa hợp khác thì, làm sao tránh khỏi kinh này? Như kinh nói: Ba pháp này hội hợp nhau, hòa hợp, tụ tập, nói tên, xúc, khác với kinh của người kia đọc.

Lại nữa, do nhân, nói tên quả. Ví như thú vui trên trời, nổi khổ của địa ngục. Lời nói này do phần nhiều khác biệt giữa lập, phá, tức trở thành thuyết tản mạn, cần phải ngăn cấm sự biện luận ấy.

Sư A-tỳ-đạt-ma nói: Xúc nhất định là pháp riêng ở trong sáu xúc.

Kệ nói:

Năm là xúc có ngại

Thứ sáu, xúc dựa lời.

Giải thích: Xúc nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt thân, năm thứ này, được gọi là xúc có trở ngại. Vì nương dựa nơi căn có trở ngại, nên xúc của ý thứ

sáu được gọi là xúc dựa vào lời nói. Vì sao? Vì dựa vào lời nói, nghĩa là danh. Danh này là cảnh giới của ý thức, ý thức được dựa vào lời nói để gọi. Thế nên, ý xúc được gọi là dựa vào lời nói. Như kinh nói: Do nhãn thức chỉ nhận thức màu xanh, không thể nhận thức đây là màu xanh. Nếu do ý thức nhận thức về màu xanh, cũng có khả năng nhận thức đây là màu xanh, thì chỗ dựa của xúc thứ nhất đã được biểu hiện rõ, cảnh giới của xúc thứ hai cũng đã biểu lộ rõ.

Có sư khác nói: Ý thức căn cứ ở lời nói, đối với cảnh, sinh khởi, không phải năm thức. Thế nên chỉ một thức này, được gọi là căn cứ lời nói. Xúc tương ứng với ý thức này, gọi là xúc dựa vào lời nói, nên chỗ dựa thứ nhất đã được nêu rõ, tương ứng thứ hai đã được biểu thị rõ.

Lại nữa, sáu xúc này lại được thành ba xúc.

Kệ nói: Minh, vô minh, xúc khác.

Giải thích: Có xúc minh, có xúc vô minh. Có khác với hai xúc, nghĩa là không phải xúc minh, không phải xúc vô minh. Theo thứ lớp của xúc này, nên biết.

Kệ nói: Nhiễm ô, vô lưu khác.

Giải thích: Nếu vô lưu, nói là xúc minh, hoặc nhiễm ô thì nói là xúc vô minh, vì tương ứng với minh, vô minh.

Những gì là khác?

Nghĩa là thiện hữu lưu và vô phú vô ký.

Lại nữa, vì xúc vô minh do thường thường khởi, nên nhận lấy một biên trở thành hai xúc.

Kệ nói: Xúc giận dữ tham dục.

Giải thích: Do vì tương ứng với tham dục, giận dữ.

Lại nữa, do thâm tóm tất cả.

Kệ nói: Lạc, khổ, xả nhận lãnh ba.

Giải thích: Lại có ba xúc, nghĩa là xúc được nhận lãnh lạc thọ, xúc được nhận lãnh khổ thọ, xúc được nhận lãnh bất khổ, bất lạc thọ, vì tốt đẹp đối với lạc thọ v.v...

Lại nữa, sự nhận lãnh này lại là sự nhận lãnh dễ dàng. Nói sự nhận lãnh này, được gọi là thọ. Vì thọ này có ở trong tâm nên nói là xúc lạc thọ. Như xúc khổ thọ này, xúc bất khổ, bất lạc thọ, nên biết cũng thế.

Nếu vậy, xúc này lẽ ra phải trở thành mười sáu.

Đã thuyết minh Xúc xong. Nay sẽ nói về Thọ.

Xúc trong đây, trước đã nói sáu thứ.

Kệ nói: Từ đây sinh sáu thọ.

Giải thích: Sáu thọ, nghĩa là thọ do nhãn xúc sinh, thọ được các xúc, nhĩ, tị, thiệt, thân, ý sinh ra ở trong đó.

Kệ nói: Năm thuộc thân, một thuộc tâm.

Giải thích: Thọ nảy từ xúc nhãn, cho đến xúc thân, sinh có năm, được mang tên thân thọ., vì nương dựa nơi căn có sắc. Xúc tâm sinh thọ, một thọ nảy, được gọi là tâm thọ, vì chỉ nương dựa tâm.

Lại nữa, nếu thọ sinh, vì ở sau xúc hay là vì đều cùng có với xúc?

Sư Tỳ-bà-sa nói: Đồng cùng khởi một thời điểm, lẫn nhau làm nhân câu hữu.

Thế nào là đồng cùng sinh trong hai pháp, sự khác biệt giữa chủ thể sinh, đối tượng sinh được thành? Không thành là sao?

Vì không có công năng. Đối với pháp đã sinh pháp còn lại không có công năng sinh lại. Đây là chứng tỏ không khác với nghĩa đã lập. Vì sao? Vì thuyết minh vào thời điểm này.

Thế nào là sự khác biệt giữa chủ thể sinh, đối tượng sinh, trong hai pháp đồng cùng sinh, được thành?

Ở trong đây, nghĩa này cũng là thuyết kia. Nghĩa là đối với pháp đã sinh, pháp khác không có công năng sinh lại.

Nếu vậy, vì công năng sinh lẫn nhau nên có lỗi?

Vì là đã thừa nhận, nên đâu có lỗi mà đồng cùng có nhân làm quả lẫn nhau. Đây thật sự là đã thừa nhận. Ở trong kinh này, chẳng phải đã thừa nhận, nghĩa là xúc với thọ hỗ tương làm nhân quả. Từng nghe duyên xúc nhãn như đây, xúc nhãn đã sinh, thọ sinh, không từng nghe duyên xúc nhãn sinh thọ, xúc nhãn sinh.

Lại nữa, nghĩa này không hợp lý, do vượt qua pháp của nhà chủ thể sinh. Nếu pháp, có thể sinh pháp này thì phải ở vào thời điểm riêng, không được đồng cùng có. Ví như trước hết, phải có hạt giống, sau mới mọc mầm. Trước, có sữa, sau mới có lạc. Trước, đánh trống, sau mới có tiếng. Trước có ý, sau mới có thức.

Các pháp như đây, không phải không thành nhân, quả với sự khác biệt trước, sau. Nhân quả đồng thời cũng thành. Thí dụ như nhãn thức v.v... với bốn đại mắt, sắc v.v... và sắc do bốn đại tạo. Trong đây, trước có căn, trần, sau mới có thức. Từ trước có bốn đại và sắc do bốn đại tạo, thời gian sau, sắc được tạo sinh.

Nếu chấp như đây thì sẽ có vấn nạn gì?

Nếu vậy như mầm, ảnh, xúc, thọ cũng vậy.

Có sự khác thuyết minh: Từ sau xúc, thọ sinh. Vì sao? Vì trước

đó đã có căn, trần, tiếp theo, có thức. Ba thứ này hòa hợp làm xúc. Sau duyên xúc, thọ sinh ở sát-na thứ ba.

Nếu vậy đối với tất cả thức, không hẳn có thọ, cũng không phải tất cả thức đều có xúc. Như vậy sẽ không có lỗi như đây. Vì sao? Vì xúc trước làm nhân, vì sau đó thọ sinh ở trong xúc nên tất cả xúc đều có thọ. Nay chẳng phải đạo lý sinh khởi lại.

Trong đây, không phải đạo lý là sao?

Ở trong hai xúc, mỗi xúc đều có cảnh giới, dùng xúc trước làm nhân xúc sau sinh thọ, cảnh giới với loại riêng biệt, thọ do xúc sinh lẽ ra phải duyên nơi cảnh giới riêng khởi. Nghĩa này sao có thể thế?

Lại nữa, tâm này chung tương ứng với thọ, và thọ này không đồng cảnh giới với tâm. Nghĩa này lại làm sao thành?

Nếu vậy, lẽ ra phải lập nghĩa này. Bấy giờ, thức trở thành xúc, thức này không có thọ. Từ sau đây, thức có thọ, không có xúc, vì nhân duyên không tương ứng.

Lỗi chấp này có lỗi gì? Nếu vậy thì nghĩa định của đại địa, tức là phá. Nghĩa là đối với tất cả tâm, mười đại địa tất nhiên đều cùng có.

Nghĩa định của đại địa này, được lập ở xứ nào?

Được lập ở trong A-tỳ-đạt-ma.

Nếu chúng ta lấy kinh làm chỗ nương dựa, không dùng A-tỳ-đạt-ma làm chỗ nương dựa, vì Phật, Thế Tôn đã nói: Các ông nên dựa theo kinh thực hành. Nghĩa của đại địa không thế, đối với tất cả tâm, tất nhiên có.

Nếu vậy, nghĩa đại địa thế nào?

Địa có ba, nghĩa là địa có giác, có quán, địa không có giác có quán, địa không có giác, không có quán. Lại, có ba địa, nghĩa là địa thiện, địa ác, địa vô ký. Lại, có ba địa, nghĩa là địa Hữu học, địa Vô học, địa phi Hữu học, phi Vô học. Thế nên, ở ba địa đầu trước, nếu có gọi là đại địa. Nếu pháp quyết định có ở trong địa thiện, thì pháp này được gọi là đại địa thiện. Nếu pháp quyết định có ở trong địa nhiễm ô, thì pháp này sẽ được gọi là đại địa ác. Pháp này thay nhau tương ứng có, không phải tất cả thời điểm đều cùng khởi.

Sư khác nói: Đại địa v.v... thiện như đây: Do đáp lại câu văn, nên dẫn chứng câu văn đó. Nay nói, trước kia không nói. Nếu từ sau xúc, thọ sinh, ông nên phải bào chữa kinh này. Kinh nói: Dựa vào mắt duyên sắc, nhãn thức sinh, ba thức hòa hợp, có xúc, vì đều cùng sinh thọ, tưởng. Ý v.v... trong kinh nói đều cùng sinh, không nói đều cùng sinh với xúc.

Ý này đã biện hộ gì?

Nếu đều cùng có, tất nhiên nên có xúc. Ở đây nói đều cùng cũng từng thấy ở trong thứ lớp. Như kinh nói: Thế nào là tu tập với từ đều cùng khởi phần niệm giác, cho nên nói đều cùng chẳng phải chứng?

Nghĩa này không đúng. Vì sao? Vì ở trong kinh nói là thọ, là tưởng. Thế nên, ý là thức. Pháp này đều lẫn lộn với nhau, không lìa nhau. Thế nên, không có thức không lẫn lộn nhau với thọ. Nghĩa này nên tư duy xét lường.

Lẫn lộn nhau là nghĩa gì?

Ở trong kinh này cũng nói như thế, là sở thọ (đối tượng tiếp nhận), tức là sở tư, là sở tư (đối tượng tư duy) tức là sở tưởng (đối tượng tưởng) là sở tưởng tức là sở thức (đối tượng nhận thức).

Về nghĩa này chưa có thể hiểu. Vì quyết định về cảnh giới bốn pháp, hay vì quyết định về sát-na của bốn pháp?

Mạng sống và xúc hơi ấm đều cùng khởi do đó nói là lời lẫn lộn nhau, nên quyết định sát-na thành.

Lại có kinh nói: Ba hòa hợp gọi là xúc.

Thế nào là có thức không phải ba hòa hợp và có ba hòa hợp, không phải xúc? Thế nên, nghĩa này nhất định nên thế. Nghĩa là trong tất cả thức, có xúc, thọ v.v... đều cùng khởi với xúc.

Từ trước đến nay đã có nhiều thứ tranh-luận, về sự đã đủ, về nghĩa sở y (đối tượng nương tựa) gốc, nay tiếp theo sẽ thuyết minh.

Trước đây, đã lược thuyết minh về tâm, thọ.

Kệ nói:

Đây lại thành mười tám

Do tâm phân biệt hành.

Giải thích: Tâm thọ này lại chia thành mười tám, do phân biệt mười tám ý hành.

Những gì là mười tám?

Tâm phân biệt hành: Có sáu hỷ phân biệt hành, có sáu ưu phân biệt hành, có sáu xả phân biệt hành.

Các pháp này được thành lập thế nào?

Nếu do tự tánh, nên thành lập ba, nghĩa là phân biệt hành hỷ, ưu, xả. Nếu do tương ưng, nên thành lập một, vì tương ưng với ý thức. Nếu do cảnh giới, nên thành sáu, vì duyên sáu trần sắc v.v...

Nếu thành lập mười tám, phải dựa vào ba, ở trong đó có mười lăm thứ gọi là phân biệt hành sắc v.v..., không phải cảnh giới xen lẫn nhau, vì quyết định duyên sắc v.v... khởi. Có ba thứ, gọi là phân biệt hành

pháp, và cũng có hai thứ gọi là tâm phân biệt hành.

Câu này có nghĩa gì?

Thuyết kia nói: căn cứ vào cảnh giới phân biệt hỷ v.v... của ý thức.

Sư khác nói: Đối với sáu trần, khiến cho ý phân biệt hành. Do tùy thuộc thọ, nên ý thường thường phân biệt hành ở trong cảnh giới.

Thế nào là thân thọ không nói là ý phân biệt?

Vì thọ này không dựa vào ý, thì không thể phân biệt. Do năm thức không có phân biệt. Thế nên, không thể làm phân biệt hành.

Lạc của định thứ ba sao không thuộc về trong phân biệt hành, từ sơ định? Vì trong cõi Dục không có lạc căn của địa tâm, vì khả năng đối trị phân biệt khổ ở định thứ ba không có.

Nếu lạc kia chỉ dựa vào địa tâm khởi, thì nghĩa này thế nào?

Kinh nói: Do mắt thấy sắc xong, có khả năng làm xứ của hỷ tức phân biệt hành. Như vậy tai mũi v.v... ý do dựa vào năm thức này đã dẫn phát, nên nói như thế. Nếu thật sự phán định mười tám thì đều dùng ý thức làm địa. Ví như quán bất tịnh được nhãn thức dẫn phát ở nơi địa tâm.

Lại nữa, thấy xong, cho đến xúc xong, do nói như đây, nên không thể làm vấn nạn.

Nếu không thấy cho đến không xúc mà khởi phân biệt hành, thì đây cũng là ý phân biệt hành. Nếu không như vậy, thì duyên nơi cõi Sắc ở trong cõi Dục, không nên có phân biệt hành ở trong sắc v.v..., và duyên hương, vị xúc của cõi Dục thì phân biệt hành ở trong cõi Sắc, cũng không nên thành, vì tùy thuộc vào đạo lý hiểu biết rõ.

Nói như đây: Nếu người thấy sắc thì đối với phân biệt hành thanh, sắc cũng là phân biệt hành. Vì thuận theo không lẫn lộn nhau cho nên nói. Do định đoạt bởi căn, trần.

Vì có định của sắc như đây hay vì xứ hỷ, cho đến định là xứ xả?

Có căn cứ ở sự nối tiếp nhau để quyết định, không phải căn cứ ở cảnh giới.

Có bao nhiêu tương ứng với cõi Dục ở trong phân biệt hành? Ở trong đó, có mấy thứ pháp nào làm cảnh giới, cho đến ở cõi Vô sắc, cũng nên hỏi như đây?

Kệ nói: Tất cả duyên nơi cõi Dục.

Giải thích: Ở trong cõi Dục có đủ mười tám. Năm thứ này là tất cả cảnh giới ở trong đó.

Kệ nói: Mười hai cảnh có sắc.

Giải thích: Cảnh giới của mười hai ý phân biệt hành của cõi Sắc, trừ phân biệt sáu hương vị, vì ở cõi Sắc kia không có hương, vị này.

Kệ nói: Ba sau.

Giải thích: Cảnh giới từ thượng lưu, nếu cõi Vô sắc, thì chỉ cảnh giới phân biệt hành của ba pháp, vì ở cõi Sắc v.v... kia không có.

Đã thuyết minh pháp tương ứng cõi Dục xong. Pháp tương ứng với cõi Sắc, nay sẽ nói:

Kệ nói: Ở hai định, mười hai.

Giải thích: Trừ phân biệt hành của sáu ưu, mười hai còn lại, tương ứng với hai định.

Như đây là sao?

Kệ nói: Hành cõi Dục.

Giải thích: Nếu người kia duyên nơi cõi Dục.

Kệ nói: Tám cảnh của mình.

Giải thích: Cõi Sắc này, nếu là cảnh giới phân biệt hành hóa của mình thì chỉ tám cảnh giới phân biệt hành, trừ bốn phân biệt hành hương, vị.

Kệ nói: Vô sắc hai.

Giải thích: Cõi Vô sắc là cảnh giới phân biệt hành của hai pháp.

Kệ nói: Ở hai định, sáu.

Giải thích: Ở định thứ ba, thứ tư, chỉ sáu, phân biệt hành xả không có khác.

Sáu cảnh giới này, kệ nói: cõi Dục sáu.

Giải thích: Nếu duyên nơi cõi mình thì chỉ cảnh giới phân biệt hành bốn xả, vì không có hương, vị.

Kệ nói: Cõi khác có một cảnh giới.

Giải thích: Vì cõi Vô sắc khác hẳn với hai cõi dưới, nên gọi là khác. Cõi Vô sắc này chỉ có một cảnh giới phân biệt hành pháp.

Đã thuyết minh pháp tương ứng của cõi Sắc xong. Pháp tương ứng với cõi Vô sắc, nay sẽ nói.

Kệ nói: Có bốn ở biên sắc.

Giải thích: Không vô biên nhập đạo, nói đạo này được mang tên biên sắc. Ở trong đó có bốn phân biệt hành, nghĩa là phân biệt hành sắc, thanh, xúc, pháp.

Kệ nói: Hành sắc.

Giải thích: Bốn thứ này duyên nơi định thứ tư làm cảnh. Nếu người chấp như đây thì lìa bốn thiền làm cảnh giới. Nếu người chấp hợp với định thứ tư làm cảnh giới, tất nhiên ở trong đó chỉ một cảnh giới

chung, nghĩa là phân biệt hành pháp trần.

Kệ nói: Một hành hương lên trên.

Giải thích: Nếu phân biệt hành của đạo, thì sẽ duyên nơi cõi Vô sắc, khởi chỉ một, nghĩa là phân biệt hành pháp trần.

Kệ nói: Một ở nơi gốc.

Giải thích: Nếu đối với cõi Vô sắc căn bản, thì chỉ phân biệt hành một pháp trần, không có khác. Hành này, kệ nói: Cảnh của mình.

Giải thích: Chỉ duyên nơi cõi Vô sắc. Vì sao? Vì định căn bản của Vô sắc, không được nhận lấy cõi dưới làm cảnh (về nghĩa này, sau sẽ thuyết minh rõ.)

Ý phân biệt hành như đây v.v... kệ nói: Các hữu lưu mười tám.

Giải thích: Trong đó không có một phân biệt hành, vì là vô lưu, nên nói các hữu lưu.

Người nào lại có bao nhiêu ý phân biệt hành tương ứng chung?

Nếu người sinh ở cõi Dục, chưa được tâm thiện cõi Sắc, thì sẽ tương ứng với tất cả phân biệt hành của cõi Dục, tương ứng với tám phân biệt hành của ba định, bốn định, và đều có nhiễm ô, trừ duyên nơi cảnh hương, vị. Ở cõi Vô sắc tương ứng với một phân biệt hành nhiễm ô.

Nếu người đã được tâm cõi Sắc, chưa được lìa dục, thì sẽ tương ứng với tất cả phân biệt hành, cùng với sơ định có mười phân biệt hành tương ứng, có bốn phân biệt hành của hỷ nhiễm ô, trừ chủ thể duyên nơi cảnh hương, vị. Có sáu thứ phân biệt hành xả, lấy định vị lai làm địa, tương ứng với phân biệt hành của định thứ hai, thứ ba, thứ tư và cõi Vô sắc (nên biết như trước).

Do đạo lý này, pháp khác nên tự phán-quyết theo. Nếu người đã sinh địa định, thì ở cõi Dục, sẽ tương ứng với phân biệt hành của một pháp xả. Nghĩa là tâm biến hóa của cõi Dục.

Có sư khác nói: Nghĩa phân biệt hành có ý như đây giống như Tỳ-bà-sa đã lập, nhận thấy nghĩa phân biệt hành ở trong kinh, khác với đây. Vì sao? Vì nếu người từ địa này lìa dục, thì người này không được duyên địa này làm cảnh, khởi phân biệt hành. Thế nên, mặc dù tại hữu lưu, nhưng không phải tất cả hỷ v.v... là ý phân biệt hành.

Nếu vậy, lấy gì làm phân biệt hành? Nếu có nhiễm ô, nếu ý do chủ thể phân biệt hành kia đối với cảnh giới, thì ý kia gọi là phân biệt hành.

Thế nào là phân biệt hành?

Hoặc ái vương mắc nơi cảnh, hoặc oán ghét cảnh, hoặc không lựa

chọn cảnh xả. Vì đối trị ba thứ này, nên Đức Như Lai đã thuyết minh sáu pháp môn hằng trụ. Như kinh nói: Do mắt thấy sắc, không sinh tâm vui mừng, không sinh tâm lo lắng, dừng lại ở tâm xả, có niệm, có trí, cho đến do ý nhận biết các pháp cũng như thế.

Làm sao biết như vậy?

Các vị A-la-hán, không thể không có hỷ căn, pháp duyên thiện của thế gian. Nếu có nhiễm ô là phân biệt hành, nên biết pháp môn này là đối trị.

Lại nữa, hỷ v.v... trở thành ba mươi sáu pháp tĩnh lặng, đầy đủ do dựa vào sự sai biệt của vương mắc ái, và xuất ly. Sự khác biệt này là thuyết A-tỳ-đạt-ma đã nói. Trong đây, dựa vào ái vương mắc đều nhiễm ô, nhưng căn cứ vào xuất ly, đều là thiện. Như đây có phần gọi là thọ, nên biết có vô lượng sự khác biệt. Các phần khác, không nói lại nữa. Tại sao không nói? Do nghĩa này:

Kệ nói: Do đã nói, sẽ nói.

Giải thích: Trong đây, có phần có đã nói trước đây, có phần có sẽ nói sau này. Trong đây, thức giả đã nói trước kia. Như kệ nói:

Thức ám đối đối xem

Hoặc nói là ý nhập

Hoặc nói là bảy giới

Là ý căn sáu thức.

Sáu nhập: Đã nói trước đây. Như kệ nói:

Thức này dựa sắc tịnh

Nói gọi là nhãn căn v.v...

Về hành có nói trong phần Nghiệp ở Luận Câu xá, và ái, thủ sẽ nói trong phần Hoặc.



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 8

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIAN (PHẦN 3)

Duyên sinh như đây, nếu nói lược thì chỉ có ba. Nghĩa là Hoặc, Nghiệp và loại Quả. Ba nghĩa này trước đã nói rõ.

Kệ nêu:

*Trong đây nói các hoặc
Như hạt giống và rồng
Như rễ, cây và trấu.*

Giải thích: Hoặc này với hạt giống v.v... làm sao tương tự? Ví như từ hạt giống mà mầm, lá v.v... sinh. Như từ hoặc này mà loại hoặc nghiệp sinh. Lại, như cái ao là chỗ ở được rồng trấn giữ, luôn không khô cạn. Như hoặc này, rồng đã trấn giữ, ở, sinh nối tiếp nhau trong ao không đoạn. Lại như cây chưa bị nhổ rễ, chặt rồi mọc ra lại. Như chưa nhổ bỏ rễ hoặc này thì các đạo đã diệt, diệt xong, lại khởi. Lại như cây luôn trở hoa, sinh hạt. Như các hoặc này, thường sinh loại hoặc nghiệp. Lại như hạt gạo được bao bọc do vỏ trấu, đối với sự sinh có công năng, không phải là hạt gạo riêng. Như nghiệp này có được là do vỏ trấu hoặc bao bọc đối với, tất cả sự sinh sinh ra có công năng, không phải là nghiệp riêng. Như các hoặc này, nên biết như hạt giống v.v...

Kệ nói:

*Như nghiệp, gạo có trấu
Và như lúa và hoa.*

Giải thích: Trước kia đã nói hoặc tỏ như vỏ trấu. Nay, nói nghiệp như hạt gạo có trấu. Lại như lúa bị cháy sém v.v..., dùng quả, phần vị chín làm biên. Các nghiệp như đây đã chín, không sinh báo lại. Lại như hoa là nhân tố gần ở trong việc sinh hạt. Nghiệp như vậy là nhân rất gần ở trong sự sinh ra quả báo.

Kệ nói: Như loại uống ăn chín.

Giải thích: Như thức ăn uống đã chín, hoàn toàn là sự thọ dụng, không thể lại chuyển biến thành sinh. Loại quả báo như thế, không thể ở trong sự sinh riêng lại dẫn dắt đến quả báo riêng. Nếu lại lôi kéo đến báo, không có nghĩa được giải thoát.

Sự sinh được nối tiếp nhau như thế, dựa vào nhân, vào duyên sinh, không qua bốn hữu. Nghĩa là trung hữu, sinh hữu, tử hữu và hữu trước khi tử (bản hữu).

Bốn hữu này đã được giải thích trước đây.

Kệ nói:

*Ở trong bốn thứ hữu
Sinh hữu ắt nhiễm ô.*

Giải thích: Trong đây, có bao nhiêu hữu nhất định, không nhất định nhiễm ô? Nếu hoàn toàn nhiễm ô thì chỉ là sinh hữu và do hoặc nào?

Kệ nói: Do các hoặc địa mình.

Giải thích: Nếu sinh hữu tồn tại ở địa mình, thì tất cả hoặc của địa đồng nhau đều bị nhiễm ô. Ở ba cõi không có một hoặc. Do chúng sinh này chứ không phải là do kết sinh.

Sư A-tỳ-đạt-ma thuyết minh: Sự nhiễm ô như thế, là do hoặc lớn, không do hoặc của phần nhỏ vì được tùy ý. Nếu phần vị này rất mê muội, đần độn, tùy thuộc hoặc hữu, tức trước kia đã thường thường khởi hoặc rất gần. Vào thời điểm này, hoặc ấy ở trong phần vị ấy, tức khởi thành nhiễm ô. Do trước đã nhanh chóng, nhạy bén, nên tiếp nhận trung hữu.

Tất nhiên là nên biết sự nhiễm ô như đây?

Kệ nói: Ba thứ còn lại.

Giải thích: Ba hữu của pháp còn lại, tức trung hữu v.v... đều có ba thứ. Nghĩa là: Thiện, nhiễm ô và vô ký.

Ở trong các hữu, có bao nhiêu hữu và tương ứng ở cõi nào?

Kệ nói: Vô sắc ba.

Giải thích: Tức ba hữu, ngoại trừ trung hữu. Vì sao? Vì cõi Vô sắc không phải xứ cách biệt. Vì đến cõi kia nên khởi Trung ấm, ở cõi Dục, Sắc, nên biết đều đủ bốn hữu, như chúng sinh dựa vào nhân, vào duyên sinh (Nghĩa này đã nói rộng).

Nếu chúng sinh đã sinh làm sao được trụ?

Kệ nói: Thế gian do ăn trụ.

Giải thích: Có một pháp Đức Thế Tôn tự thông suốt, tự nhận biết và vì người khác thuyết giảng thích đáng. Nghĩa là tất cả chúng sinh

đều lấy thức ăn để trụ. Kinh nói như thế này: Thức ăn ấy có bao nhiêu thứ? Có bốn thứ.

Kệ nói: Đoạn thực.

Giải thích: Đoạn thực có thô, có tế. Tế là thức ăn của chúng sinh trung hữu, vì lấy hương làm thức ăn. Và thức ăn của chư thiên, chúng sinh nơi kiếp sơ, dùng các thứ không có lưu tán biến đổi như bần, nên thức ăn này đều vào thân họ, như dầu ở nơi cát. Lại nữa, nếu chúng sinh vi tế, thì thức ăn của chúng cũng vi tế. Ví như trùng phát nhiễm (trùng ăn tóc dơ) v.v...

Xúc thực là thứ hai, tác ý thực là thứ ba, thức thực là thứ tư. Đoạn thực.

Kệ nói: Ở cõi Dục.

Giải thích: Thức ăn này ở cõi Sắc, Vô sắc không có. Do lìa dục ở cõi này, sinh ở cõi kia.

Kệ nói: Dùng ba nhập làm thể.

Giải thích: Hương, vị, xúc nhập ở cõi Dục, tất cả đều gọi là đoạn thực. Vì tạo ra từng đoạn để nuốt, trước dùng miệng, mũi để ngậm thức ăn, sau nuốt vào từng phần nên gọi là đoạn thực.

Bóng, ánh sáng, ngọn lửa, ánh sáng mặt trời làm sao trở thành thức ăn?

Do từ nhiều, nên tạo ra thuyết như đây. Những thứ ấy, nếu không phải cái ăn mà có thể làm cho trụ lại, nối tiếp, cũng liệt vào số thức ăn tinh tế. Ví như tắm gội, xoa v.v...

Sắc nhập không phải thức ăn là sao?

Nếu tạo ra đoạn thực, tất nhiên căn cứ ở Sắc.

Kệ nói:

Không sắc nhập do đấy

Không lợi, tự căn thoát.

Giải thích: Thức ăn là pháp gì? Nếu có thể tạo lợi ích cho bốn đại của căn mình, thì sắc nhập, nghĩa là đang khi ăn, không thể tạo lợi ích cho căn mình và bốn đại, huống chi có thể làm lợi ích cho căn khác và bốn đại. Điều này do vì chẳng phải cảnh giới của mình. Có khi trông thấy sắc, tức khởi vui, mừng. Sắc này cũng không phải thức ăn, vì chỉ duyên nơi sắc ấy làm cảnh, có công năng sinh khởi xúc lạc thọ v.v..., và dùng xúc ấy làm thức ăn, không phải sắc. Lại nữa, đã đạt đến giải thoát, nghĩa là A-na-hàm, A-la-hán, trông thấy thức uống ăn khả ái, không có lợi ích.

Kệ nói:

*Xúc, tác ý và thức
Ba hữu lưu chung hai.*

Giải thích: Xúc: Từ ba hòa hợp sinh. Tác ý: là nghiệp tâm. Thức: là ý thức. Ba thứ này, nếu hữu lưu, tất nhiên là thức ăn. Ba thứ ấy chung cho hữu của ba cõi.

Sao không lập vô lưu làm thức ăn?

Do lập thức ăn, là lấy công năng thấm nhuần, tăng trưởng các hữu làm nghĩa. Vô lưu sinh khởi, có khả năng diệt tận các hữu. Sư Tỳ-bà sa nêu như vậy: Lại nữa, ở trong kinh thuyết minh về nghĩa ăn. Ăn có bốn thứ. Mục đích vì khiến cho chúng sinh đã sinh được trụ và vì càng nối tiếp nhau, lại làm lợi ích cho chúng sinh tìm cầu sự sinh. Pháp vô lưu thì không như vậy, thế nên, không phải là thức ăn. Đã sinh, nghĩa là ở trong cõi, nẻo chúng sinh đã sinh. Nghĩa này rất dễ hiểu.

Những gì là tìm cầu sự sinh?

Kệ nói:

*Ý sinh, tìm cầu sinh
Trung hữu, Càn-thát-bà.*

Đối hữu.

Giải thích: Đức Thế Tôn lấy tên của năm pháp này để thuyết minh về chúng sinh trung ấm. Vì sao? Vì chúng sinh ấy từ ý sinh, nên nói là ý sinh. Do không nhận lấy các vật thể bên ngoài bất tịnh hiện có và máu làm chỗ dựa cho sự sinh, nên tìm cầu sự sinh. Nghĩa là muốn được sinh, mà chưa được, nên tìm kiếm mong cầu khắp mọi nơi.

Càn-thát-bà: Do vì ăn mùi hương, nên dùng hương tạo lợi ích cho hành thân mà hương về các nẻo. Đối hữu, nghĩa là đối hưởng đến chỗ sinh khởi. Như kinh nói: Đối khởi hữu trở ngại, gia hại tự thể, sinh hữu trở ngại, hại thế gian. Do kinh này nói, nên đối hữu, gọi là Trung ấm.

Lại có kinh khác nói: Có đối hữu kết của chúng sinh đã hết, chẳng phải là kết sinh hữu. Trong kinh này có bốn luận chứng:

Lại nữa, đã sinh nghĩa là A-la-hán. Tìm cầu sự sinh nghĩa là chúng sinh hữu ái.

Lại nữa, có bao nhiêu thứ ăn khiến đã sinh, trụ? Có bao nhiêu thứ ăn có công năng thấm nhuần, tạo lợi ích cho chúng sinh đang tìm cầu sự sinh?

Sư Tỳ-bà-sa nói: Tất cả thứ ăn đều có thể chia làm hai thứ. Vì sao? Vì đoạn thực cũng đối với chúng sinh hữu ái, khiến được hữu sau.

Phật, Thế Tôn nói: Có bốn cách ăn là duyên của căn bệnh, ung thư, mũi nhọn, già, chết v.v..., cách ăn tác ý cũng từng thấy, khiến hiện

sinh, trụ. Các sư trước nói như vậy: Có một người cha gặp phải nạn đói, dùng túi đựng đầy tro, treo trên vách, an ủi, khuyến dụ hai đứa con, nói: Đây là bột gạo. Hai đứa con thường tư duy về túi bột gạo, được an trụ trong nhiều thời gian. Thời gian sau, có người vì mở túi nọ ra, mới biết là tro. Hai người con liền mất đi tác ý trước, tức thì mạng chung.

Lại nữa, có nhiều người ở trong biển, thuyền mục rã, thấy tụ sóng lớn, tư duy cho là bờ, lội qua theo đến bờ bên kia. Đến rồi, chạm xúc mới biết là sóng, nên mất đi tác ý trước, tức thì mạng chung.

Trong một bài tụng khác có nói: Trong biển có chúng sinh thân to lớn từ dưới nước lên bờ, nằm trên bãi cát, để trứng, rồi lùa cát lấp lại và lội trở ra biển. Nếu mẹ nhớ nghĩ đến trứng này, không quên, thì trứng sẽ không hủy hoại. Nếu mẹ quên mất sự nhớ nghĩ, thì trứng này sẽ lập tức tự hủy hoại.

Kinh bộ giải thích không như vậy: Chớ do thức ăn của người khác, thức ăn của người khác được thành.

Nếu giải thích nên giải thích như thế này: Trong đó, nếu trứng duyên nơi mẹ, nhớ nghĩ mãi không quên người mẹ, tất nhiên, trứng sẽ không hủy hoại. Ngược lại, nếu quên, tức sẽ hủy hoại.

Có sư khác nói: Sự nhớ này ở trong phần vị xúc. Sao nói thức ăn chỉ có bốn? Hay vì không như đây?

Tất cả pháp hữu lưu, tất nhiên có công năng thấm nhuần, tạo lợi ích cho hữu Tuy nhiên, do vượt trội hơn, nên nói vậy.

Kệ nói:

*Vì tạo ích thân, tâm
Chủ thể, đối tượng nương
Thường dẫn sinh hữu riêng
Lần lượt nói hai thứ.*

Giải thích: Đối tượng nương tựa: Nghĩa là có căn thân. Vì tạo lợi ích, thấm nhuần thân này nên đoạn thực là trội hơn. Chủ thể nương tựa: Nghĩa là tâm và tâm pháp, vì thấm nhuần, tạo lợi ích nên xúc thực của pháp này là trội hơn.

Hai cách ăn như đây, đối với sự thấm nhuần, tạo lợi ích hiện đời xong và trội hơn trong sinh hữu khác.

Lại lập tác ý thực: Đối với sự dẫn dắt, hữu sau là trội hơn. Hữu được dẫn dắt này, từ nghiệp chủng tử thức đã huân tu với sinh. Hai pháp sau như thế, đối với việc dẫn sinh chưa sinh, hữu vi là trội hơn, là hai thứ ăn trước kia như sữa mẹ, vì có thể nuôi nấng con đã sinh, nên hai thứ ăn sau, như mẹ sinh, có thể sinh thứ chưa sinh. Do sự trội hơn khác, nên chỉ

lập bốn thứ. Vì tất cả phần đoạn được nuốt nên đều phải sử dụng thức ăn không có phần đoạn là đối tượng được nuốt, không phải đoạn thực.

Các thức ăn này có bốn luận chứng:

1. Nếu nuốt phần-đoạn này, các căn sẽ bị hủy hoại, gây tổn hại bốn đại.

2. Nghĩa là ba thức ăn còn lại.

3. Phần đoạn được nuốt này, có công năng thấm nhuần, tạo lợi ích cho các căn, tăng trưởng bốn đại.

4. Trừ ba luận chứng trước. Như luận chứng này, như lý cùng với xúc v.v... nên đều lập ra bốn luận chứng.

Vì có duyên xúc v.v..., được các căn thấm nhuần, tạo lợi ích và bốn đại tăng trưởng. Đây phần nhiều cũng không phải là thức ăn phải không?

Có nghĩa là địa riêng và vô lưu. Luận chứng khác nên tư duy. Nếu người ăn thức ăn này, sẽ gây tổn hại cho người ăn, là các căn đại. Vật thể này cũng là thức ăn, do báo đạt đến đầu tiên. Vì sao? Vì đoạn thực tạo ra công dụng ăn ở trong hai thời điểm. Nếu khi đang ăn, là đối trị với bệnh gốc. Nếu lúc tiêu hóa thức ăn, là tăng ích thân cao lớn.

Sư Tỳ-bà-sa nói như vậy: Ở cõi (nẻo) nào có bao nhiêu thức ăn?

Ở tất cả cõi đều có tất cả thức ăn. Đối với sinh cũng thế. Vậy ở địa ngục làm sao có đoạn thực? Có đốt cháy đoạn sắt đỏ làm thức ăn, nước sắt đỏ đun sôi làm thức uống. Nếu vật có thể gây tổn hại vật, cũng là thức ăn, sẽ trái với bốn luận chứng, cũng mâu thuẫn với Luận Phân Biệt Đạo Lý. Luận ấy nói: Đoạn thực là gì? Nếu duyên phần đoạn này, thì thấm nhuần, bổ ích cho các căn, tăng trưởng bốn đại nối tiếp nhau trở nên tốt đẹp. Và thức cũng thế. (Nói rộng như Luận)

Do căn cứ ở thức ăn có công năng tăng ích để nói, nên không có sự mâu thuẫn. Tổn hại thức ăn ở trong địa ngục cũng có tướng mạo của thức ăn. Vì sao? Vì thức ăn này có công năng là tạm ngăn ngừa bệnh đói, khát v.v...

Lại nữa, có địa ngục của xứ khác, như nơi cõi người có đoạn thực. Thế nên, đoạn thực được phổ biến trong năm cõi. Nghĩa này rất hợp lý.

Đức Phật, Thế Tôn nói: Nếu có người thí thức ăn cho một trăm tiên nhân lìa đục ngoài cõi Dục, nếu có người thí thức ăn cho một phạm phu hành hóa trong rừng sâu của Diêm-phù và so sánh hai sự Bố thí, thì bố thí sau, phước đức vượt trội hơn sự bố thí trước gấp trăm ngàn lần.

Là phạm phu nào hành hóa trong rừng sâu của Diêm-phù?

Sư khác nói: Cư trú ở Diêm-phù, hoặc nói: Là phàm phu có phước.

Lối chấp này không hợp lý, do chỉ nói một. Trong đây, vì lẽ gì thí thức ăn cho một phàm phu, phước đức nhiều trội hơn thí thức ăn cho nhiều phàm phu lia dục?

Nếu thí thức ăn cho nhiều phàm phu, phước đức này trội hơn thí thức ăn cho một phàm phu. Nghĩa này có thể đúng.

Có sư khác thuyết minh: Đây là nói Bồ-tát tiến gần đến Phật địa. sư khác không nói đến nghĩa ấy. Vì sao? Vì nếu thí cho Bồ-tát ấy, thì phước đức tối đa, không thể tính đếm. Nếu thí thức ăn cho người này thì phước đức đạt được, cho đến thí một trăm câu-chi A-la-hán, cũng vẫn không theo kịp.

Sư Tỳ-bà-sa thuyết minh: Có phàm phu đã được năng lực nơi phần quyết trạch của quán bốn đế. Ở đây được gọi là hành hóa trong rừng sâu của Diêm-phù.

Tên gọi này không tương xứng với nghĩa. Lại, không từng có ở chỗ khác, chỉ giả an lập tên gọi này. Nghĩa là kinh và trong Tạng A-tỳ-đạt-ma v.v... đều nói là hành hóa trong rừng sâu của Diêm-phù, tất nhiên được năng lực nơi phần quyết trạch của quán bốn đế. Thế nên, đây là đối tượng phân biệt của chính mình.

Nếu thế thì thế nào?

Tất nhiên, vì căn cứ ở Bồ-tát đang hành hóa trong khu rừng sâu của Diêm-phù, nên nói lời nói ấy. Vì sao? vì Bồ-tát này ở vào thời điểm ấy cùng với phàm phu lia dục, tương ứng với hai nghĩa của cõi Dục. Đối với sự phân biệt của người tiên khác, sao cho khác với Bồ-tát này, trội hơn gấp bội đối với vô lượng, vô biên chúng sinh. Mà cho là một trăm nghĩa là do tùy thuộc chỗ lập trước.

Về nghĩa này, tất nhiên nên thế. Vì sao? Do trừ người này thì tức so sánh lượng của người tiên ở ngoài là Tu-đà-hoàn. Nếu không thế, lẽ ra phải dùng so sánh lượng hành hóa trong khu rừng sâu của Diêm-phù là Tu-đà-hoàn. Nói nghĩa chúng sinh dựa vào nhân, dựa vào duyên sinh, và chúng sinh được trụ xong. Về nghĩa chết, đọa của chúng sinh cũng đã thuyết minh. Nghĩa là do phước hết, không do mạng tận v.v...

Về nghĩa này, nay sẽ nói:

Vì đối với thức nào khi đang khởi, chúng sinh được chết, đọa và thọ sinh?

Kệ nói:

Đoạn, tiếp thiện, lia dục

*Lui và chết, thọ sinh
Sự nảy đối ý thức.*

Giải thích: Đoạn căn thiện, lại tiếp nối căn thiện, lia đục cõi dưới, lòi mất cõi trên, chết và sinh. Sáu pháp như vậy, ở trong ý thức thành, không phải ở thức khác. Do thuyết minh về sự sinh, nên nghĩa thọ sinh nơi trung hữu cũng là đối tượng thuyết minh.

Nếu căn cứ tử, sinh ở thọ thì thế nào?

Kệ nói: Nơi xả, thọ tử, sinh.

Giải thích: Xả mạng và thọ sinh. Hai tâm này ở trong bất khổ, bất lạc thọ. Vì thọ nảy mê muội, đần độn, thọ khác thì phân biệt rõ. Trong nhận thức rõ ràng, việc tử sinh không thành. Đối với ý thức này.

Kệ nói: Chẳng phải một, vô tâm hai.

Giải thích: Tử và sinh dù ở ý thức nhưng không phải nhất tâm và trong vô tâm. Vì sao? Vì nếu người đang ở tâm định, tất nhiên sẽ không có nghĩa tử, sinh. Vì địa không phải là phần đồng, và vì công dụng đã hoàn thành, vì có thể làm lợi ích, nên ở trong định vô tâm cũng không có nghĩa tử. Tại sao? Tại vì nếu là người vô tâm thì sẽ không có tai hại ngang trái. Vì bấy giờ đã dựa vào chỉ, nên nếu muốn khởi sự đổi thay khác, dĩ nhiên là thời điểm tùy thuộc tâm dựa vào chỉ, nhất định sẽ khởi hiện ở trước, rồi về sau mới buông bỏ mạng, chứ không phải chi khác.

Nếu ở vào thời điểm thọ sinh, vô tâm cũng không nên thế, vì tâm đoạn trừ nhân không có. Nếu lia hoặc của tâm phẩm thượng, thì sẽ không được thọ sinh. Thế nên, vô tâm ở trong đó, không hợp với đạo lý.

Tử hữu có ba thứ (Đã nói trước đây).

Kệ nói: Niết-bàn, hai vô ký.

Giải thích: Đối với tâm oai nghi và tâm quả báo, nếu ở trong cõi Dục, thì sẽ có quả báo mang tên xả. Nếu không có ở tâm oai nghi mà nhập Niết-bàn, làm sao chỉ ở vô ký, không phải trong tâm khác? Vô ký này tùy thuận tâm đoạn tuyệt, vì do sức yếu ớt. Nếu người đang chết, thì ý thức sẽ đoạn diệt trong bộ phận thân nào?

Nếu chết trong một thời điểm, thì thân căn sẽ chung với ý thức đều cùng diệt trong một lúc.

Nếu người chết theo thứ lớp, thì như trong đây, kệ nói:

Chết lần lượt, chân, rún

Nơi tim, ý, thức dứt

Người, trời ở dưới, và Bất sinh.

Giải thích: Nếu người quyết định đi đến thọ sinh ở cõi ác, cõi

người, và cõi Trời, thì những người như vậy, ý, thức của họ sẽ đoạn diệt theo thứ lớp: Ở chân, ở rốn, ở tim.

Không thọ sinh lại, gọi là bất sinh, tức A-la-hán. Người này, ý, thức đoạn tuyệt ở tim.

Có bộ khác thuyết minh: Ở trên đầu. Vì sao? Vì thân căn ở những chỗ này đều cùng diệt với ý thức. Do đó, nếu người đang khi chết, thân căn này của họ như nước trên tấm đá nóng, sẽ rút giảm dần dần, theo thứ lớp ở chỗ chân v.v... mà tắt thở.

Lại nữa, nếu chúng sinh từ bỏ mạng theo thứ lớp như trên đây, thì trong đó sẽ có nhiều chúng sinh bị Mạt-na chắt chiu khổ bức bách mới chết. Thế nào là Mạt-ma?

Kệ nói: Mạt-ma như nước v.v...

Giải thích: Mạt-ma, nghĩa là ở thân có chỗ riêng. Như kệ nói:

*Ở thân, có chỗ này
Do theo xúc khiến chết
Như hoa Ưu-bát-la
Tức tiếp chạm vi trần.*

Nên biết trong thân có chỗ riêng. Nếu ở giữa bị chạm xúc hao hụt, có thể dẫn đến cái chết, thì phần thân này được gọi là Mạt-ma. Mạt-ma này sẽ tùy thuộc vào một đại trong nước, gió, lửa. Nếu khởi trái ngược nhau, sẽ giống như mũi nhọn bén đâm chém vào thân, tức là tan hoại. Thân này không giống như củi v.v... bị chặt là đứt ngay, mà như bị chặt, tức sẽ không có cảm giác, cử động lại nữa! Do vậy gọi là chặt.

Thế nào là không do đại địa?

Vì bệnh thứ tư không có, nên ba bệnh: phong, nhiệt, đàm, như thứ lớp, dùng phong, hỏa, thủy đại làm hàng đầu. Vì giống với ba tai họa của khí thế giới ngoài, thế nên ở thân bên trong có ba tai họa.

Khổ thọ của Mạt-ma này bị chặt đến chết, phần nhiều là ở người ấy khởi. Nghĩa là có thể thường thường thực hiện việc chặt đứt Mạt-ma người khác. Người này tất nhiên do nhân khổ của Mạt-ma bị chặt mà chết. Ở trong chư thiên không có chết do nhân khổ của Mạt-ma này. Tuy nhiên, nếu các thiên tử, ứng có việc thoái lui, bị đọa, thì trước hết, có năm thứ tướng đối khác nhỏ hiện ra. Năm thứ tướng ấy:

1. Y phục và dụng cụ trang nghiêm, phát ra âm thanh không đáng yêu.

2. Ánh sáng của thân mờ tối.

3. Khi đang tắm, giọt nước dính vào thân.

4. Bản tâm lay động, rong ruổi cảnh trần.

5. Mắt có chuyển động nháy.

Năm tướng mạo này đôi khi không nhất định. Lại có năm thứ tướng biến đổi khác lớn biểu hiện, tất nhiên sẽ không tránh khỏi cái chết:

1. Y phục bị bụi nhờn nhuộm dính.
2. Tràng hoa khô héo.
3. Mồ hôi nách chảy ra.
4. Khí hôi hám xâm nhập thân.
5. Đối với chỗ ngồi của mình, không được yên ổn.

Thế giới của chúng sinh như đây: sinh, trụ, lui sụt như vậy, Phật, Thế Tôn an lập, thuộc về ba tụ thâu tóm chúng sinh. Tụ có ba thứ:

1. Tụ chánh định.
 2. Tụ tà định.
 3. Tụ bất định.
- Ở đây, kệ nói:

Tụ chánh định, tà định

Thánh nhân tạo vô gián.

Giải thích: Chánh là gì? Dục hết hoàn toàn, giận hết hoàn toàn, si hết hoàn toàn, tất cả hoặc hết hoàn toàn, nên gọi là chánh. Kinh nói như vậy: Thánh giả! Nếu trong sự nối tiếp của người này, đạo vô lưu đã sinh, thì gọi là Thánh.

Sao gọi là Thánh? Có khả năng xuất ly xa, rời pháp đọa cõi ác nên gọi là Thánh. Do đắc đạt được, quả của sự quyết định vĩnh viễn xa lìa, tận diệt. Những người như vậy, do hoặc tận diệt quyết định, nên gọi là chánh định. Nếu người nào đã được công năng của phần giải thoát, thì căn thiện ắt quyết định Niết-bàn là pháp, sao không lập là chánh định?

Người này về sau sẽ rơi vào tà định. Người này không do thời gian quyết định, nhất định ở trong chánh. Ví như bảy thứ tội hơn v.v...

Tà là gì?

Cõi (Nẻo) địa ngục, súc sinh, quỷ thần, đây gọi là tà. Trong ấy, người tạo nghiệp vô gián, vì quyết định ở trong đạo địa ngục, nên nói tà định. Nếu khác với hai định, này gọi là bất định. Nghĩa này tự thành, Ba trụ này quán nhân duyên, thuộc về hai thứ và không thuộc về hai.

Đã nói thế giới chúng sinh xong. Về khí thế giới, nay sẽ nói:

Kệ nói:

Khí thế giới trong đây

Nói nương, trụ ở dưới

*Sâu mười sáu Lạc-sa
Phong luân rộng vô số.*

Giải thích: Ba ngàn đại thiên thế giới, chư Phật nói rộng, sâu, nghĩa là dựa vào không, trụ phong luân nơi đáy dưới, do nghiệp tăng thượng của chúng sinh sinh ra. Phong luân này dày bằng do-tuần số của mười sáu Lạc-sa. Chiều dài, rộng không đếm được và chắc thật như đây. Nếu người với sức đại Nặc-na, dùng chày kim cang treo lủng lẳng, đánh, ném vào khoảng không, kim cang tan nát mà phong luân không có hao hụt. Ở phía trên phong-luân, kệ nói:

*Thủy luân sâu mười một
Lại có hai mươi ngàn.*

Giải thích: Ở trên phong luân, do nghiệp của chúng sinh tăng thượng, các mây tụ tập mưa, hạt mưa như cây cột to, thủy luân này thành bằng mười một Lạc-sa, sâu hai vạn do-tuần.

Thủy luân ở chính giữa, không phân tán dòng chảy một bên là sao?

Đó là do sức tăng thượng nơi nghiệp của chúng sinh. Ví như thức ăn, thức uống, các thức uống ăn này, nếu khi chưa tiêu hóa, sẽ không rơi vào thực tạng.

Sư khác nói như vậy: Hoặc như đạo lý ăn, do được gió gìn giữ, nên không chảy tan.

Bộ khác nói như vậy: Lại nữa, nước này là do đức vượt trội và nghiệp của chúng sinh sinh ra. Có (đặc) loại gió riêng thổi mạnh, làm chuyển nước này. Ở từng trên thành vàng, như trên sữa chín sinh ra cao.

Kệ nói:

*Nước dày tám Lạc-sa
Chỗ còn đều là vàng.*

Giải thích: Số còn lại có chừng bao nhiêu?

Ba Lạc-sa hai vạn do tuần, đây gọi là Kim địa luân nằm trên thủy luân. Thủy luân và Kim địa luân, với lượng dày đã thuyết minh.

Kệ nói:

*Đường kính lượng có ba ngàn
Lại có bốn trăm rưỡi
Có mười hai Lạc-sa
Thủy kim luân rộng thế.*

Giải thích: Lượng đường kính của hai luân này là đồng.

Kệ nói: Nếu chu vi gấp ba.

Giải thích: Nếu dùng lượng biên để đếm, trở thành gấp ba lần thì hợp với ba mươi sáu Lạc-sa, một vạn ba trăm năm mươi do-tuần. Kim Địa-luân ở trên nước, trong địa này.

Kệ nói:

*Tu-di lữ sơn vương
Núi Do-càn-đà-la
Núi Y-sa-đà-la
Núi Khư-đặc-la-kha
Núi Tu-đăng-bà-na
Núi A-thâu-cát-na
Núi Tỳ-na-đa-kha
Núi Ni-mân-đà-la.*

Giải thích: Các núi v.v... như vậy đều nương tựa trên Kim, Địa luân mà trụ. Trung ương của tám núi lớn, có núi Tu-di, các núi khác vây quanh Tu-di lữ mà trụ:

1. Do-càn-đà-la.
2. Y-sa-đà-la.
3. Núi Khư-đặc-la-kha.
4. Núi Tu-đăng-bà-na.
5. A-thâu-cát-na.
6. Tỳ-na-đa-kha,
7. Ni-mân-đà-la.

Núi Tu-di lữ này được bầy thành núi vây quanh. Thành núi ngoài cùng mang tên Ni-mân-đà-la.

Kệ nói:

*Ở ngoài bốn châu lớn
Lại có núi Luân vi.*

Do núi này, nên tướng của thế giới tròn như bánh xe. Chính giữa, kệ nói: Bầy vàng, đây là sắt.

Giải thích: Bầy núi như Do-càn-đà-la v.v... đều được hình thành do vàng ròng. Các núi vây quanh lớp ngoài cùng bầy núi này được sắt tạo thành.

Kệ nói: Tu-di-lữ bốn báu.

Giải thích: Căn cứ thứ lớp bốn biên, được hình thành do bốn báu: vàng, bạc, lưu ly, pha lê kha. Các biên tùy thuộc công năng hình thành báu. Vì giống với hào quang sáng, nên ở trong các phương, không, sắc biểu hiện rõ, trông giống với báu gốc, đối lập với biên Tu-di lữ của châu Diêm-phù. Báu lưu ly được hình thành. Do ánh sáng của báu này, nên

trông thấy màu xanh trên không giống với lưu ly.

Lại nữa, thế nào là báu như vậy v.v... được sinh ở trên kim địa? Lại có các mây mưa, giọt nước như trục xe. Nước này là vô số thứ chủng tử, thai tạng, đều có sự khác biệt của oai đức. Gió thổi biến đổi nước này trở thành vô số thứ loại. Báu chuyển biến như đây là sinh khởi các sự chủng loại riêng. Chung, riêng là do không phải trước có và không phải đạo lý đồng thời có, có thể làm nhân duyên. Điều này không đồng với nghĩa chuyển biến mà ngoại đạo Tăng-khư đã lập.

Sự chuyển biến của Tăng-khư: Nghĩa là vật thể này trước đã trụ, chuyển biến trở thành pháp riêng.

Nếu vậy thì có lỗi lầm gì?

Pháp có này không thể hiểu. Pháp này đã trụ, do có sự phân biệt các pháp khác ở giữa.

Người nào nói như thế? Từ pháp có cái khác pháp. Pháp này giống không khác, chỉ trở thành tướng khác, nên gọi là chuyển biến.

Nếu vậy, cũng không phải đạo lý !

Không phải đạo lý là sao?

Vật này tức phải, tức vật này không phải, vì trước đây chưa từng có đạo lý ngôn thuyết này. Phương tiện như đây, các báu như vàng v.v... đã tự tập sinh, có gió riêng được khởi, do oai lực của nghiệp. Gió này có thể dẫn lấy các báu, tập hợp ở một chỗ, tức thành núi, thành châu. Xứ được nhận lấy, trở thành biển trong, ngoài. Núi Tu-di-lũ v.v..., Thiết Luân vi là ở sau.

Kệ nói: Vào nước, tám mươi ngàn.

Giải thích: Trên kim địa có nước sâu tám vạn do-tuần, trong ấy, các núi theo thứ lớp nhập vào giữa.

Kệ nói:

Núi này nhô khỏi nước

Cũng tám vạn do-tuần.

Giải thích: Như núi Tu-di-lũ này cao một trăm mười sáu vạn do tuần.

Kệ nói: Tám núi, nửa nửa thấp.

Giải thích: Núi Do-càn-đà-la, từ trên mặt nước, cao bốn vạn do-tuần, là một nửa so với núi Tu-di-lũ. Núi Y-sa-đà-la, một nửa so với núi Do-càn-đà-la.

Như vậy, đối với các núi, nên biết theo thứ lớp giảm một nửa, dưới cho đến núi Thiết luân vi giảm một nửa là núi Mân-đà-la, cao ba trăm mười hai do-tuần rưỡi.

Kệ nói: Cao, rộng, lượng như nhau.

Giải thích: Như các núi với lượng cao từ trên mặt nước, lượng rộng cũng vậy.

Kệ nói: Bảy biển trung gian kia.

Giải thích: Núi Ni-mân-đà-la ở sau cuối. Khoảng giữa núi đó có bảy biển, đầy khắp nước tám công đức. Thứ nước này mát, tươi đẹp, nhẹ, mềm, trong, thơm. Khi uống, không nghịch với cổ họng, uống xong tạo lợi ích giới trong, không tổn hại bụng.

Trong bảy biển này, kệ nói:

Biển đầu tám mươi ngàn.

Giải thích: Trong núi Do-càn-đà-la là biển thứ nhất, rộng tám vạn do-tuần.

Kệ nói: Nói đây, gọi biển nội.

Giải thích: Biển có hai thứ:

1. Nội.

2. Ngoại.

Hai núi này là biển nội.

Kệ nói: Mỗi một biên gấp ba.

Giải thích: Đã nói biển này rộng tám vạn do-tuần. Nếu căn cứ số biên nội của Do-càn-đà-la, thì mỗi một biên gấp ba lần. Chiều rộng này hợp thành hai Lạc-sa (Lạc xoa) bốn vạn do-tuần.

Kệ nói: Biển khác, hẹp nửa nửa.

Giải thích: Do-cần-đà-la, Y-sa-đà-la, trung gian của hai núi này là biển thứ hai, hẹp một nửa so với biển đầu tức rộng bốn vạn do tuần. Nửa chiều rộng biển thứ hai là biển thứ ba, do nửa này là giảm một nửa. Nên biết về lượng rộng khác, cho đến biển thứ bảy, rộng một ngàn hai trăm năm mươi do tuần. Lượng dài không nói, do nhiều lượng khác biệt phát ra.

Kệ nói: Chỗ khác, gọi là biển ngoài.

Giải thích: Gì là khác? Là Ni-mân-đà-la, Thiết luân vi, trung gian của hai núi này gọi là biển cả ngoài. Biển này với vị nước mặn đầy khắp. Biển ấy căn cứ số do-tuần theo chiều rộng.

Kệ nói: Ba Lạc-sa hai vạn cùng hai ngàn.

Giải thích: Lượng của biển cả như ở đây.

Kệ nói: Ở giữa.

Giải thích: Có bốn châu lớn đối lập với bốn bên Tu-di-lũ.

Kệ nói:

Châu Diêm-phù hai ngàn

Tướng ba bên như xe.

Giải thích: Châu Diêm-Phù trong biển này, một bên là hai ngàn do-tuần, ba bên lượng bằng nhau, trạng mạo giống như chiếc xe. Trung ương của châu này, từ trên kim địa khởi tòa kim cương, thấu triệt địa châu Diêm-phù với mé trên bằng phẳng, tất cả Bồ-tát đều ngồi ở đó, tu tập Tam-ma-đề kim cương.

Vì sao? Vì không có chỗ nương tựa và xứ nào có khả năng tiếp nhận Tam-ma-đề này ngoài đây.

Kệ nói: Một, ba do tuần rưỡi.

Giải thích: Biên thứ tư này với lượng rộng ba do tuần rưỡi. Thế nên, tướng của châu này giống như chiếc xe.

Kệ nói: Châu Đông như bán nguyệt.

Giải thích: Từ phía Đông châu này, đối diện với biên Tu-di-lũ, có châu mang tên Phát Bà Tỳ Đề Ha, nhô khỏi trên biển. Tướng mạo nó như nửa vầng trăng, nếu căn cứ lượng biên.

Kệ nói: Ba biên như.

Giải thích: Ba biên của châu này như ba biên của châu Diêm-phù, mỗi lượng đều có hai ngàn do-tuần.

Kệ nói: Một biên, ba trăm rưỡi do-tuần.

Giải thích: Là biên thứ tư, rộng ba trăm năm mươi do tuần.

Kệ nói:

Tướng Cù-đà-ni tròn

Bảy ngàn rưỡi do-tuần.

Giải thích: Từ phía Tây châu này, đối diện với biên Tu-di-lũ, có châu tên là A-bà-la Cù-đà-ni, lượng biên là bảy ngàn năm trăm do-tuần. Tướng châu này tròn như vầng trăng đầy.

Kệ nói: Lượng thẳng hai ngàn rưỡi.

Giải thích: Trung ương rộng hai ngàn năm trăm do-tuần.

Kệ nói: Cư-lâu cùng tám ngàn.

Giải thích: Từ châu này hướng về bắc, đối diện với biên Tu-di-lũ có châu mang tên là châu Uất-đa-la Cư-lâu, với lượng biên tám ngàn do-tuần và bốn góc vuông. Tướng nó giống với Tỳ-đà-ha, với lượng bốn biên bằng nhau. Như một biên hai ngàn do-tuần, biên còn lại cũng vậy, không chút tăng, giảm. Thuận theo tướng của các châu, tướng mặt của chúng sinh ở trong ấy cũng thế. Trung gian của bốn châu này, có các châu riêng khởi. Các châu tên gì? Xứ nào?

Kệ nói:

Hai Đề-ha, Cư-lâu

Già-ma-la, già-la
Trung gian có tám châu
Xả-ha-bắc-mãn-đà.

Giải thích: Trong đây có tám châu:

1. Đề-ha.
2. Tỳ-đề-ha, thuộc về Tỳ-đề ha phía Đông, là loại kia.

Lại có hai châu:

1. Cưu-lâu
2. Cao-là-bà, thuộc về Cưu-lâu phía Bắc, là loại kia.

Lại có hai châu:

1. Xả-đà-ha
2. Uất-đa-la-mãn-đà, thuộc về Cù-đà-ni phía Tây, là loại kia.

Lại có hai châu:

1. Già-ma-la.
2. A-bà-la-già-ma-la, thuộc về châu Diêm-phù, là loại kia.

Các châu này đều là nơi cư trú của con người, chỉ một châu A-bà-la-già-ma-la là chỗ ở của La-sát.

Kệ nói:

Địa hướng Bắc, trong đây
Núi Tuyết bên chín núi.

Giải thích: Ở địa phía Bắc trong châu Diêm-phù này có ba ngọn núi đen. Vượt qua ba núi đen, lại có ba núi đen, vượt qua ba núi đen, lại có ba núi đen. Vì các ngọn núi này đều ở dưới, nên gọi là núi Kiến. Biên bắc của chín núi, có núi Tuyết. Từ núi Tuyết hướng về địa phía Bắc.

Kệ nói:

Giữa hai núi Hương, Tuyết
Ao năm mươi do-tuần.

Giải thích: Ở biên bắc núi Tuyết, biên nam núi Hương, chỗ này rất trội hơn, trong đó có ao tên A-na-bà-đát-đa. Từ ao này chảy ra bốn con sông lớn:

1. Hằng-già.
2. Tân-đầu.
3. Tư-đa.
4. Bạc-sư.

Ao này ngang rộng đều có năm mươi do-tuần, tràn đầy nước tám công đức, không phải là chỗ tắm rửa của con người. Nếu người có thông tuệ mới có thể được tắm rửa. Nơi biên Nam ao này, có ngọn núi cao hai

mười lăm do-tuần, ngọn núi biên Bắc cao năm mươi do-tuần, hai ngọn núi này do vật tạp hình thành. Từ xứ trội hơn của biên bắc núi Hương, có ngọn núi cao tên Nan-đà, do bảy báu tạo thành. Chiều ngang rộng đều năm mươi do-tuần, chính là trú xứ của Tượng vương. Từ ngọn núi này vượt qua sáu quốc độ và vượt qua bảy lớp rừng, bảy lớp sông, vượt qua sông thứ bảy lại có hai khu rừng, với hình thể trông như nửa vầng trăng. Ở phía Bắc khu rừng này, mọc-lên cây Diêm-phù. Cây này cao một trăm do-tuần. Hạt cây này, nếu nấu chín thì vị rất ngon, không có vị nào sánh bằng.

Do cây này rất cao, vị hạt rất ngon, nên châu nhân nơi cây này, lập tên là Diêm-phù.

Địa ngục ở xứ nào? Số lượng địa ngục ấy ra sao?

Kệ nói:

*Hương dưới hai mươi ngàn
A-tỳ-chỉ rộng thế.*

Giải thích: Phía dưới châu Diêm-phù này, cách hai mươi ngàn do-tuần, có địa ngục tên A-tỳ-chỉ, với chiều sâu, rộng đều có hai mươi ngàn do-tuần. Nếu từ đáy địa ngục ấy hướng lên trên, thì cách châu này bốn chục ngàn do-tuần, trong đó, vì khổ thọ vô gián nên gọi là A-tỳ-chỉ. Vì sao? Vì ở địa ngục khác, khổ thọ có gián đoạn. Như chúng sinh trong địa ngục Cánh hoạt, thân đã bị chặt vỡ nát và đánh giã dữ dội. Có gió lạnh buốt thổi, chúng sinh kia sống trở lại, nên gọi là địa ngục Cánh hoạt. Trong A-tỳ-chỉ không có vụ việc như đây.

Có sư khác nói: Ở đó, vì không có vui, khổ gián đoạn, nên gọi là vô gián. Vì sao? Vì ở địa ngục khác, dù không có quả báo vui, nhưng vì không ngăn quả đặng lưu.

Kệ nói: Trên có bảy địa ngục.

Giải thích: Từ trên địa ngục A-tỳ-chỉ này, có bảy thứ địa ngục với nhiều lớp theo thứ lớp:

1. Đại thiêu.
2. Thiêu.
3. Đại Khiếu hoán.
4. Khiếu hoán.
5. Tụ khái.
6. Hắc thăng.
7. Cánh hoạt.

Bộ khác nói: Bảy địa ngục này ở bốn biên của địa ngục A-tỳ-chỉ. Tám địa ngục ấy, kệ nói:

Tám mươi sáu vườn này.

Giải thích: Tất cả địa ngục này, mỗi mỗi địa ngục đều có mười sáu khu vườn. Đức Phật, Thế Tôn nói.

*Tám địa ngục như đây
Ta nói khó vượt được
Người tạo nghiệp cực ác
Đều có mười sáu vườn.
Bốn mặt có bốn cổng,
Hại đủ, lạng bằng nhau
Bị thành sắt vây quanh
Sáu hướng đều sắt ngăn.
Đất sắt cháy sém nóng
Lửa dữ luôn thiêu đốt
Vô số trăm do-tuần
Đầy khắp, lửa phủ suốt.*

Những gì là mười sáu khu vườn?

Kệ nói:

*Tro nóng và tử thi
Đường đao cùng sông sôi
Nơi kia bốn phương khác.*

Giải thích: Bốn mặt của tám địa ngục này, mỗi mặt đều đối diện với cổng có bốn thứ vườn:

1. Vườn tro nóng: Sâu, đều ngập tận gối. Ở trong đó, nếu chúng sinh đặt chân xuống, tức thì máu thịt đều bị cháy nát hết. Như giọt sáp trên tấm sắt nung đỏ, khi đưa chân lên, thì máu thịt sinh trở lại.

2. Vườn tử thi: Khu vườn này đầy dẫy tử thi, đất ngập đầy những phân. Ở đây có trùng tên Cưu-đa, thân trắng, đầu đen, mỏ bén như cây kim, xé rách da thịt và xương của chúng sinh kia, nuốt ăn tủy của chúng. Lại có dao nhọn ba mũi cắm trên đường trong vườn. Có đường cái lớn được bày đặt khít nhiều dao bén, mũi nhọn. Chúng sinh ở trong đó, nếu bước chân xuống thì máu thịt đều đứt đoạn, hủy nát. Khi giở chân lên thì máu thịt hoàn lại như cũ.

3. Lại có vườn rừng lá gươm, trong đó có gậy, gươm bén nung đỏ v.v... với gió thổi, chúng sinh bị té ngã xuống liền bị chặt, đâm vào thân và phần thân của họ.

4. Lại có khu rừng đầy sắt bén nhọn Ma-lợi, mũi nhọn bén dài mười sáu tấc, ở đây chúng sinh hoặc trên, hoặc dưới: nếu ở trên đâm xuống, thì đầu quay xuống dưới, nếu từ phía dưới đâm lên, thì quay đầu

lên trên. Những thanh sắt bén nhọn ấy đâm chúng sinh kia, khiến thân, máu, thịt đều tan nát hết. Lại có quạ sắt, chó sắt lang lơ, đều nhận lấy chúng sinh kia để ăn thịt.

Lại có quạ mổ sắt mổ ăn tim, mắt của các chúng sinh kia.

Với con đường dao mũi nhọn, các chúng sinh đồng bị hại bằng gậy gộc, hợp thành một khu vườn. Bốn thứ vườn, sông, nước đồng, nước tro nóng, cháy dữ dội. Sông mang tên là Tỳ-đa-lê-ni, đầy khắp nước tro nóng cháy tốt độ. Nếu chúng sinh vào trong sông ấy, ở trên hai bờ, đều có người sẵn sàng bắt trói, dùng gươm, giáo, gậy gộc, ngăn chặn, không cho trèo lên. Chúng sinh ở giữa sông, hoặc trồi lên trên, hoặc chìm xuống dưới, hoặc quay sang bên cạnh, đều bị chưng, nấu chín. Ví như chiếc vạc to, ở đó, dưới nước là đốt lửa cháy cực mạnh, trong vạc có gạo, dầu, mè, lúa mì v.v... bị chưng, nấu chín.

Chúng sinh kia cũng thế. Vườn, sông này giống như hào địa ngục lớn. Bốn vườn này do phương hướng có khác, nên tạo thành mười sáu. Vì là nơi khốn khổ bị sát hại đạt đến, nên gọi là vườn.

Có sư khác nói: Từ trong địa ngục ra vào, chúng sinh kia lại chìm mất trong nỗi khổ, nên gọi là vườn.

Từ câu hỏi này lại sinh câu hỏi khác: Lính của địa ngục này là chúng sinh hay không phải chúng sinh?

Không phải là chúng sinh.

Nếu vậy, lính kia làm sao hành động?

Do nghiệp của chúng sinh, ví như gió v.v... thành lập thế giới.

Nếu vậy, sao Đại đức Đạt-ma-tu-bộ-để nói kệ:

Luôn giận, nghiệp rất thô

Đối ác, khởi yêu thích

Thấy người khổ, sinh vui

Ắt làm lính Diêm ma.

Là lính của địa ngục kia, do vua sai bảo ném chúng sinh vào trong địa ngục, nên nói lính kia là La-sát của vua Diêm ma, chẳng phải trước kia hay tạo nghiệp sát hại, mà được lập làm chúng sinh.

Bộ khác nói: Lính kia đều là chúng sinh.

Nếu vậy thì với nghiệp này sẽ phải tiếp nhận báo ở xứ nào?

Sẽ tiếp nhận báo ở xứ ấy.

Vì sao? Vì lính kia do báo của nghiệp ác đời trước, nên đã sinh vào xứ này. Ở đây, lại tạo ra nghiệp ác, tức sẽ cảm thọ báo ở trong đó.

Nếu vậy, chúng sinh tạo nghiệp vô gián, ở xứ họ đã tiếp nhận quả báo. Lính kia ở trong ngục đó, có phương pháp gì để ngăn chặn khiến

cho họ không tiếp nhận báo này? Sao lính kia ở trong lửa mà không bị lửa đốt?

Ông nên tạo ra sự tư duy như đây: Vì không là nghiệp làm họ lệ thuộc nơi lửa kia, nên không bị đốt. Sinh trong địa ngục này, nếu không khác với người khác, sao được làm lính ngục !

Tám thứ nêu như thế, gọi là địa ngục nhiệt.

Kệ nói:

Tám thứ địa ngục lạnh

Như địa ngục Át-phù v.v...

Giải thích: Lại có tám địa ngục lạnh khác:

1. Át-phù-đà.
2. Ni thích-phù-đà.
3. A-tra-tra.
4. A-ba-ba.
5. Âu-hầu-hầu.
6. Uất-ba-la.
7. Ba-đầu-ma.
8. Phân-đà-lợi-kha.

Trong tám địa ngục này, chúng sinh luôn bị bức bách do giá buốt. Vì trạng mạo đối khác của thân, tiếng nói, nhọt ghẻ, nên lập tên này.

Tám địa ngục ấy được bố trí bên cạnh địa ngục lớn, tọa lạc ở phía dưới châu Diêm-phù.

Châu Diêm-phù với lượng rộng như thế, làm sao trong đó được tiếp nhận xứ địa ngục A-tỳ-chỉ?

Vì các châu về phía dưới rộng, ví như đồng lúa, thế nên, biển cả theo thứ lớp sâu dần.

Mười sáu địa ngục như đây, đã được khởi do nghiệp tăng thượng của tất cả chúng sinh. Có địa ngục của xứ riêng, do tự nghiệp của chúng sinh đã khởi: hoặc nhiều người tụ tập chung, hoặc hai người, một người. Sự khác biệt của địa ngục riêng này gồm nhiều loại xứ không nhất định: hoặc ở ven sông, hoặc ở bên triền núi, hoặc ở nơi đồng trống, hoặc ở chỗ khác. Cảnh giới bản xứ của địa ngục tọa lạc ở phía dưới.

Chỗ sinh hoạt của súc sinh có ba nơi: Đất liền, dưới nước, trên không. Biển cả là bản xứ, từ biển di chuyển đến xứ khác.

Quý thần lấy xứ Diêm-ma vương làm bản xứ. Xứ của vị vua này tọa lạc ở phía dưới châu Diêm-phù, với độ sâu năm trăm do-tuần, có quốc-độ lớn, ngang rộng cũng năm trăm do-tuần, vốn là trụ xứ của quý thần. Từ bản xứ này phân tán, di hành đến xứ khác. Ở trong đạo quý

thần có quý thần có thần thông, nghiệp phước đức lớn, thọ dụng sự giàu có, yên vui, như trên cõi trời, và các quý thần khác như ngạ quỷ (Kinh Bản Nghiệp nói).

Lại nữa, mặt trời, mặt trăng ở chỗ nào?

Trụ ở trong gió. Vì sao? Vì gió này ở trong không, do cộng nghiệp tăng thượng của chúng sinh mà sinh ra, vận chuyển vây quanh núi Tu-di-lũ. Như trạng thái nước chảy có công năng ngăn giữ lấy mặt trời, mặt trăng và các vì sao.

Từ phía trên châu này, đường vận hành của mặt trời, mặt trăng cao bao nhiêu do-tuần?

Kệ nói:

*Mặt trời và mặt trăng,
Ở nửa chừng Di-lũ.*

Giải thích: Ngang với đỉnh núi Do-càn-đà-la, mặt trời, mặt trăng vận hành như thế.

Lượng mặt trời, mặt trăng thế nào?

Kệ nói: Năm mươi một do-tuần.

Giải thích: Nguyệt luân có đường kính năm mươi do-tuần. Nhật luân có đường kính năm mươi một do-tuần. Lượng luân của các vì sao, nếu nhỏ nhất thì đường kính một Câu-lô-xá, nếu lớn nhất thì đường kính mười sáu do-tuần. Mặt dưới nhật luân, bên ngoài được hình thành do báu ngọc kha, pha lê, đều là hỏa châu. Báu này có công năng thiêu nướng, rọi sáng. Mặt dưới nguyệt luân, bên ngoài được hình thành do báu Nguyệt ái, đều là thủy châu. Báu này có công năng làm mát lạnh, soi sáng.

Do nghiệp của chúng sinh, ở trong việc tổn ích của mắt, thân, quả, hoa, lúa, mầm chồi, cỏ thuốc v.v... như chỗ thích hợp có khả năng của họ. Nơi bốn châu, chỉ một mặt trăng có thể tạo ra việc tổn hại, ích lợi. Một mặt trời cũng thế. Một mặt trời này đều cùng là chủ thể tạo tác đối với bốn châu. Sự tạo tác của mặt trời thì không như vậy.

Không như vậy là sao?

Ở đây kệ nói:

*Nửa đêm, mặt trời khuất
Mặt trời mọc đồng lúc.*

Giải thích: Nếu đang nửa đêm ở Bắc Cưu-lâu, là lúc mặt trời đang lặn ở Đông Tỳ-đề-ha. Mặt trời đang giữa trưa ở châu Diêm-phù là lúc mặt trời đang mọc ở phía Tây Cù-đà-ni. Ở các nơi khác, so sánh đều như thế.

Trong châu này, do mặt trời vận hành có khác biệt: Sát-na đêm có lúc tăng, có khi giảm. Sát-na ban ngày cũng thế. Trong ấy lại nói kệ:

*Mùa mưa hai, sau chín
Đêm thì dài dần dần.*

Giải thích: Vào mùa mưa, ngày thứ chín giữa tháng thứ hai, từ đấy trở đi, ban đêm, thời gian dài dần.

Kệ nói: Mùa lạnh tháng thứ tư đêm ngắn.

Giải thích: Ngày thứ chín giữa tháng thứ hai, tháng thứ tư, từ đấy trở đi, ban đêm ngắn dần.

Kệ nói: Mỗi mặt trời trái với đây.

Giải thích: Thời gian này, ban đêm hoặc tăng. Thời điểm này, ban ngày tức giảm. Thời điểm này, ban đêm hoặc giảm, ban ngày tức tăng. Có bao nhiêu thời lượng tăng, bao nhiêu thời lượng giảm?

Kệ nói: Ngày đêm dài La-bà.

Giải thích: Nếu ban đêm tăng, thì sẽ tăng một La-bà, ban ngày tăng cũng thế. Thứ lớp tăng này, nên biết.

Kệ nói:

*Khi mặt trời vận hành
Từ phía Nam đến Bắc.*

Giải thích: Nếu mặt trời vận hành ở phía Nam của châu Diêm-phù, thì đêm dài. Nếu mặt trời vận hành ở phía Bắc của châu Diêm-phù, thì ngày dài.

Đầu nửa tháng có trăng, vì sao thấy vầng trăng không tròn? Điều này có nhân gì?

Kệ nói:

*Tụ ảnh gần mặt trời
Nên thấy trăng không tròn.*

Giải thích: Nếu cung điện mặt trăng vận hành gần cung điện mặt trời, thì thời điểm này, ánh sáng mặt trời đang xâm chiếu cung điện mặt trăng. Do bóng của mặt trời này đã che khuất bên khác của mặt trăng, nên khiến vầng trăng không tròn.

Kinh Phân Biệt Thế nói: Như thế, theo thuyết của các sư trước đã nói: Tương ứng với sự vận hành của mặt trời, mặt trăng có như đây, có lúc trông thấy mặt trăng không tròn và phân nửa.

Lại nữa, cung điện mặt trời v.v..., chúng sinh nào ở trong đó?

Sở bộ thiên của bốn Đại Thiên vương. Các trời này vì chỉ cư trú trong đây, lại có chỗ riêng. Nếu ở cung điện thì chỉ ở chỗ này. Nếu dựa vào địa thì cư trú trong các tầng của núi Tu-di lữ.

Núi này có bao nhiêu tầng? Lượng của mỗi một tầng ra sao?
Kệ nói:

*Tầng Sơn vương có bốn
Cách nhau đều mười ngàn.*

Giải thích: Núi Tu-di lữ, từ mé nước, nhận lấy tầng đầu, trung gian cách nhau mười ngàn do-tuần, cho đến tầng thứ tư cách nhau cũng vậy. Do nửa lượng của bốn tầng Sơn vương này, mỗi một tầng đều được vây quanh, vượt ngoài thứ lớp của bốn tầng này.

Lại có bao nhiêu lượng?

Kệ nói:

*Mười, sáu, tám, bốn
Vượt khỏi hai ngàn do-tuần.*

Giải thích: Tầng thứ nhất, từ bên cạnh Tu-di lữ, vượt ra ngoài mười sáu ngàn do-tuần, tầng thứ hai tám ngàn do-tuần, tầng thứ ba bốn ngàn do-tuần, tầng thứ tư ngoài hai ngàn do-tuần.

Chúng sinh nào được cư trú trong ấy?

Kệ nói:

*Câu-lô-đa-ba-ni
Thần Trì-man, Hằng-túy
Các Tứ-đại-vương thiên.*

Giải thích: Có thần Dạ-xoa, tên là Câu-lô-đa-ba-ni, cư trú tầng thứ nhất. Lại có các thiên thần tên Trì-mạn cư trú tầng thứ hai. Lại có thiên thần tên Hằng-túy cư trú tầng thứ ba.

Những tầng này đều là nơi cư trú của chúng quân thuộc bốn Đại Thiên vương. Tự thân của bốn Thiên vương và quyến thuộc khác, cư trú ở tầng thứ tư. Như chỗ ở thuộc quyến thuộc của bốn Đại Thiên vương trong tầng thứ tư.

Kệ nói: Với núi khác cũng thế.

Giải thích: Ở quốc độ lớn, nhỏ, có bảy núi như Do-càn-đà-la v.v... Bốn Đại Thiên vương và nơi ở của quyến thuộc khác đều đầy khắp. Thế nên, chúng bốn Thiên vương đều dựa vào địa mà ở.

Trời Ba mươi ba cư trú trên đỉnh Tu-di lữ.

Kệ nói:

*Ba mươi ba trụ đỉnh
Ngang, rộng hai mươi ngàn.*

Giải thích: Ở trên núi Tu-di lữ, nơi cư trú của Đế Thích và trời Ba mươi ba. Đây là chỗ vượt trội hơn hết.

Xứ này ngang, rộng thế nào?

Có sư khác nói: Mỗi một biên đều tám vạn do-tuần. Như mé dưới, đây gọi là xứ trội hơn hết.

Có sư khác nói: Ở trung ương của đỉnh Tu-di-lũ, mỗi một biên đều gồm hai vạn do-tuần, xung quanh tám vạn do-tuần, là chỗ rất trội hơn. Trời Ba mươi ba cư trú ở trong đó.

Kệ nói:

*Góc vuông có bốn núi
Chỗ ở thần Kim cang.*

Giải thích: Bốn hướng của Tu-di-lũ, mỗi hướng đều có một ngọn núi. Đường kính của ngọn núi này là năm trăm do-tuần, độ cao cũng thế. Có thần Dạ-xoa tên Kim cang thủ bảo vệ chư thiên ở trong ấy.

Đỉnh Tu-di-lũ này, kệ nói:

*Trung ương hai ngàn rưỡi
Cao một do tuần rưỡi
Có thành, tên Thiện Kiến
Vàng mềm, nhiều tướng Yêu.*

Giải thích: Trung ương của đỉnh Tu-di-lũ, có thành lớn tên Thiện Kiến, ngang rộng đều hai ngàn năm trăm do-tuần, cao một do-tuần rưỡi, đều do vàng ròng hình thành, được trang sức do một trăm lẻ một chủng loại bảo báu. Đất thành cũng vậy. Khi chạm với đất mềm mại, cũng như loại gấm. Đặt chân xuống, liền mất, đưa chân lên, đây trở lại. Thành này là chỗ đóng đô của Đế Thích.

Kệ nói:

*Một bên hai trăm rưỡi
Bì-xà-diên nhiều điện.*

Giải thích: Cung điện, trụ sở của Thiên Đế Thích ở trung ương của thành lớn tên Bì-xà-diên-đa. Do được trang sức bằng đủ thứ loại báu, nên xứ này thù thắng, có khả năng chiếu đoạt ánh sáng, tướng mạo khả ái của cung điện chư thiên. Cung điện này, ngang rộng đều hai trăm năm mươi do-tuần.

Ở thành lớn có tướng mạo khả ái thù diệu như thế v.v...

Kệ nói:

*Ngoài có vườn Các xe, Ác khẩu
Và Tap, Hỷ trang nghiêm.*

Giải thích: Bốn mặt ngoài thành, xứ đáng yêu thích hết mực có bốn khu vườn, là chỗ chư thiên dạo chơi:

1. Vườn Các xe.
2. Vườn Ác khẩu.

3. Vườn Tương tạp

4. Vườn Hoan hỷ.

Khu vườn này ở ngoài, trang nghiêm cho thành lớn.

Kệ nói:

*Giữa, hai mươi do-tuần
Bốn phương bốn địa thiện.*

Giải thích: Những vườn như Các xe v.v..., bốn phương, mỗi phương đều có xứ riêng, gọi là địa thiện. Trung gian của chúng cách nhau hai mươi do-tuần. Là nơi chốn dạo chơi hy hữu tối thắng của chư Thiên, như hồ tương đố ky, sinh tướng khả ái, vườn khác không sánh kịp. Biên ngoài của thành lớn, kệ nói:

*Vườn Ba-lợi Đông bắc
Thiện pháp đường Tây nam.*

Giải thích: Trong cõi trời này có cây tên Ba-lợi-xà-đa, chính là nơi dạo chơi hưởng trần dục hơn hết của trời Ba mươi ba. Đường kính của cây là năm mươi do-tuần, cao trăm do-tuần. Bốn bên nhánh lá đến ngọn cây đều ngoài năm mươi do-tuần. Chu vi choán hết ba trăm do-tuần. Trụ cây này, khi hoa nở rộ, mùi hương xuôi theo chiều gió xông đầy bay đi một trăm do-tuần. Hương ngược gió, xông đầy bay đi năm mươi do-tuần. Nếu xông theo gió xuôi, thì điều này có thể hợp lý. Còn nói xông gió ngược, sao có thể tin?

Có sư khác nói: Không qua cảnh giới của cây, nên nói lời này. Vì sao? Vì không có mùi hương nào quỵện ngược gió.

Có sư khác nói: Với oai đức nơi hương hoa của một cây này, có sự việc như thế. Nghĩa là sự điều hòa trên cõi trời bị ngăn cách do hương, gió. Hương này cũng nối tiếp nhau không dứt. Hương khác nếu bị gió thổi thì sẽ khô kiệt, mỏng dần, cho đến đều hết. Thế nên, khoảng cách của hương khác không được xa hình tướng. Vì so sánh vượt trội hơn cây khác, nên nói lời này: Hương hoa nối tiếp nhau.

Vì nương dựa nơi bốn đại của mình, có thể huân tập chỗ khác, vì chỉ huân tập gió không phát ra chỗ khác, nên trong đây không có nhất định.

Các sư đều thừa nhận có hai thứ.

Nếu vậy, sao Đức Thế Tôn nói kệ này:

*Hương hoa không thể ngược gió xông
Các hương rẽ trái cũng đều thế.
Hương giới người thiện quỵện gió ngược
Mùi thơm chánh hạnh truyền khắp cõi.*

Dựa nơi hương thơm trong cõi người, nên nói kệ này. Vì sao? Vì hương ấy là mùi hương thế gian đều biết chung, không tinh đẹp như công năng này.

Bộ Di-sa-tắc nói: Mùi hương này xông theo gió xuôi đến một trăm do-tuần, xông gió ngược chỉ năm mươi do-tuần.

Có chư thiên hội họp ở điện đường tên Thiện Pháp, đối diện với góc Tây nam đại thành. Chư thiên cùng ngồi ở trong đó để biện luận, tra xét việc thế gian, xem có nên làm hay không nên làm.

Bốn Đại Thiên vương và trời Ba mươi ba đã an lập khí thế giới, với trạng mạo như thế.

Kệ nói:

Từ cung điện trên đây

Nơi cư trú của trời.

Giải thích: Trên trời Ba mươi ba đều có cung điện. Chư thiên khác đều nương tựa trong đó ở. Khác là sao? Nghĩa là Dạ-ma, Đâu-suất-đa Hóa Lạc, Tha Hóa Tự Tại, Phạm Chúng v.v..., đã nói như trước, tổng cộng có mười sáu xứ. Như đây, nếu lược thuyết minh thì hợp có hai mươi bộ chư thiên. Những bộ này đều có khí thế giới riêng.

Kệ nói: Sáu thọ dục.

Giải thích: Có sáu trời thuộc cõi Dục trong hai mươi hai cõi, có thể thọ dụng dục trần, không phải cõi nào khác. Nghĩa là bốn Đại vương thiên, cho đến trời Tha Hóa Tự Tại.

Sáu trời này, kệ nói:

Thân ôm nhau, nắm tay

Cười, nhìn nhau là dâm.

Giải thích: Vì dựa vào địa, trụ tương ứng, nên đều hai thân giao tiếp nhau là dâm. Nghĩa là bốn Đại vương thiên và trời Ba mươi ba, không khác với cõi người. Chư thiên này do gió phát ra, nên tâm nóng liền thôi dứt. Vì không có bất tịnh, nên trời Dạ-ma lấy sự ôm nhau làm dâm, tâm nóng liền thôi dứt. Trời Đâu-suất-đa lấy sự nắm tay làm dâm. Trời Hóa Lạc lấy sự cười chung làm dâm. Trời Tha Hóa Tự Tại lấy việc ngấm nhìn nhau làm dâm. Tất cả trời dục đồng dùng hai thân giao tiếp nhau làm dâm. Về sau, bốn cách ôm nhau v.v... từ thời lượng của thí dụ được mang tên.

Kinh Phân Biệt Thế nói như vậy: Chư thiên hưởng lên trên, như trần dục, theo thứ lớp chuyển biến tinh đẹp trội hơn, sự dục lạc cũng thế.

Chuyển biến càng hưởng lên trên, ở trên gối của trời nam và trên

gối của trời nữ, nếu có đồng nam, đồng nữ thì do trời sinh. Đồng nam, đồng-nữ này tức là con của hai vị trời.

Lượng thân sơ sinh là thế nào?

Kệ nói:

*Ví như trẻ năm tuổi
Cho đến như mười tuổi
Là sơ sinh trong sinh.*

Giải thích: Theo thứ lớp đối với sáu xứ trời Dục: Thiên tử mới sinh của trời thứ nhất, như đồng tử năm tuổi trong loài người, cho đến thiên tử mới sinh của trời thứ sáu, như đồng tử độ mười tuổi trong người. Thiên tử mới sinh này nhanh chóng được thân viên mãn, thành tựu.

Kệ nói:

*Đều đủ căn, có áo
Cõi Sắc cũng như thế.*

Giải thích: Chư thiên của cõi Sắc đầy đủ lượng thân, mặc trang phục xiêm y, tự nhiên dính vào cơ thể, do tánh hổ thẹn cao, tất cả trời đồng nói tiếng vùng giữa nước, nói lời nói của Bà-la-môn. Ở trong cõi Dục, nghĩa này nên biết.

Kệ nói:

*Ở dục sinh có ba
Trời cõi Dục và người.*

Giải thích: Thế nào là ba? Có các chúng sinh tự nhiên đạt đến trần dục. Ở trong tự nhiên được trần dục, tạo ra tự tại tầng thượng, như các người và các trời khác. Các trời khác, nghĩa là bốn bộ trời trước, có các chúng sinh hóa làm trần dục, tạo ra sự tự tại tầng thượng trong việc hóa trần dục, nghĩa là trời Hóa Lạc. Có các chúng sinh tha hóa tạo ra trần dục, ở trong tha hóa tạo ra trần dục, tạo ra tự tại tầng thượng, nghĩa là trời Tha Hóa Tự Tại.

Sự sinh này do chủ thể thọ dụng, như tự nhiên sinh trần dục. Do chủ thể thọ dụng như ý, tự nhiên được hóa làm trần dục. Do chủ thể thọ dụng, như tha hóa tạo ra trần dục. Vì căn cứ nơi dục trần này, nên sinh nơi cõi Dục có ba thứ:

Ở trong cõi Sắc, kệ nói:

*Lạc sinh cũng có ba
Ở ba định, chín địa.*

Ở trong ba định có chín địa, gọi là ba thứ lạc sinh. Vì sao? Vì chư thiên này do ly dục sinh lạc, do định sinh lạc, do ly hỷ sinh lạc, trụ yên vui trong thời gian dài. Thời gian dài ấy không có khổ, và vì vui, nên gọi

là lạc sinh. Sinh ở sơ định trung gian, vì không có hỷ lạc, nên lạc sinh này cần phải suy nghĩ.

Hai mươi hai xứ của chư thiên này đã nói như trước.

Từ xứ dưới hướng lên xứ trên, cách nhau chừng bao nhiêu do-tuần?

Tất cả xứ này không thể đều dùng số lượng của do-tuần, vì chỗ xa gần của xứ đó.

Tuy nhiên, kệ nói:

*Như đây đến lượng kia
Hướng xứ trên, đều thế.*

Giải thích: Từ châu Diêm-phù v.v... hướng lên xứ trên, và từ xứ này hướng về châu Diêm-phù v.v..., như lượng cách nhau, nơi xứ này hướng lên xứ trên, lượng cách nhau cũng thế. Như tầng thứ tư, trú xứ của bốn Thiên vương, cách bốn vạn do-tuần. Từ đây, như lượng cách nhau, hướng về châu Diêm-phù. Từ châu này, hướng đến trời Ba mươi ba cũng thế. Từ trời Ba mươi ba hướng tới lượng cách nhau của châu Diêm-phù, từ châu này hướng đến trời Dạ-ma cũng thế. Từ trời Dạ-ma hướng đến lượng cách nhau của châu Diêm-phù, từ châu này hướng tới trời Đâu-suất-đà cũng thế.

Như vậy, tất cả sự so sánh về chỗ rộng đều như thế, cho đến từ Thiện Kiến, hướng tới lượng cách nhau của châu Diêm-phù, từ đây hướng lên A-ca-ni-sư-trá cũng thế. Từ A-ca-ni-sư-trá hướng lên trên, không có xứ nào khác. Do nghĩa này, nên xứ ấy vượt trội hơn xứ khác, không có xứ nào trội hơn xứ ấy, thành thử gọi là A-ca-ni-sư-trá.

Có sư khác nói: Xứ này mang tên A-già-ni-sư-trá. Sắc tụ tập trụ gọi là A-già. Xứ này là cứu cánh gọi là Ni-sư-trá.

Lại có sư khác thuyết minh: Xứ này tên A-ca-ni-sư-trá, nghĩa là rốt ráo của đối tượng thực hành.

Chúng sinh sinh xứ dưới, có được đi qua địa trên, và thấy cung điện của địa trên không?

Kệ nói:

*Trời dưới không thể lên
Lìa thông tuệ, dựa khác.*

Giải thích: Trời Ba mươi ba hoặc do thông tuệ được đi qua Dạ-ma thiên, hoặc do dựa vào người khác, nên được đi qua. Nghĩa là người có thông tuệ đã tiếp dẫn, hoặc do tầng trời trên đã tiếp dẫn. Các trời khác cũng thế. Nếu chư thiên sinh ở địa trên đến cõi dưới, địa dưới được thấy trời trên. Nếu đi qua địa trên, sẽ không có sự thấy, vì không phải là cảnh

giới của họ, như không thể giác xúc của địa trên. Đối với việc thấy sắc cũng vậy. Thế nên, chư thiên kia không do tự thân đến. Tuy nhiên, do tạo ra hóa thân của địa dưới, nên đến địa dưới, địa dưới tùy ý được thấy địa trên, và địa trên tùy ý được thấy địa dưới. Đây là sự trình bày của bộ khác.



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 9

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIỚI (PHẦN 4)

Lại nữa, cung trời Dạ-ma v.v... lượng của nó thế nào?
Bốn trời trên, như lượng của núi Tu-di-lũ. Bộ khác nói như ở đây.

Lại có sư khác thuyết minh: Hưởng lên trên, rộng gấp bội.

Lại có sư khác nói: Lượng của địa sơ định, đồng với một thế giới của bốn châu. Lượng của địa định thứ hai, đồng với tiểu thiên thế giới. Lượng của địa định thứ ba, đồng với hai ngàn thế giới. Lượng của địa định thứ tư đồng với ba ngàn thế giới.

Lại có sư khác thuyết minh: Lượng của ba địa như sơ định v.v... đồng với một ngàn v.v... thế giới và định thứ tư không có lượng.

Lại nữa, nghĩa nào gọi là tiểu thiên thế giới, hai ngàn thế giới, ba ngàn thế giới?

Kệ nói:

Bốn châu và mặt trời, mặt trăng.

Tu-di-lũ, cõi Dục

Xứ Phạm đều một ngàn.

Gọi Tiểu thiên thế giới.

Giải thích: Một ngàn châu Diêm-phù, cho đến một ngàn Bắc Cưu-lâu, một ngàn mặt trăng mặt trời, một ngàn núi Tu-di-lũ, một ngàn Đại vương thiên, cho đến một ngàn Tha-hóa-tự-tại-thiên, một ngàn xứ Phạm, được gọi là Tiểu thiên thế giới.

Kệ nói:

Gấp ngàn lần Tiểu thiên

Là Trung thiên thế giới.

Giải thích: Lại gấp ngàn Tiểu thiên thế giới, gọi hai ngàn trung thế giới.

Kệ nói: Gấp ngàn, tam đại thiên.

Giải thích: Lại gấp ngàn hai ngàn trung thế giới gọi là tam thiên đại thiên thế giới. Tất cả đều như đây.

Kệ nói: Đồng chung một hoại thành.

Giải thích: Thế giới như đây v.v... đồng có ba tai họa nhỏ lớn. Đại thiên thế giới này đồng hoại, đồng thành (nghĩa này về sau sẽ nói rộng).

Như lượng của khí thế giới không đồng, chúng sinh cư trú trong đó với lượng thân cũng có khác biệt hay, không có? Ở đây kệ nói:

Lượng người châu Diêm-phù.

Bốn khuỷu tay, ba rưỡi.

Giải thích: Người châu Diêm-phù, từ nhiều thân dài ba khuỷu tay rưỡi, hoặc có người dài bốn khuỷu.

Kệ nói:

Sau sau bội bội tăng.

Người châu Đông Tây Bắc.

Giải thích: Người Đông Tỳ-đề-ha thân dài tám khuỷu tay. Thân người Tây Cù-đà-ni dài mười sáu khuỷu tay. Người Bắc Cưu-lâu thân dài ba mươi hai khuỷu tay.

Nếu cõi trời thì sao?

Kệ nói:

Lượng thân tăng bốn phần

Cho đến câu-lô-xá rưỡi, cõi Dục.

Giải thích: Thân bốn Đại Thiên vương dài một phần bốn Câu-lô-xá. Thân trời Ba mươi ba dài một phần hai Câu-lô-xá. Thân Dạ-ma thiên dài ba phần bốn Câu-lô-xá. Thân trời Đâu-suất-đà dài bốn phần của Câu-lô-xá. Thân trời Hóa lạc dài năm phần, thân trời Tha Hóa Tự Tại dài một Câu-lô-xá rưỡi.

Kệ nói:

Sắc giới: Xứ đầu nửa do-tuần

Theo thứ lớp.

Giải thích: Chư thiên cõi Sắc, ở xứ đầu, thân Phạm-chúng-thiên dài nửa do tuần. Từ thứ lớp này, kệ nói: Nửa, nửa tăng.

Giải thích: Nơi ba xứ tăng nửa nửa. Thân của trời Phạm tiên hành dài một do-tuần. Thân trời Đại phạm dài một do-tuần rưỡi. Thân trời Thiểu quang dài hai do-tuần.

Kệ nói:

Hướng lên từ Thiểu quang

*Thân trên gấp bội tăng
Trừ Vô vân ba do-tuần.*

Giải thích: Thân trời Vô lượng quang dài bốn do-tuần. Thân trời Biến quang dài tám do-tuần. Tăng gấp bội do-tuần như vậy, cho đến thân trời Biến tịnh dài sáu mươi bốn do-tuần. Thân trời Vô vân tăng giảm gấp bội ba do-tuần, tức thân dài một trăm hai mươi lăm do-tuần. Từ đây về sau đến trời Phước sinh v.v... lại tăng gấp bội, cho đến thân trời A-ca-ni-sư-trá dài mười sáu ngàn do-tuần. Lượng thân hưởng về sau, có sự khác biệt như thế. Lượng sống lâu cũng có khác biệt không khác.

Kệ nói:

*Bắc Cưu-lâu ngàn năm
Ở hai, lia nửa, nửa.*

Giải thích: Người Bắc Cưu-lâu nhất định sống lâu một ngàn năm. Lượng tuổi thọ của hai châu Tây, Đông, giảm nửa nửa. Tây Cù-đà-ni sống lâu năm trăm năm. Đông Tỳ-đề-ha sống lâu hai trăm năm mươi tuổi.

Kệ nói: Đây không phải nhất định.

Giải thích: Ở châu Diêm-phù, lượng sống lâu không nhất định có khi rất nhiều, có lúc rất ít.

Nhiều, ít ra sao?

Kệ nói: Sau rốt là mười tuổi.

Giải thích: Tuổi sống lâu này giảm dần, sau cuối chỉ có mười tuổi.

Kệ nói: Đầu tiên không thể lường.

Giải thích: Đầu tiên kiếp sinh mạng sống lâu của chúng sinh không thể lường tính, do số lượng ngàn v.v..., không thể tính đếm, lường xét.

Đã nói tuổi sống lâu của con người xong. Nay sẽ nói về tuổi thọ của cõi trời.

Nên trước hết an lập ngày đêm, sau mới được tính đến tuổi thọ của chư thiên.

Ngày đêm của trời ra sao?

Kệ nói:

*Năm mươi năm trong người
Một ngày đêm trời kia
Trời cuối của cõi Dục.*

Giải thích: Năm mươi năm trong cõi người, đối với trời sau cuối nơi cõi Dục, nghĩa là trời bốn Thiên vương là một ngày, một đêm.

Kệ nói: Do năm trăm năm tuổi thọ của đây kia.

Giải thích: Lấy ba mươi ngày đêm làm một tháng, dùng mười hai tháng làm một năm. Dùng năm trăm năm này làm thọ lượng của trời kia.

Kệ nêu: Hương trên, sau tăng gấp bội .

Giải thích: Chư thiên của địa trên tăng gấp bội là ngày đêm. Lấy số ngày đêm này để tính lượng tuổi thọ của trời kia.

Tuổi thọ của trời kia ra sao?

Một trăm năm trong con người bằng một ngày đêm ở cõi trời Ba mươi ba. Dùng một ngàn năm ngày đêm này để làm lượng tuổi thọ của trời kia. Nên biết, theo thứ lớp trời Dạ-ma v.v... cũng như vậy. Trong cõi người hai trăm, bốn trăm, tám trăm một ngàn sáu trăm năm làm một ngày đêm của cõi trời kia. Dùng hai ngàn, bốn ngàn, tám ngàn, mười sáu ngàn ngày đêm này, theo thứ lớp của tuổi trời, làm số lượng tuổi thọ của trời trên. Từ Do-càn-đà-la hưởng đến chư thiên cõi trên không có mặt trời, mặt trăng, làm sao an lập ngày đêm?

Dùng sự hào quang sáng.

Làm thế nào được thành?

Căn cứ vào hoa nở, khép. Nghĩa là hoa Câu-mâu-đầu, hoa Ba-đầu-ma v.v... và các loài chim có hót, không hót, khi ngủ thức có đến, đi. Dùng những sự việc này để phân định là ngày đêm.

Về việc dùng ánh sáng hào quang là ánh sáng tự nhiên của thân, không cần đến ánh sáng bên ngoài.

Đã thuyết minh lượng tuổi thọ của trời cõi Dục xong.

Kệ nói:

*Cõi Sắc không mặt trời, mặt trăng
Do kiếp phán quyết tuổi thọ kia
Số kiếp như nơi lượng của thân.*

Giải thích: Ở trong cõi Sắc, hoặc có các trời, với lượng thân là nửa do-tuần, thì lượng tuổi thọ là nửa kiếp. Nếu lượng thân một do-tuần, thì lượng tuổi thọ sẽ là một kiếp. Như thân đây, kia tùy thuộc số do-tuần, số kiếp nơi lượng tuổi thọ của trời kia, đều thuận theo lượng thân, cho đến trời A-ca-ni-sư-trá dùng mười sáu ngàn đại kiếp làm lượng tuổi thọ.

Kệ nói:

*Vô sắc hai mươi ngàn
Sau kiếp tăng hai, hai.*

Giải thích: Ở Không vô biên nhập, lượng tuổi thọ là hai mươi ngàn kiếp, Thức vô biên nhập lại tăng hai mươi ngàn kiếp. Vô sở hữu

nhập lại tăng lên hai mươi ngàn kiếp. Trời Hữu đánh lại tăng hai mươi ngàn kiếp. Số lượng tuổi thọ ấy là hai mươi, bốn mươi, sáu mươi, tám mươi ngàn kiếp. Do vậy, trong đây nên biết.

Thế nào là kiếp? Vì là kiếp riêng, hay vì là kiếp hoại? Vì là kiếp thành hay vì là đại kiếp?

Kệ nói:

*Từ đại kiếp Thiếu quang
Từ đây xuống nửa kiếp.*

Giải thích: Từ xứ Phạm Thiếu quang, nên biết lượng tuổi thọ được căn cứ ở đại kiếp. Từ đây trở xuống, nửa đại kiếp nói tên là kiếp, để phân biệt lượng tuổi thọ của trời Đại Phạm v.v...

Nói như thế là sao?

Là thời kỳ hai mươi kiếp riêng của thế gian được thành lập. Hai mươi kiếp riêng đã thành rồi trụ. Hai mươi kiếp riêng phân tán, rồi tụ tập, là sáu mươi kiếp riêng. Ở xứ Đại Phạm nói là một kiếp rưỡi, phân biệt như thế là nửa kiếp. Nghĩa là bốn mươi kiếp riêng lập làm một kiếp để nói lượng tuổi thọ của trời kia.

Đã nói lượng tuổi thọ của cõi thiện xong. Số lượng tuổi thọ của cõi ác nay sẽ thuyết minh.

Kệ nói:

*Tuổi thọ trời cõi Dục
Ngày đêm cùng thứ lớp
Đối với sáu Cánh hoạt v.v...
Thọ lượng như trời Dục.*

Giải thích: Như đã nói tuổi thọ của sáu trời Dục, so với ngày đêm của sáu địa ngục, nên biết theo thứ lớp đều bằng nhau. Sáu, nghĩa là: Cánh hoạt, Hắc thẳng, Tụ khái, Khiếu hoán, Đại khiến hoán, Thiêu nhiên. Đối với ngày đêm do-tuần kia, đồng với lượng tuổi thọ của sáu địa ngục, cũng đồng với lượng tuổi thọ của sáu trời cõi Dục.

Nói như thế là sao?

Lượng tuổi thọ của bốn Thiên vương, so với địa ngục Cánh hoạt là một ngày đêm. Dùng ngày đêm này lập tháng, lập năm. Lấy năm trăm năm này làm lượng tuổi thọ của cõi địa ngục.

Lượng tuổi thọ của trời Ba mươi ba đối với địa ngục Hắc thẳng, là một ngày, một đêm. Dùng ngày đêm này sơ làm lượng tuổi thọ đủ một ngàn năm.

Như ở đây, đối với xứ khác, theo thứ lớp nên biết. Cho đến lượng tuổi thọ của trời Tha Hóa Tự Tại so với địa ngục Thiêu nhiên là một

ngày, một đêm. Do ngày đêm này so với lượng tuổi thọ đủ mười sáu ngàn năm.

Kệ nói:

*Ở Đại thiêu nửa kiếp
Kiếp riêng A-tỳ-chỉ.*

Giải thích: Đối với lượng tuổi thọ của địa ngục Đại Thiêu nhiên là nửa kiếp riêng. Đối với lượng tuổi thọ của địa ngục Vô gián là đủ một kiếp riêng.

Đối với lượng tuổi thọ của súc sinh thì không nhất định.

Kệ nói: Súc sinh tối đa một kiếp riêng.

Giải thích: Nếu tuổi thọ dài nhất trong súc sinh thì chỉ một kiếp riêng. Nghĩa là các rồng như Nan-đà, Ưu-ba Nan-đà, A-thâu-đa-lợi v.v... Vì sao? Vì Phật, Thế Tôn nói: Tỳ-kheo! Có tám bộ rồng tên là Đại long, đều trụ giữ ở địa luân một kiếp. (Nói rộng như kinh)

Kệ nói: Ngày, tháng của quỷ năm trăm.

Giải thích: Một tháng trong cõi người là một ngày đêm nơi quỷ thần. Do năm trăm năm là lượng tuổi thọ của ngày đêm ấy.

Lượng tuổi thọ của địa ngục lạnh ra sao?

Kệ nói:

*Từ Bà-ha trăm năm
Trừ Ma tận tuổi thọ
Át-phù-đà hai mươi
Gấp bội, sau thọ khác.*

Giải thích: Căn cứ nơi thí dụ, Phật, Thế Tôn nói: Lượng tuổi thọ của địa ngục lạnh, như kinh nói: Tỳ-kheo! Ví như trong đây, hai mươi Khư-lê là một lượng Ma-già-đà. Bà-ha-ma đầy khắp cao xuất. Từ đấy có người, một trăm năm vượt qua, trừ một hạt mè. Tỳ-kheo! Như thế, hai mươi Khư-lê là một Bà-ha-ma. Do phương tiện này, ta nói nhanh được giảm tận, ta chưa nói đối với Át-phù-đà chúng sinh sinh ra với lượng tuổi thọ được tận. Tỳ-kheo! Như lượng tuổi thọ của Át-phù-đà, lại gấp hai mươi lần là lượng tuổi thọ của Ni thích-phù-đà. Lại nữa, Tỳ-kheo! Gấp bội hai mươi lần lượng tuổi thọ của Ba-đầu-ma, là lượng tuổi thọ của Phân-đà-lợi-kha.

Lượng tuổi thọ như đây v.v... là có chứa đầy đủ cái chết ở trung gian không hay tất cả xứ đều có?

Kệ nói: Trừ yếu trong Cửu-lâu.

Giải thích: Lượng tuổi thọ của tất cả người ở châu Bắc Cửu-lâu đều quyết định phải đủ lượng tuổi thọ tận cùng mới được từ bỏ mạng.

Mạng sống lâu ở xứ khác không nhất định. Nếu căn cứ nơi người riêng, thì ở trung gian, phần nhiều không được chết. Nghĩa là Bồ-tát nhất sinh bổ xứ ở cõi trời Đâu-suất-đà là Bồ-tát sinh sau cuối được Đức Phật thọ ký được Đức Phật sai khiến, tín hành, pháp hành, mẹ Bồ-tát, mẹ Chuyển luân vương đang mang thai.

Lượng do-tuần như vậy, nói về xứ sở và lượng thân xong, do lượng năm nói lượng của mạng sống xong. Lượng bằng nhau của hai thứ này chưa nói đến.

Tất cả dụng như thế được gọi là phân biệt. Đây gọi là lượng cuối cùng, cũng nên nói rõ vì thuyết minh ba thứ này, nên đầu tiên lập phương tiện.

Kệ nói:

*Chữ Lân hư, sát-na
Sắc, danh, thời điểm cuối.*

Giải thích: Nếu phân tích về sắc, cuối cùng sẽ đến Lân hư, nên Lân hư là lượng cuối hết của sắc. Thời lượng cũng thế, đạt đến đến sát-na. Về danh lượng cũng thế, cuối hết ở chữ “khinh” như âm ngắn của chữ y.

Lại nữa, sát-na nghĩa là lượng gì? Nếu nhân duyên đã đầy đủ tùy thuộc pháp thời gian, được một đời ba thì thời gian ấy gọi là sát-na.

Lại nữa, pháp này nếu vận hành vượt qua một Lân hư, thì thời gian ấy gọi là sát-na.

Lại nữa, nếu là tượng phu có sức mạnh thì trong một khoảnh khắc búng ngón tay, là đã trải qua sáu mươi lăm sát-na, sư A-tỳ-đạt-ma nói như vậy. Ở đây, kệ nói:

*Bảy Lân hư, A-nâu trần
Thiết trần, Thủy, Thổ, Dương
Ngũ, Khích trần, Kỳ, Sắt
Mạch, Chỉ, Tiết nên biết
Sau, sau, tăng gấp bảy.*

Giải thích: Dùng Lân hư làm đơn vị đầu tiên, nên biết sau, sau tăng gấp bảy lần:

Bảy Lân hư làm một A-nâu.

Bảy A-nâu làm một hạt bụi sắt.

Bảy thiết trần làm một hạt bụi nước.

Bảy Thủy trần làm một hạt bụi trên đầu lông con thỏ.

Bảy Thổ trần làm một hạt bụi trên đầu lông con dê.

Bảy Dương trần làm một hạt bụi trên đầu lông con bò.

Bảy Ngưu trần làm một hạt bụi xuyên qua khe ánh sáng.

Bảy Khích quang trung trần làm một con rắn .

Bảy con rắn làm một con rệp.

Bảy con rệp lớn làm một hạt lúa mạch (Mạch).

Bảy hạt lúa mạch làm một móng ngón tay (Chỉ tiết).

Ba móng tay làm một ngón tay (Chỉ).

Là điều thế gian đều hiểu, nên trong kệ không nói đến. Nếu theo chiều ngang, thì đều dùng ngón tay.

Kệ nói:

Hai mươi bốn ngón tay làm một khuỷu tay

Bốn khuỷu tay làm một cung

Năm trăm cung làm một Câu-lô-xá

Đây gọi là A-luyện-nhã.

Giải thích: Mười hai ngón tay làm một cườm tay. Hai mươi bốn ngón tay làm một khuỷu tay. Bốn khuỷu gọi là một tầm, cũng gọi là một cung. Năm trăm cung làm một Câu-lô-xá, cũng gọi là thôn, cũng gọi là A-luyện-nhã.

Kệ nói: Tám này, một do-tuần.

Đã nói lượng do-tuần xong. Về lượng năm, nay sẽ nói.

Kệ nói:

Một trăm hai mươi sát-na

Là Đất-sát-na.

Giải thích: Một trăm hai mươi Sát-na là một Đất-sát-na.

Kệ nói: Sáu mươi nói là một La-bà.

Giải thích: Sáu mươi Đất-sát-na gọi là một La-bà.

Kệ nói:

Ba sau, ba mươi tăng

Là một Mâu-hư-đa

Và một ngày đêm trăng.

Giải thích: Ba mươi La-bà là một Mâu-hư-đa. Ba mươi Mâu hư đa là một ngày đêm. Đêm có lúc dài, có lúc ngắn, có khi bằng nhau. Ba mươi ngày đêm là một tháng.

Kệ nói:

Mười hai tháng, một năm

Một năm giảm chung đêm.

Giải thích: Mùa lạnh có bốn tháng, mùa nóng có bốn tháng, mùa mưa có bốn tháng. Mười hai tháng như thế lập làm một năm, giảm chung đêm. Vì sao? Vì có sáu lần giảm đêm vào trong một năm.

Như đây là sao?

*Lạnh, nóng, mưa, ba mùa
Nửa tháng giữa đã qua
Ở trong nửa tháng khác
Người trí biết đem giảm.*

Đã nói lượng của năm xong. Lượng kiếp nay sẽ nói

Kệ nói: Nói kiếp có nhiều thứ.

Giải thích: Kiếp riêng, kiếp hoại, kiếp thành, kiếp đại. Ở đây, kệ nói:

Kiếp hoại, địa ngục hết

Cho đến khí thế diệt.

Giải thích: Trong các địa ngục, từ lúc không có chúng sinh nữa, cho đến khi thế giới diệt, gọi là kiếp hoại. Vì sao? Vì hoại có hai thứ:

1. Hoại đạo.

2. Hoại giới.

Lại có hai thứ hoại:

1. Hoại chúng sinh.

2. Hoại khí thế giới.

Có thời điểm như đây: Chúng sinh địa ngục vào thời điểm này chỉ chết không có thọ sinh lại. Thời kỳ ấy là đầu tiên của kiếp hoại, là thời điểm hai mươi kiếp riêng của thế gian đã thành rồi trụ. Kiếp trụ này, nên biết đã vượt qua, lại hai mươi kiếp riêng, thế gian nên hoại. Hoại ấy, thời điểm này nên biết theo thứ lớp lại đến. Nếu vào thời gian này, thì ở trong địa ngục, không có một chúng sinh nào là còn lại. Do thời lượng này, nên thế gian đã hoại. Do địa ngục hoại, nên ở trong thời lượng này, nếu chúng sinh có nghiệp nhất định, tất nhiên sẽ phải thọ báo ở địa ngục. Nghiệp chưa hết, dẫn dắt chúng sinh này thọ báo ở địa ngục của thế giới khác.

Kiếp hoại của súc sinh, kiếp hoại của quỷ thần cũng nên nêu rõ như vậy. Súc sinh ở biển cả hoại trước, súc sinh sống chung với người, sẽ hoại sau.

Lại có thời điểm như thế, trong cõi người, tùy có một người tự nhiên không có thầy hướng dẫn giáo pháp đã tu nhập sơ định. Người này từ sơ định xuất, nói lời như vậy: Người thiện từ ly sinh hỷ lạc rất đẹp đẽ, bạn lành từ ly sinh hỷ lạc, tĩnh lặng vi tế. Người khác nghe lời nói này, lại đều tu học định ấy.

Những người như thế, sau khi từ bỏ mạng, đều sẽ sinh nơi xứ Phạm. Nếu vào thời điểm này, ở châu Diêm-phù, không có một chúng

sinh nào là còn lại, do thời lượng ấy, thế gian đã hoại. Vì châu Diêm-phù hoại, nên như đây, Đông Tỳ-đê-ha, Tây Cù-đà-ni, Bắc Cưu-lâu hoại. Cũng nên tạo ra thuyết như đây: Vào thời điểm này, ở cõi người không có một người nào là còn lại. Do thời lượng này, thế gian đã hoại, do cõi người hoại, nên người Bắc Cưu-lâu sau khi từ bỏ mạng, sinh lên cõi trời Dục. Ở trong địa mình vì không có lìa dục, nên như đây, đối với bốn Đại Thiên vương, tu tập sơ định xong, sinh vào xứ Phạm. Nếu vào thời điểm ấy thì ở bốn Đại Thiên vương, không có một vị trời nào là còn lại. Do thời lượng này, thế gian đã hoại. Do bốn Đại Thiên vương hoại, nên như đây, cho đến trời Tha Hóa Tự Tại hoại. Cũng nên tạo ra thuyết: Nếu vào thời điểm này thì ở cõi trời Dục, không có một vị trời nào là còn lại. Do thời lượng ấy, thế gian này đã hoại. Do cõi Dục hoại, nên ở xứ Phạm, tùy một chúng sinh theo pháp như thế đã tu nhập định thứ hai.

Từ định này xuất, nói lời như vậy: Niềm vui này rất tốt đẹp. Nghĩa là định sinh hỷ lạc, niềm vui này rất tĩnh lặng, nghĩa là định sinh hỷ lạc. Người khác nghe lời này, lại đều tu học định ấy. Các trời như thế v.v... sau khi từ bỏ mạng đều sinh nơi xứ trời Biến Quang. Nếu vào thời điểm này thì ở xứ Phạm không có một chúng sinh nào là còn lại. Do thời lượng ấy, thế gian đã hoại. Do chúng sinh đã hoại, nên thời kỳ này khí thế giới đều không. Từ thời điểm này, đạo sơ định đã khởi, và nghiệp có thể chiêu cảm khí thế giới đều đã dứt diệt.

Theo thứ lớp bảy mặt trời xuất hiện cho đến thiêu đốt đại địa và các núi Tu-di-lũ không còn sót lại. Từ lửa mãnh liệt này, gió thổi trên ngọn lửa sáng, thiêu đốt xứ Phạm. Như ngọn lửa sáng ấy, nên biết là đồng loại của địa sơ định. Vì sao? Vì nếu tai họa không phải đồng loại, thì không thể hủy hoại. Do phát ra tương ứng, nên nói lửa này có thể thiêu đốt. Vì sao? Vì lửa nơi cõi Dục ấy, có thể tiếp lửa cõi Sắc, nên nghĩa này đối với tai ách khác, như lý nên biết cũng thế. Từ trong địa ngục, do chúng sinh chết, không sống lại, cho đến khí thế giới tận, kinh qua thời gian như thế, gọi là kiếp hoại.

Kệ nói:

*Kiếp thành trước ở gió
Cho đến địa ngục có.*

Giải thích: Từ gió đầu tiên khởi, cho đến khi ở địa ngục có chúng sinh, đây gọi là kiếp thành. Vì sao? Vì thế gian đã hoại như thế, chỉ không là còn. Trụ ở thời gian dài, cho đến nghiệp của chúng sinh sau tăng thượng, nên các khí thế giới, tướng trước kia đầu tiên khởi. Nghĩa

là ở trong không có gió vi tế, dần dần chuyển động. Vào thời điểm này, hai mươi kiếp riêng của thế gian vừa hoại rồi trụ. Kiếp hoại này nên biết đã vượt qua. Lại hai mươi kiếp riêng, thế gian nên thành. Thành này là thời điểm nên biết, theo thứ lớp lại đạt đến. Từ thời điểm ấy, các gió tăng lớn dần, cho đến hoàn thành phong luân như đã nói ở trước. Như trước đã nêu về sự việc theo thứ lớp, tất cả đều thành. Nghĩa là thủy luân và đại địa, kim luân địa luân, cho đến các châu, núi Tu-di-lũ v.v... Đầu tiên hình thành cung điện Đại-phạm-thiên, thứ lớp cho đến thành cung điện trời Dạ-ma. Từ sau đây, phong luân khởi. Do thời lượng này, nên biết thế gian đã thành. Vì khí thế giới thành, thời gian ấy thuận theo có chúng sinh, nên tạo ra Đại Phạm vương, từ trời Biến quang đọa vào cung điện của Đại Phạm thọ sinh. Các chúng sinh khác từ trời kia, theo thứ lớp bị đọa: Có người sinh xứ Phạm tiên hành, có chúng sinh sinh nơi xứ Phạm chúng, có chúng sinh sinh nơi xứ Tha Hóa Tự Tại. Theo thứ lớp như thế, cho đến ở châu Diêm-phù, Bắc Cưu-lâu, Tây Cù-đà-ni, Đông Tỳ-đề-ha, thọ sinh ở xứ nẻo quỷ thần, nẻo súc sinh, nẻo địa ngục. Đây là pháp tự nhiên, nghĩa là thế gian sau hoại, thế gian trước thành. Bấy giờ, nếu một chúng sinh thọ sinh ở xứ địa ngục, sẽ do thời lượng này, nên hai mươi kiếp riêng của thế gian đã thành. Kiếp thành này nên biết đã vượt qua. Lại, hai mươi kiếp riêng nữa, thế gian nên trụ. Trụ này là thời gian, nên biết theo thứ lớp lại đến.

Kệ nói:

*Kiếp riêng từ vô lượng
Cho đến thành mười tuổi.*

Giải thích: Từ thế gian mới thành, mười chín kiếp riêng, ở trong thời gian sống lâu vô lượng đã vượt qua chúng sinh sống lâu vô lượng này, mạng sống sẽ giảm dần, cho đến mười tuổi.

Thế gian đã thành và trụ. Trụ này là kiếp riêng đầu tiên.

Kệ nói:

*Đầu tiên một kiếp riêng dưới
Tiếp theo mười tám dưới trên.*

Giải thích: Từ trụ đầu tiên này, về sau, sẽ có mười tám kiếp trên, mười tám kiếp dưới là mười tám kiếp riêng.

Như đây là thế nào?

Theo như mạng sống của chúng sinh mười tuổi này, nếu chuyển biến tăng thượng cho đến tám vạn tuổi, lại đổi thay giảm xuống, cho đến mười tuổi, là kiếp riêng thứ hai.

Như thế, cho đến mười tám thứ.

Kệ nói: Sau, một kiếp riêng trên.

Giải thích: Sau cuối, một kiếp riêng trên, tức kiếp riêng thứ hai mươi của kiếp trụ. Như vậy nếu dưới, từ tám vạn cho đến mười tuổi.

Nếu vậy, sẽ tăng lên đến bao nhiêu lượng là cuối cùng?

Kệ nói: Cho đến sống tám vạn.

Giải thích: Vượt qua thọ lượng này, sẽ không có tăng lên nữa. Ở trong mười tám kiếp, như thời lượng một tăng lên, một giảm xuống. Trụ đầu tiên là thời lượng của kiếp giảm xuống cũng thế. Thời lượng của kiếp tăng lên sau cuối cũng vậy. Thế nên, tất cả thời lượng đều bình đẳng.

Kệ nói:

Thế gian thành như dây

Trụ trải hai mươi kiếp.

Giải thích: Do đạo lý của kiếp riêng này, nên hai mươi kiếp riêng của thế gian thành rồi trụ. Như thời lượng của thành, trụ, với thời lượng như đây là bằng nhau.

Kệ nói:

Kiếp thành và hủy hoại

Hoại, trụ đều bình đẳng.

Giải thích: Hai mươi kiếp riêng là thế gian thành, hai mươi kiếp riêng là thế gian hoại. Hai mươi kiếp riêng hoại rồi không, trụ. Mặc dù ở ba thời kỳ này, không có kiếp lượng trên, dưới, nhưng kiếp lượng này đều bình đẳng. Nếu vì tính toán bình đẳng, thì trong đây, do một kiếp riêng nên khí thế giới thành. Do mười chín kiếp riêng, nên xứ này đã thành rồi trụ. Do một kiếp riêng, nên khí thế giới bị phân ly. Do mười chín kiếp riêng, nên khí thế giới trống rỗng, không có chúng sinh, như kiếp riêng này có bốn thứ: Hai mươi kiếp hợp thành tám mươi kiếp.

Kệ nói: Tám mươi gọi Đại kiếp.

Giải thích: Nếu Đại kiếp, thì lượng nó như thế.

Kiếp này lấy pháp gì làm tự tánh?

Lấy năm ấm làm tự tánh. Ở trong kinh nói: Do ba A-tăng-kỳ kiếp, chư Phật được quả Bồ-đề vô thượng.

Ba A-tăng-kỳ này là kiếp nào ở trong bốn kiếp?

Ở trong đây đã nói là đại kiếp, do kệ nói: Ba tăng-kỳ, Đại kiếp.

Giải thích: Do ba kiếp A-tăng-kỳ thì cầu quả Phật mới thành. A-tăng-kỳ đã vô số biên, thì số lượng ba kia làm sao thành? Không nên nhận biết như thế.

Nếu vậy thì thế nào?

Tuy nhiên, vẫn có xứ của sáu mươi số, gọi là một A-tăng-kỳ. Ở trong kinh khác nói như thế này: Những gì là sáu mươi? Có số thứ nhất không có số thứ hai. Xứ này gọi là thứ nhất. Mười xứ thứ nhất này gọi là thứ hai. Mười xứ thứ hai gọi là một trăm. Mười trăm gọi là một ngàn. Mười ngàn gọi là một vạn. Mười vạn gọi là một Lạc-sa. Mười Lạc-sa gọi là một A-đế-lạc-sa. Mười A-đế-lạc-sa gọi là một Câu-chi. Mười Câu-chi gọi là một Mạt-trì-ha. Mười Mạt-trì-ha gọi là một A-do-đa. Mười A-do-đa gọi là một Ma-ha-do-đa. Mười Ma-ha-do-đa gọi là một Na-do-đa. Mười Na-do-đa gọi là một Ma-ha-na-do-đa. Mười Ma-ha-na-do-đa gọi là một Ba-do-đa. Mười Ba-do-đa gọi là một Ma-ha-ba-do-đa. Mười Ma-ha-ba-do-đa gọi là một Uất-tăng-già. Mười Uất-tăng-già gọi là một Ma-diêm-tăng-già. Mười Ma-diêm-tăng-già gọi là một Bà-ha-na. Mười Bà-ha-na gọi là một Ma-ha-bà-ha-na. Mười Ma-ha-bà-ha-na gọi là một Tri-tri-bà. Mười Tri-tri-bà gọi là một Ma-ha-tri-tri-bà. Mười Ma-ha-tri-tri-bà gọi là một Hê-đâu. Mười Hê-đâu gọi là một Ma-ha-hê-đâu. Mười Ma-ha-hê-đâu gọi là một Kha-la-bà. Mười Kha-la-bà gọi là một Ma-ha-kha-la-bà. Mười Ma-ha-kha-la-bà gọi là một Nhân đà. Mười Nhân đà gọi là Ma-đầu-đà. Mười Ma-đầu-đà gọi là một Bà-mạt-đa. Mười Bà-mạt-đa gọi là một Ma-ha-bà-mạt-đa. Mười Ma-ha-bà-mạt-đa gọi là một Già-tri. Mười Già-tri gọi là một Ma-ha-già-tri. Mười Ma-ha-già-tri gọi là một Nhậm-bà. Mười Nhậm-bà gọi là một Ma-ha-nhậm-bà. Mười Ma-ha-nhậm-bà gọi là một Vật-đà. Mười Vật-đà gọi là một Ma-ha-vật-đà. Mười Ma-ha-vật-đà gọi là một Bà-la. Mười Bà-la gọi là một Ma-ha-bà-la. Mười Ma-ha-bà-la gọi là một Xả-na. Mười Xả-na gọi là một Ma-ha-xả-na. Mười Ma-ha-xả-na gọi là một Tỳ-hưu-đa. Mười Tỳ-hưu-đa gọi là một Ma-ha-tỳ-hưu-đa. Mười Ma-ha-tỳ-hưu-đa gọi là một Bà-lạc-sa. Mười Bà-lạc-sa gọi là một Ma-ha-bà-lạc-sa. Mười Ma-ha-bà-lạc-sa gọi là một A-tăng-kỳ. Và ở trung gian có tám xứ bỏ quên mất.

Đại kiếp như thế theo thứ lớp đếm đến xứ thứ sáu mươi, nói là một A-tăng-kỳ. Vượt qua một lượt số như vậy, gọi là thứ hai, thứ ba cũng thế, nên nói ba A-tăng-kỳ. Vì không phải tất cả phương tiện đã không thể đếm, nên gọi là A-tăng-kỳ. Chúng sinh trước đây đã phát nguyện thế nào, lại cần phải tu hành trong thời gian rất dài này, mới được Bồ-đề vô thượng.

Sự việc này vì sao không nên có? Vì sao? Do hành tư lương của đại phước đức, trí tuệ, do một trăm vạn nẻo khó thực hành của sáu Ba-la-mật, ở trong ba A-tăng-kỳ đại kiếp quả Chánh Giác vô thượng, các

Bồ-tát mới được. Nếu do phương tiện riêng mà có lý giải thoát, thì cần gì phải tu lâu đạo rất khó làm này?

Vì người khác nên cần công dụng vĩ đại như đây.

Sao chúng ta từ dòng khổ lớn, có khả năng cứu vớt người khác?

Do ý này, nên tu hành lâu. Vì nhằm đem lại lợi ích cho người khác, nên đối với mình đâu có lợi mình, là mình tự lợi. Nghĩa là lợi ích cho người khác, là mình đã cảm thấy vui rồi. Sự việc này, nay người nào có thể tin? Sự việc ấy thật sự khó có thể tin. Nếu người cho thân mình là trọng thì sẽ không có lòng từ bi đối với người khác. Nếu người đầy đủ trí tuệ, từ bi, thì sự việc này dễ tin. Ví như ở thế gian, có các người khác luôn gây tạo lỗi lầm xấu ác, trong đó, dù không có lợi ích cho mình, mà vẫn ưa thích việc tổn não người khác, nhưng mọi người đều cùng thấy chung. Như đây, lại có người khác, luôn tu tập đại bi, ở đó không có lợi ích cho mình, ưa thích thực hiện việc lợi ích cho người khác. Thế nên, sự việc này có thể so sánh.

Lại nữa, ví như phàm phu thế gian, do thường huân tập trong thời gian dài, nên đối với hành pháp, thật sự không phải tự ngã, không thể phân biệt rõ về thể tướng của các hành, nên đã sinh khởi ngã ái ở trong các hành. Nhân ngã ái này, luôn gánh vác mọi nỗi khổ như thế. Lại có người khác do thường xuyên huân tập trí tuệ trong thời gian dài, nên đối với sự nối tiếp nhau từ bỏ tự ái, tăng trưởng tự ái đối với người khác. Nhân vì ái này, nên vì người khác, gánh vác mọi thống khổ. Vì thế nên biết nghĩa này không khác.

Lại nữa, vì có tánh riêng, nên như chủng loại này khởi. Do nỗi khổ của người khác nên khổ, do người khác vui nên vui, chứ không do chính bản thân mình. Lại không nhận thấy việc lợi ích của người khác khác với lợi ích của mình, trong đây kệ nói:

*Người thấp cầu tự vui
Tạo mọi thứ phương tiện
Người trung cầu diệt khổ
Không nương tựa vui, khổ.
Người trên do tự khổ
Ưa người khác yên vui
Và khổ khác diệt hẳn
Khổ khác là tự khổ.*

Chư Phật ra đời vào thời kỳ kiếp giảm hay kiếp tăng?

Kệ nói:

Thành Phật ở kiếp dưới

Giảm tám vạn đến trăm.

Giải thích: Sự sống của người thế gian lúc tám vạn tuổi, là tuổi thọ giảm đang phát, cho đến tuổi thọ của con người còn một trăm tuổi, ở trung gian này, chư Phật - Thế Tôn xuất hiện ở đời.

Vì sao Đức Phật không xuất hiện ở thời kỳ kiếp tăng?

Vì trong thời kỳ này, chúng sinh khó dạy bảo chán lìa.

Vì sao Đức Thế Tôn không xuất hiện vào thời lượng dưới một trăm tuổi?

Vì năm trước trong thời gian này rất thịnh. Năm trước đó là:

1. Mạng trước.
2. Kiếp trước.
3. Hoặc trước.
4. Kiến trước.
5. Chúng sinh trước.

Kiếp giảm sắp cuối, năm mạng v.v... rất thô, rất thấp kém, đã trở thành cặn bã, nên nói là trước. Do hai trước trước, theo thứ lớp tổn giảm mạng sống, và sút giảm công cụ vui. Lại do hai trước trước đây đã gây tổn giảm việc hỗ trợ điều thiện. Vì sao? Vì nhân hai trước này, nên có các chúng sinh phần nhiều hành ưa thích trần dục và tự khổ hạnh, có thể gây tổn hao trong công việc hỗ trợ thiện của người tại gia, xuất gia. Do một trước sau, làm tổn giảm lượng thân của tự thân. Sắc không bệnh và lực, trí, niệm, chánh cần không động, vì đức này hư hoại.

Độc giác xuất thế vào thời kỳ nào?

Kệ nói: Độc giác thời hạ thượng.

Giải thích: Độc giác ở vào thời kỳ kiếp trên và kiếp dưới, đều xuất thế. Vì sao? Vì Độc giác có hai hạng:

1. Bộ hành.
2. Dụ Tê giác.

Trong đây gọi Bộ hành: Trước kia là Thanh văn, hoặc gọi là Độc thắng.

Có sư khác nói: Có vị trước là phàm phu, sau thành Độc giác bộ hành. Nếu người này ở đời trước đã tu phần quyết trạch, có thể được căn thiện, đời nay, tự nhiên giác ngộ Thánh đạo.

Làm sao biết được?

Ở trong kinh Bản Hạnh nói: Tại một xứ núi có năm trăm vị tiên ngoại đang tu khổ hạnh khó làm. Cho đến một hôm, một con khỉ cái đến ở chung với Độc giác. Về sau, nó đến chỗ của vị tiên ngoại, biểu hiện trạng sức oai nghi của Độc giác và cả năm trăm vị tiên ngoại đều

trở thành Độc giác.

Hoặc trước kia là Thánh nhân, không được tu khổ hạnh khó hành.

Dụ Tê giác, nghĩa là một mình tự ở.

Trong hai hạng Độc giác, kệ nói: Dụ Tê giác trăm kiếp.

Giải thích: Đủ một trăm đại kiếp, tu hành tư lương Bồ-đề, mới thành Độc giác Dụ Tê giác.

Sao gọi là Độc giác?

Là lia chánh giáo của thầy, nơi một tự thân giác ngộ như lý, nên gọi là Độc giác. Vì sao? Vì các bậc Độc giác chỉ điều phục một thân, không điều phục người khác.

Thế nào là Dụ Tê giác?

Vì ở trong phẩm trội hơn hết của đạo người, trời là bậc trình thật, không ai bằng.

Nhân gì không giác ngộ người khác?

Các Độc giác không phải không có năng lực vì người khác nói pháp, vì chư vị có được bốn vô ngại giải. Độc giác kia cũng có khả năng có thể nhớ, giữ chắc chắn chánh giáo được chư Phật thuyết giảng xưa và vì người khác giảng nói. Độc giác kia cũng không phải là không có từ bi tạo lợi ích cho người khác. Vì luôn hiện thông tuệ, nên không do chúng sinh. Vì không chiêu cảm Thánh quả, nên không vì họ giảng nói. Vì sao? Vì bấy giờ, cũng có người tu đạo thế gian, các tiên lia dục. Tuy nhiên, cũng do sự tu tập của đời trước, vì do ít mong cầu hỷ lạc, thế nên không thể giảng nói chánh giáo để cho người khác tiếp nhận pháp thâm diệu. Vì sao? Vì tùy thuộc ái lưu hành ở thế gian, nên khó có thể dẫn dắt, cứu giúp họ theo ngược dòng. Vì ly khai hạnh xen tạp, thâm tóm bộ chúng, nên sợ hãi, tán loạn, nói năng lẫn lộn.

Lại nữa, Chuyển luân vương đã xuất thế vào lúc nào trong hai thời kỳ?

Kệ nói:

Lúc giảm tám vạn năm

Không Chuyển luân vương sinh.

Giải thích: Lúc con người sống lâu vô lượng, cho đến thời điểm sống lâu tám vạn tuổi là lúc Chuyển luân vương sinh ở thế gian, không giảm tám vạn kiếp tuổi. Vì sao? Vì nếu tuổi thọ của con người giảm tám vạn, thì người này không phải là vật chứa của sự giàu, vui, an lành này. Do luân thành ngôi vua là pháp, nên gọi là Chuyển luân vương. Vua này có bốn hạng:

Kệ nói: Kim, ngân, đồng, thiết luân.

Giải thích: Nếu người dùng vàng ròng làm Luân, thì người này là phẩm thượng thượng. Nếu dùng bạc làm Luân là phẩm thượng. Nếu dùng đồng làm Luân là phẩm trung. Nếu dùng sắt làm Luân là phẩm hạ.

Kệ nói:

*Bốn theo thứ lớp hạ
Châu một, hai, ba, bốn.*

Giải thích: Nếu người dùng sắt làm luân, thì người này sẽ làm vua một châu. Nếu dùng đồng làm luân sẽ làm vua hai châu, dùng bạc làm luân sẽ làm vua ba châu. Nếu dùng vàng làm luân sẽ làm vua bốn châu. Phân biệt trong đời nên nói như thế. Còn ở trong kinh, do biểu thị riêng về sự thù thắng, nên chỉ nói kim luân. Kinh nói: Nếu vua sinh trong dòng Sát-đế-lợi, đã thọ lãnh ngôi vị Quán đảnh, thì vào ngày rằm trăng tròn, vua sẽ theo thứ lớp tự tắm rửa từ trên đầu xong, giữ tám giới, lên trên lầu cao bố-tát, trong lúc các đại thần v.v... đều vây quanh. Từ phương Đông, bánh xe báu xuất hiện, ngàn tay hoa đầy đủ, có bầu xe, có vành bánh xe, tất cả trang nghiêm, đều viên mãn, như được thợ khéo tạo nên. Tất cả đều bằng vàng ròng, đến chỗ vua, nên biết được vị vua này tất nhiên là Chuyển luân vương. Nếu là Chuyển luân vương khác sinh, cũng thế.

Kệ nói:

*Chẳng phải là hai
Đều cùng như Phật.*

Giải thích: Ở trong kinh nói, không có xứ, không có ngôi vị, nghĩa là không có trước, không có sau, hai Như lai, A-la-ha tam-miêu-tam Phật-đà, xuất hiện nơi thế gian là có xứ có ngôi vị. Nếu một Như lai, hai Như lai, thì hai chuyển Luân vương cũng vậy. Nghĩa này, ở đây nên tư duy, là xứ đã thừa nhận, vì căn cứ ở ba ngàn đại thiên thế giới, vì căn cứ ở tất cả thế giới.

Bộ khác nói: Chư Phật Thế Tôn chỉ xuất hiện một xứ, ở xứ khác không có. Vì sao? Vì không chấp nhận công năng của chư Phật, Thế Tôn có thiếu nghĩa là một Đức Thế Tôn có đủ năng lực đối với tất cả chỗ. Nếu một Phật ở một chỗ, thì không thể gánh vác tất cả đệ tử tiếp nhận sự giáo hóa của Phật. Phật khác ở trong đó cũng không có năng lực.

Ở trong kinh nói: Xá-lợi-phất! Nếu có người đến chỗ ông hỏi: Đại đức! Vào thời nay, có Sa-môn, Bà-la-môn bình đẳng với Cù-đàm và

bình đẳng đối với quả vị Bồ-đề Vô thượng không?

Nếu ông bị hỏi, thì sẽ trả lời ra sao?

Bạch Thế Tôn! Nếu có người đến chỗ con hỏi như thế, nếu con bị hỏi, con sẽ đáp như thế này: Ở vào thời nay, không có Sa-môn, Bà-la-môn nào bình đẳng với Thế Tôn của con, bình đẳng với quả vị Bồ-đề vô thượng. Vì sao? Vì thừa Thế Tôn! Con chính được nghe lời nói này, từ miệng an lành của Đức Thế Tôn chứng giữ lời nói này: Không có xứ, không có ngôi vị, nghĩa là không có trước, không có sau, hai Như Lai A-la-ha tam-miệu-tam Phật-đà xuất hiện ở thế gian có xứ có địa vị.

Nếu là mật Phật, Thế Tôn như vậy thì nơi kinh Phạm Vương đã nói, nghĩa này là thế nào? Như kinh ấy nói: Phạm vương! Ở trong ba ngàn thiên đại thiên thế giới, ta tự tại thành tựu. Lời nói này, là nghĩa thuyết giảng không liễu đạt. Thuyết giảng nghĩa gì không liễu đạt?

Nếu Như Lai căn cứ ở tâm của tự tánh, thì sẽ không tạo ra sự cố ý riêng mà chính là vì lợi ích cho khắp mọi người và đối với cảnh giới này đều tự nhiên thành. Hoặc Như Lai đã tạo ra sự cố ý riêng, thì cảnh giới sẽ tùy ý vô biên.

Có Bộ khác nói: Đối với thế giới khác, đều có chư Phật Như Lai. Vì sao? Vì nhận thấy nhiều người đều cùng chung tu tư lương Bồ-đề. Có nhiều Phật, Thế Tôn ở một xứ, một thời điểm xuất hiện, thì không có lý này. Nếu xuất hiện ở xứ khác, thì không có trở ngại. Thế nên, hẳn nhiên ở thế giới khác cũng có đồng thành chánh giác.

Nếu vậy, trong nghĩa này, trước kia đã dẫn kinh nói: Không có xứ, không có thời gian, nghĩa là không có trước, không có sau, hai Như Lai xuất hiện ở đời.

Nghĩa này nay là thế nào?

Về nghĩa ấy, nay cần phải tư duy lường xét. Kinh này là căn cứ ở một thế giới để thuyết minh hay là căn cứ ở tất cả thế giới để thuyết minh? Nếu căn cứ ở tất cả thế giới mà nói, thì Chuyển luân vương không nên xuất hiện ở thế giới khác, vì ngăn chặn đều cùng sinh, ví dụ như Như Lai.

Nếu ông hẳn như vậy, thì nghĩa này sao không hẳn?

Chư Phật xuất hiện ở thế gian là phước an lành lớn. Nếu nhiều Phật xuất hiện nơi nhiều thế giới thì sẽ không có lỗi lầm. Đối với vô lượng chúng sinh ở thế gian được tương ứng với lợi ích của mình trong đại phước đức.

Nếu vậy, đối một ruộng phước của Phật, làm sao hai Như Lai không cùng xuất thế?

Vì không có công dụng, vì thuận theo bản nguyện, nên các Bồ-tát phát nguyện như đây: Đối với thế gian mù loà, không có tướng dẫn dắt, không có người cứu giúp, không có nơi nương tựa, ta nguyện ở trong thế gian đó thành Phật, làm mất sáng, làm chỗ dựa, vì khiến họ cung kính và tu hành nhanh chóng. Vì sao? Vì nếu một Đức Phật, tất nhiên sẽ sinh khởi sự cung kính tôn trọng hết mực nơi người khác. Lại khiến họ tư duy như thế này: Đức Phật khác rất khó có thể được. Thế nên, như giáo pháp Phật sáng lập, tu hành nhanh chóng. Bỗng nhiên Đại sư đã đi rồi và nhập Niết-bàn! Chúng ta sẽ không có chỗ nương dựa. Lại nữa, bốn hạng Chuyển luân vương này dùng kim luân v.v... để chế phục thiên hạ.

Có thể chế phục theo thứ lớp là sao?

Kệ nói:

Người khác tự qua kia

Tranh khuất phục trội hơn.

Giải thích: Nếu vua được kim luân làm công cụ, các quốc vương nơi châu Diêm-phù đều tự đến nghinh tiếp ứng hầu, đều nói: Quốc độ của chúng tôi đều giàu có, yên vui, bình an, sung túc, đa số mọi người đều thuộc về Thiên tôn. Nguyện Thiên tôn giáo huấn, sắc chỉ. Chúng tôi đều là vây cánh luôn phục tùng Thiên tôn.

Nếu vua được ngân luân làm công cụ, nhà vua sẽ tự qua quốc độ kia. Các vua đều rắp tâm quy phục.

Nếu vua được đồng luân làm công cụ, nhà vua sẽ sang tiếp cận quốc độ kia, sai sứ đi lại, cùng thảo luận chung, sau đó, các vua mới dốc lòng quy phục.

Tất cả Chuyển luân vương, kệ nói: Không hại.

Giải thích: Nếu cầm binh trượng chế phục nước khác hãy còn không có sát hại, huống chi là vua khác. Chế phục thiên hạ xong, tất cả chúng sinh đều cư trú ở quốc độ của vua. Nhà vua đều giáo hóa sao cho chúng sinh đều vâng giữ mười pháp thiện. Thế nên, các quốc vương chết, quyết định sẽ sinh lên cõi trời.

Trong kinh nói: Do Chuyển luân Thánh vương xuất hiện ở đời, nên thế gian có bảy báu hiện sinh. Bảy báu đó là:

1. Xe báu.
2. Voi báu.
3. Ngựa báu.
4. Ma-ni báu.
5. Ngọc nữ báu.

6. Trưởng giả báu.

7. Đại thần báu.

Các báu như voi v.v..., là loại chúng sinh?

Do nghiệp của người khác sinh là sao?

Nếu không có một chúng sinh nào do nghiệp của người khác sinh, thì người này trước hết phải tạo chung các nghiệp, có thể chiêu cảm báo ứng lẫn nhau. Người này nếu thọ sinh, thì các chúng sinh khác sẽ do nghiệp đời trước của mình sinh tương ứng với người ấy.

Chuyển luân vương này vì bảy báu, nên có khác biệt với vua khác.

Vì lại có sai biệt khác, hay chỉ có sai biệt khác?

Nghĩa là bốn Chuyển luân vương này có ba mươi hai tướng của bậc đại nhân, vua khác không có, ví dụ như chư Phật.

Nếu vậy, vua với Phật đều có khác?

Ở đây, kệ nói:

Xứ chánh, sáng, rõ, viên

Tướng Phật, khác không bằng.

Giải thích: Ba mươi hai tướng của Phật có ba đức, so với tướng của vua không đồng. Ba đức là:

1. Xứ rất chánh, không thiên lệch.

2. Hết sức sáng rõ, không ẩn mờ.

3. Rất tròn đầy, không giảm, thiếu.

Các người ở kiếp đầu tiên là có vua hay không có vua?

Không có vua. Tuy nhiên, kệ nói: Sơ sinh như cõi Sắc.

Giải thích: Người sinh của kiếp sơ (kiếp đầu) như chúng sinh nơi cõi Sắc, đều cư trú tự tại. Trong kinh nói: Người sinh của kiếp sơ, ý sinh có sắc, đủ thân, phần thân, đủ căn, không giảm, hình sắc đáng yêu, tự nhiên có hào quang tỏa sáng, có thể bay đi trong khoảng không, dùng sự mừng vui làm thức ăn, dựa vào mừng, vui, cư trú trong thời gian lâu dài.

Kệ nói:

Chúng sinh dần tham vị

Vì lười biếng chất chứa

Do của, thuê giữ ruộng.

Giải thích: Chúng sinh đã thành như thế, vị đất phát ra dần, vị chính của thứ đất rất ngon ngọt, tinh tế hơn hẳn mật ong. Trong số chúng sinh đó, có một người lấy tham ái làm tánh, nghe vị đất thơm, lấy nếm thử, rồi ăn, những người khác lần lượt bắt chước theo việc ấy,

đầu tiên là phát khởi đoạn thực ở thời điểm này. Bấy giờ, các người do thường tập các thức ăn ấy, nên ở thân nảy sinh hai xúc: cứng, nặng, khiến mất hào quang tỏa sáng trước kia. Từ đấy, có sự tối đen dấy khởi và vào lúc này, mặt trời, mặt trăng xuất hiện.

Do tham vị nên vị đất kia lần lượt diệt hết, khiến lớp đất kia trở thành khô cằn, họ dùng lớn đất này làm thức ăn, ở đó lại khởi tham, nên lại mất đi thức ăn ấy. Tiếp theo, sinh rừng, dây leo, lấy thứ này làm thức ăn, qua đấy lại khởi tham, lại mất đi thức ăn này nữa. Tiếp theo, sinh Xá-lợi, không do canh tác, gieo trồng, tự nhiên mà có. Họ dùng Xá-lợi này làm thức ăn. Thức ăn ấy rất thô, biến đổi khác, có tàn dư. Vì loại trừ chất thừa thãi ấy, nên sinh ra đường đại tiểu tiện. Đường này đều cùng sinh với căn nam, nữ, tướng mạo cũng khác. Lúc ấy, số người kia ngấm nhìn lẫn nhau, do tùy thuộc hoặc và tập khí từ trước nên khởi tư duy tà. Vì tư duy tà, nên bị La-sát nuốt. Sự dâm dục đối khác đối với tâm rất mãnh liệt, tức thì phạm tội. Quỷ dâm dục ấy, đầu tiên phát nhập nơi tâm vào thời điểm này.

Bấy giờ, người kia hễ đến chiều thì ăn tối, đến sáng là ăn ban ngày, do nhu cầu nên nhận lấy chung Xá-lợi. Ở đây có một người tánh vốn lười biếng, thường nhận lấy Xá-lợi dự trữ để làm thức ăn. Người khác học theo, cũng đều dự trữ cả đêm, như thế qua đó nảy sinh ngã sở. Nhân ngã sở ấy, về sau nhận lấy Xá-lợi, sắp xong liền hết, Xá-lợi không còn sinh lại nữa. Lúc này, người kia lập tức cùng phân ruộng. Đối với thửa ruộng thuộc phần mình, sinh khởi quý trọng, tham tiếc, rồi tạo ra việc xâm phạm, gây tổn hại những thứ người khác có được. Đầu tiên, phát sinh trộm cắp ở vào thời điểm ấy, vì nhằm loại trừ sự mất mát này, mọi người đều tụ tập chung, trong đó, có một người vượt trội hơn, mỗi người đều lấy một phần sáu của cải mình có được, cùng thuê người này làm ông chủ canh giữ ruộng. Họ gọi người này là Si-đa-la-sa-vi. Si-đa-la-sa-vi này được Sát đế-lợi gọi là người lớn. Mọi người đều thừa nhận có thể nhiễm tâm thế gian. Thế nên, vị chủ đầu tiên gọi là Ma-ha tiên Ma-đa vương. Tất cả vua đều cùng truyền: Vị vua này là đầu tiên. Trong số đó, nếu có người có tâm xuất ly khỏi nhà, người này sẽ được mệnh danh là Bà-la-môn.

Thời gian sau, có một vị vua, do tham tiếc vật của, đối với dân không thực hiện việc phân chia, ban ơn. Các người do nghèo, thiếu, nên đa số đều làm việc trộm cắp. Nhà vua đối với tội nhân này, ưa thực hiện bằng đao, gậy. Việc trị phạt phát sinh đầu tiên, công cụ sát hại ở vào thời điểm ấy. Tội nhân che giấu nói: Tôi không làm việc ấy, tức đầu

tiên phát sinh nói dối cũng là vào thời điểm này.

Kệ nói:

*Tiếp do mười ác tăng
Sự sống giảm mười tuổi.*

Giải thích: Theo thứ lớp, do phương tiện nơi nghiệp cõi này tăng trưởng, nên mạng sống giảm dần vào thời kỳ sau cuối, khiến thọ mạng của tất cả con người đều chỉ còn mười tuổi. Thế nên, tất cả tai họa do hai pháp làm căn bản, nghĩa là tham vị và biếng trễ. Thời điểm này, thọ mạng của con người chỉ mười tuổi, là xuất tận của kiếp riêng.

Xuất tận là sao?

Kệ nói: Kiếp này, do đao, bệnh và đói nên phát.

Giải thích: Kiếp riêng có ba nhân duyên, nên phát ra trọn vẹn:

1. Đao, gậy.
2. Bệnh dịch.
3. Đói khát.

Lúc kiếp riêng phát ra, là con người thọ mười tuổi, bị nhiễm do dị dục, phi pháp bị bức bách vì tham, không bình đẳng, vì pháp tà phổ biến. Sự sân hận của những người ấy chuyển biến tăng thượng. Nếu nhìn thấy lẫn nhau, liền khởi tâm giận dữ, sát hại rất nặng. Ví như thời nay, người săn nai nhìn thấy nai hoang dã. Bấy giờ, các người tùy theo chỗ nắm giữ có được, hoặc cây, hoặc cỏ, đối với họ đều trở thành đao, gậy bén nhọn. Người kia tạo ra tư duy này: Nay ta quyết định phải ở trước. Thế nên, lại sát hại lẫn nhau, do đấy, dẫn đến đều chết.

Lại có thời kỳ xuất tận của kiếp riêng, là con người giảm xuống còn mười tuổi, vì tội lỗi nhiều, nên quỷ thần khởi tâm oán ghét, tạo ra các tai họa đối với họ, nên khắp mọi nơi chốn đều gặp phải chứng bệnh A-tát-xà. Do bệnh này, nên họ đều bị chết hàng loạt.

Lại có thời điểm xuất tận của kiếp riêng, là con người chỉ còn mười tuổi, vì phạm nhiều tội lỗi, nên thiên thần, rồng, khởi tâm oán ghét, không còn mưa xuống nữa, vì thế nơi nào cũng lâm vào thảm trạng đói khát khốn khổ tột cùng. Do đấy nên đều chết.

Thời điểm này có ba thứ lương thực:

1. Lương Chiên-già.
2. Lương xương trắng.
3. Lương thê.

Gọi là lương Chiên-già: Lương này có hai nhân. Thời nay tụ tập thời kia, gọi là Chiên-già. Lại, chiếc hộp gương con, gọi là Chiên-già. Thời ấy, các người bị bức bách do đói khát, ốm yếu, tụ tập, tụ tập rồi

đều chết đói.

Lại vì che chở, luyện tiếc đến lương thực trong năm và xót thương quyến thuộc, nên ở thời điểm tương lai, cất giấu một ít lương và hạt giống, đặt trong chiếc hộp gương con, nên gọi là lương Chiên-già.

Lương xương trắng: Có hai nhân: thân người này khô, nhắm đã lâu, một vài giờ sau khi chết, xương lập tức ngã ra màu trắng. Lại do không có thức ăn, vì đói quá, nên lấy xương trắng này nấu ra nước để uống.

Lương thể: cũng có hai nhân: Thời điểm này, các người do truyền thể theo thứ lớp, nhà nhà phân phát lương thực. Ngày nay, chủ nhà ăn, ngày mai, vợ ăn, theo thứ lớp như đây.

Lại nữa, thời xưa, ở chỗ từng có lúa nứt ra, dùng thể khều lấy, tỳ được hạt lúa, rồi dùng nhiều nước để nấu uống, dùng làm lương thực.

Truyền thuyết ở trong kinh như thế. Nếu người nào có thể trong một ngày, gìn giữ lia sát sinh, hoặc có thể thí cho một quả Ha-lê-lặc, hoặc khởi tâm cung kính đối với đại chúng, có thể thí cho một bữa ăn, thì người ấy đối với thời kiếp đao gậy, dịch bệnh, đói khát, sẽ không sinh trong đó.

Ba tai: Đao gậy, dịch bệnh, đói khát khởi, đều trải qua thời gian bao lâu?

Kệ nói:

*Bảy ngày và bảy tháng
Bảy năm thứ lớp hết.*

Giải thích: Do tai họa đao, gậy sát hại chúng sinh, khởi trong bảy ngày. Tai họa dịch bệnh khởi trong bảy tháng bảy ngày. Tai họa đói khát khởi trong bảy năm, bảy tháng, bảy ngày.

Bấy giờ, con người ở hai châu cũng có sự việc tương tự ba tai họa khởi. Sự giận dữ tăng trưởng ở họ dẫn đến gây mòn, sắc xấu, đen nặng, và thân ốm yếu cũng khởi, đói khát cũng khởi, đều đã nói là ba tai họa. Trong các tai họa ấy, nên biết theo thứ lớp đều có.

Kệ nói:

*Kiếp tan hợp có ba
Do lửa, nước, gió khởi.*

Giải thích: Ở mỗi mỗi xứ định, chúng sinh dưới tan, trên hợp, nên gọi là kiếp tan hợp.

Do bảy mặt trời mọc, nên có hỏa tai. Do nước mưa to, nên có thủy tai. Do gió to trái nghịch nhau, nên có phong tai.

Do ba tai họa này, phần cực vi tế của khí thế giới đều hết, không

còn sót gì.

Trong ấy, có sư ngoại đạo khác chấp nói: Như thế là Lân hư thường trụ, trong thời điểm này dùng Lân hư là vật còn lại.

Sao sư kia ưa chấp nghĩa này?

Các vật thể lớn khác, về sau, khi sinh lại, chớ cho sự sinh kia không có hạt giống.

Là không như đây ư?

Là gió được sinh ra do thế lực nghiệp của chúng sinh, vì công năng vượt trội nên nói là chủng tử.

Lại nữa, phong tai đầu cũng là nhân của chủng tử. Trong kinh bộ Di-hy-sa-tắc nói: Gió từ các nơi khác hiện thành thế giới, dẫn phát chuyển tải chủng tử gió kia đến. Tuy nhiên, các sư ngoại đạo đều không thừa nhận mầm v.v... từ hạt giống sinh.

Nếu vậy thì lối chấp của sư ngoại đạo kia ra sao?

Từ phần mình sinh, cho đến phần mình từ Lân hư của mình sinh.

Nếu vậy, hạt giống v.v... có công năng gì ở trong mầm v.v...?

Ly khai sự an lập, Lân hư không có công năng riêng, do Lân hư của mầm được phát ra từ hạt giống.

Vì lẽ gì sư ngoại đạo kia thừa nhận như vậy?

Từ nhân quả không phải đồng loại sinh.

Điều này không hợp lý.

Không hợp lý là sao?

Nếu vậy thì tất cả vật thể sinh, tức nên không nhất định. Nghĩa này không hợp lý, do công năng nhất định, nên không có nghĩa không nhất định. Ví dụ như lúa chín v.v...

Nếu nghĩa này không hợp lý, thì vì sao pháp Cầu na mỗi mỗi thứ đều không đồng?

Pháp đã lập thì không như thế. Vì nếu vật thể muốn sinh, tất nhiên phải từ vật đồng loại sinh. Ví như từ chiếu tre sinh, từ áo tơ sợi sinh. Nay do nghĩa không tương ứng khởi.

Trong đây, nghĩa nào là không tương ứng?

Dẫn nghĩa không thành tựu để chứng cho nghĩa không thành tựu.

Trong đây nghĩa nào là không thành tựu?

Chiếu khác với tre, áo khác với tơ sợi. Nghĩa này không thành tựu. Vì sao? Vì là tre, là tơ sợi, vì tụ tập như vậy, nên được tên gọi riêng, ví như bầy kiến đi.

Làm sao biết được?

Vì ở trong sự hòa hợp của một sợi tơ, không thấy chiếc áo. Vì

sao? Vì ở trong đó nếu áo thật có, thì pháp nào có thể làm chướng ngại, khiến cho nó không biểu hiện rõ? Nếu không có đủ, thì chỉ có phần áo. Sợi tơ này thì không phải áo. Vì sao? Vì chỉ tụ tập là áo. Lại có một phần áo nào khác với sợi tơ ấy? Nếu do quán phần nhiều vì dựa vào sự hòa hợp, nên chiếc áo được thành, thì chỉ trong sự hòa hợp của sợi tơ xong, lẽ ra phải thấy áo. Lúc ấy không thấy chiếc áo này. Vì đầu tiên, giữa, sau, không đối với căn, nên biết lia sợi tơ, thì không có chiếc áo riêng. Nếu phần áo được chia theo thứ lớp đối căn, thì không nên nói là do mắt, do thân, chứng được mà là do có phần, do thứ lớp quyết chứng có phần. Thế nên, áo, trí chỉ duyên nơi từng phần khởi. Ví như vòng tròn lửa. Nếu sợi tơ có sự loại của sắc riêng, thì do áo không có sắc v.v..., nên áo riêng không thể được.

Nếu áo có mỗi mỗi loại riêng như sắc v.v..., thì không sinh loại riêng, nghĩa này không thành. Vì ở biên riêng, không có đủ các thứ sắc v.v... Do đó không nên thấy áo. Hoặc lẽ ra tức ở biên này thấy đủ các thứ sắc, chiếc áo, sợi tơ có vô số thứ nhưng áo lẽ ra không có vô số thứ, thế nên biết áo không có vật thể riêng.

Lại nữa, ánh sáng lửa, đốt, soi, đồng có sự khác biệt. Ánh sáng này ở đầu tiên, chính giữa, sau, không nên có xúc sắc và Lân hư v.v... Mặc dù vượt qua căn, nhưng nếu tụ tập thì có thể chứng kiến. Như vật thể kia có thể tạo ra sự. Các căn như mắt v.v... nếu sinh ra đã mù v.v... thì sẽ không trông thấy tóc xõa v.v..., chỉ thấy tóc gom lại v.v... Vì sao? Vì một sợi tóc đều vượt qua căn đối với người kia, ví như Lân hư. Thế nên biết được ông chỉ giả lập danh từ Lân hư ở sắc v.v... Do nghĩa này, nên khi sắc v.v... diệt, tức Lân hư đồng diệt.

Nếu Lân hư là vật thể thật khác với sắc v.v..., thì không nên đồng diệt với sắc. Nếu đã đồng diệt, tất nhiên, nghĩa.khác.sẽ không thành. Tùy loại ngu, trí, không thể phân biệt được vật này là đất, nước, lửa, gió, sắc, thanh, hương vị, xúc trong vật thể ấy là đức. Ông chấp nhận nói: Các vật thể là đối tượng chứng của mắt, tai. Lông, cổ bối, hoa hồng, uất kim, nếu bị đốt, thì trí kia tức sẽ không có, nên biết được trí kia chỉ duyên nơi sắc v.v... khởi. Khi thuần thực, sinh ra đức khởi và do vì hình mạo giống nhau, nên bình, trí lực nảy sinh, ví như hành sắc.

Vì sao biết thế?

Vì lẽ nếu con người không trông thấy hình mạo, thì sẽ không thể biết, cũng như đối với lời nói của con trẻ, đâu đủ đáng trân trọng. Nay, dừng lại việc đã phá lối chấp của sư ngoại đạo kia.

Lại nữa, ở trong ba tai họa kia, tai họa nào, định nào làm đầu?

Kệ nói:

*Ba định cùng hai định
Ba tai thứ lớp đầu.*

Giải thích: Các tai họa có ba thứ: Hỏa tai dùng định thứ hai làm đầu, đốt cháy địa dưới. Thủy tai dùng định thứ ba làm đầu, địa dưới bị tan hoại. Phong tai lấy định thứ tư làm đầu, địa dưới tán diệt. Tùy thuộc các tai họa địa trên được gọi là tai họa đầu.

Nguyên nhân nào địa của ba định do lửa, nước, gió hủy hoại?

Kệ nói: Do đồng tai trong kia.

Giải thích: Giác quán ở địa sơ định là tai họa trong, giác quán này có thể khởi tâm nóng, cháy sém, đồng với lửa ngoài. Ở định thứ hai, hỷ là tai họa trong. Hỷ này tương ứng với xúc khinh an, có công năng khiến nường dựa nơi sự mềm mại, trơn láng, đồng với nước bên ngoài. Tất cả thân cường tráng trong định này vì trái với xúc diệt, nên nói là xứ diệt của khổ căn. Hai hơi thở ra, hít vào ở định thứ ba là tai họa bên trong. Tai họa này tức là gió ở định đối với Tam-ma-bạt-đề.

Nếu như thật có tai họa trong này, thì ở định v.v... ấy phải có tai họa bên ngoài như đây. Vậy sao không có tai họa của đất?

Đất, gọi là khí thế giới, vì đất này mâu thuẫn với lửa, nước, gió, không mâu thuẫn với đất.

Nếu vậy, đối với định thứ tư có tai họa nào?

Kệ nói: Bốn không có, vì bất động.

Giải thích: Ở định thứ tư, vì là tai họa bên trong, nên Phật, Thế Tôn nói: Định kia gọi là bất động. Vì thế, ở trong các tai họa không khởi, thành thử định thứ tư kia không có tai họa.

Bộ khác nói: Do oai lực của trời Tịnh Cư, nên không có tai họa. Vì sao? Vì trời ấy không có khả năng được nhập cõi Vô sắc và ở xứ khác thọ sinh nữa, vì quyết định nhập Niết-bàn ở trời kia, nên ở trời ấy không có tai họa.

Nếu vậy, mọi thứ của định thứ tư lẽ ra phải thường trụ?

Kệ nói:

*Chúng sinh cùng vô thường
Vì cung điện sinh diệt.*

Giải thích: Định thứ tư không tương ứng chung với một địa.

Thế nào là mỗi mỗi trụ địa không chung với người khác?

Ví như các vì sao, trong đó, nếu có chúng sinh, sinh và tử rơi vào cung điện, đều cùng sinh, đều cùng diệt với các vì sao kia, thì đấy không phải là thường trụ.

Ba tai họa nảy khởi theo thứ lớp thế nào, hoặc vô gián?

Kệ nói: Bảy hỏa, một thủy tai.

Giải thích: Bảy tai họa trước do hỏa khởi, một tai họa sau mới do thủy khởi. Theo thứ lớp như thế, lại có bảy tai họa do hỏa khởi, tức tùy thuộc bảy hỏa tai, sau cùng đều do một thủy tai khởi.

Kệ nói:

Bảy thủy tai đã qua

Sau, lại bảy hỏa tai.

Giải thích: Do thứ lớp này, bảy thủy tai đã vượt qua. Sau, lại bảy hỏa tai khởi theo thứ lớp.

Kệ nói: Sau đó, phong tai khởi.

Giải thích: Từ sau đấy, một phong tai khởi.

Nhân nào như đây?

Vì chúng sinh ở cõi kia, do đức trội hơn của định, như tự thân trụ sai biệt, và chỗ cư trú cũng thế.

Trụ này trong thời gian bao lâu?

Trải qua năm mươi sáu hỏa tai, một phong tai.

Nếu tạo ra nghĩa như thế, thì Luận Phân Biệt Lập Thế, tức được tùy thuận. Vì luận kia nói: Sáu mươi bốn kiếp là thọ lượng của trời Biến Tịnh.



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 10

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 1)

Trước đã nói thế giới chúng sinh và khí thế giới, với sự khác biệt có nhiều thứ không đồng.

Sự bất đồng như thế do nhân nào tạo ra?

Không phải tùy theo một tác giả, vì biết là trước đã tạo.

Nếu vậy, các chúng sinh là thế nào?

Kệ nói: Nghiệp sinh thế, nhiều khác.

Giải thích: Nếu thế gian có nhiều thứ khác biệt thì đều từ nghiệp sinh.

Thế nào là nhân nơi nghiệp của chúng sinh?

Uất-kim, chiêm-đàn v.v... được sinh ra có vẻ rất khả ái hơn thân chúng sinh kia. Chúng sinh tạo ra nghiệp xen tạp như đây nên thân kia có chín cửa nhỏ, thật đáng chán ghét. Vật dụng bên ngoài sinh khởi rất đáng yêu. Nhằm đối trị thân này, chư thiên đều không tạo nghiệp ác. Hai thứ ấy đều đáng yêu.

Nếu vậy, nghiệp này là pháp gì?

Kệ nói: Cố ý và đối tượng tạo tác.

Giải thích: Trong kinh nói: Nghiệp có hai thứ:

1. Nghiệp cố ý.
2. Nghiệp do cố ý tạo.

Đối tượng tạo này chỉ là cố ý tạo tác, chứ không phải do thân, miệng tạo tác. Hai nghiệp ấy hoặc thành ba nghiệp, nghĩa là thân, miệng, ý.

Thế nào là an lập ba thứ này?

Vì do nương dựa, vì do tự tánh, vì do duyên khởi. Nếu do nương dựa thì chỉ một thân nghiệp, vì tất cả nương dựa nơi thân. Nếu do tự tánh thì chỉ một khẩu nghiệp. Ở trong tất cả chỉ miệng là nghiệp. Nếu do

duyên khởi thì chỉ một ý nghiệp. Vì tất cả đều do cố ý dấy khởi. Theo thứ lớp do ba nhân này để an lập ba nghiệp.

Sư Tỳ-bà-sa nói như vậy: Trong ấy, kệ nói: Cố ý tức nghiệp tâm.

Giải thích: Nghiệp tâm: Chỉ là cố ý. Ý là tướng gì?

Nghĩa là tâm tư đã quyết.

Kệ nói: Cố ý sinh thân miệng.

Giải thích: Đây là cố ý dựa vào thân, miệng khởi, tức dùng thân, miệng trở lại biểu thị rõ sự cố ý. Nên biết, đây gọi là hai nghiệp thân, miệng.

Kệ nói: Hữu giáo, và vô giáo. (hữu biểu, vô biểu)

Nghiệp thân, miệng này, nên biết mỗi mỗi đều có hai loại: Hữu biểu nghiệp và vô biểu nghiệp làm tánh. Trong đây, kệ nói: Thân là tướng hữu biểu.

Giải thích: Do tùy thuộc cố ý, thân này như đây, tướng mạo như đây, nói là hữu biểu (có biểu hiện ra ngoài).

Có sư khác nói: Hành động gọi là hữu biểu. Nếu thân hành động, ắt do hành động của nghiệp, nên hành động là thân nghiệp.

Đối hướng đến thuyết kia, chữ đậm: Vì không động sát-na.

Giải thích: Tất cả pháp hữu vi đều tương ứng với sát-na.

Pháp nào gọi là sát-na?

Được thể vô gián diệt, là gọi sát-na. Tùy pháp có như đây, gọi là Sát-ni-kha. Ví như người là nói người có gậy. Vì sao? Vì tất cả pháp hữu vi, từ sau khi được thể, tức liền không có. Vì thời điểm này sinh, tức thời điểm ấy hoại, nên chấp pháp này thì vượt qua xứ khác. Điều này không phải đạo lý, thế nên thân nghiệp không phải là hành động. Nghĩa này cũng có thể đúng. Vì nếu tất cả hữu vi đều là Sát-ni-kha, thì nay ông nên biết nghĩa này là thành thật. Nghĩa là hữu vi, sát-na, sát-na diệt.

Làm sao biết được?

Kệ nói: Vì cuối cùng diệt tận .

Giải thích: Các pháp hữu vi diệt, không do nhân. Vì sao thế? Vì nhân duyên là sinh ra pháp “Có”, diệt là pháp “không phải có”. Nếu không phải có, thì nhân này đã tạo ra gì? Diệt ấy đã là không thật có (Vô sở hữu) nên không cần nhân. Lúc pháp có sinh, tiếp theo, nếu không có diệt, thì thời gian sau, lẽ ra cũng không có pháp có, vì không có khác.

Nếu ông nói: Pháp này biến đổi khác, mới có diệt, thì pháp ấy tức không phải biến đổi khác ấy. Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì tự thể của pháp này do sự biến đổi khác của tự thể, thì không có lý như

đây. Nếu chứng kiến củi v.v... vì do tương ứng với lửa, nên diệt không hiện rõ. Bọn lạnh là tương ứng với lửa, vì củi đều tắt hết (diệt tận), nên không thể trông thấy, vì tự nhiên diệt, vì pháp khác không sinh lại, nên không thể thấy. Thí dụ như vì tương ứng với gió, nên đèn tắt, vì tương ứng với tay, nên tiếng chuông rung im bật. Thế nên, nghĩa này là do tỷ lượng được thành.

Trong đây, pháp nào là tỷ lượng?

Đã nói do diệt không phải đối tượng tạo tác của nhân. Lại nữa, kệ nói: Đều từ nhân sinh.

Giải thích: Nếu diệt phải do nhân, thì sẽ không có diệt, vì không có là đối tượng sinh của nhân. Sát-na sinh ra pháp diệt, như trí, tiếng, ánh sáng v.v... Vì thấy diệt này không có nhân, thế nên, biết tất cả diệt đều không quán nhân.

Nếu có người chấp: Vì có trí riêng, nên trí khác diệt, do có tiếng riêng, nên tiếng khác diệt. Nghĩa này không hợp lý. Vì hai trí không thể đều cùng khởi, trí nghi ngờ và trí quyết định không có đạo lý được đều cùng khởi. Khổ, vui, giận, tham muốn cũng thế. Nếu trí sáng rõ và tiếng sinh, thì theo thứ lớp, trí không sáng rõ và tiếng sinh, sao loại pháp không sáng rõ v.v... lại có thể diệt loại pháp sáng rõ v.v...?

Nếu có người chấp: Đèn, ánh sáng ở trong phần vị khác không có chỗ nương tựa, nên tắt, hoặc do tùy theo pháp, phi pháp nên diệt. Lối chấp này không hợp lý. Vì sao? Vì chấp ấy đều trở thành nhân, pháp và phi pháp được chấp làm nhân của sinh, diệt thì không có đạo lý trong sát-na khởi công năng như vậy, ở nơi tất cả hữu vi, có thể tạo ra nhân khác của sự phân biệt như thế.

Hãy gác qua một bên cuộc tranh luận này. Nếu nói củi v.v... tắt là do tương ứng của lửa làm nhân, thì trong lối chấp ấy, sự chín ở giữa đã sinh ra đức, chín ít, chín vừa, chín sau cuối, trong sống.

Kệ nói: Nhân sinh, thành chủ thể diệt.

Giải thích: Nhân của sống trong chín này, tức trở thành nhân của tắt. Vì sao? Do từ củi tương ứng với lửa, đức chín sinh nên từ đức này không khác. Khi sự chín ở giữa, sau sinh thì sự chín ít liền diệt, là nhân sống kia tức là nhân tắt hoặc sự tắt này là do nhân không khác. Nghĩa này không hợp lý.

Kệ nói: Vì quyết định không chứng.

Giải thích: Theo như đây, nhân kia, trước được sinh, lại từ đây, nhân kia trở thành diệt.

Kệ nói: Với đất v.v..., đâu có.

Giải thích: Khác biệt đối với ánh sáng, vả lại được phân biệt nhân củi kia có khác. Đối với nước tro, tuyết, dấm, mặt trời, nước, vì tương ứng với đất, nên khi sống khác biệt với đức chín và ở giữa đâu có phân biệt. Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì nước đã bị đem nấu thì tắt hết nên sự tương ứng của lửa ở giữa đâu có tạo tác. Do thế lực của lửa này sinh trưởng giới lửa tức do thế lực của giới lửa, tụ nước sẽ giảm thiểu dần, cho đến phần vị giảm tột độ, không còn tiếp nhận sự nối tiếp nhau sau. Ở trong đó, sự này là đối tác tương ứng với lửa. Thế nên, các pháp có diệt, đều không có nhân. Vì là tánh hoại, nên tự nhiên mà diệt.

Nếu sinh tức diệt, thế nên sát-na kia diệt. Do vậy nghĩa diệt của sát-na được hình thành. Do sát-na diệt, nên không có hành động. Các pháp hữu trong vô gián sinh ở chỗ khác, thế gian khởi vọng chấp nơi hành động chấp. Ví như cỏ, ánh sáng v.v... Hành động đã không có tướng mạo thì không phải là vật thể có thật. Vì sao?

Kệ nói:

*Nhắm một hướng, tụ sinh
Chấp sắc, giả nói đây
Tướng mạo do tỷ lượng
Dựa tướng sắc, phán quyết.*

Giải thích: Nếu sắc đa số sinh ở một hướng, giả thuyết gọi là dài. Quan sát sắc này đối với sắc khác ít, giả thuyết gọi là ngắn. Nếu ở bốn phương, sắc phần nhiều sinh, thì giả thuyết gọi là phương. Nếu tất cả xứ, sắc sinh v.v..., thì giả thuyết gọi là tròn ba pháp khác cũng thế. Thí dụ như củi, lửa. Nhanh chóng hướng về một phương, đối với chỗ khác thấy không có gián đoạn, thì chấp là dài. Nếu đối với tất cả chỗ đều thấy, thì chấp là tròn. Thế nên, tướng mạo với sắc, không có loại riêng. Vì sao? Vì nếu có loại riêng.

Kệ nói:

*Hai căn lấy không nhập
Vì quyết là ý trần.*

Giải thích: Nếu mắt thấy sắc này, phân biệt là dài và thân chạm xúc cũng thế. Thế nên, tướng mạo này phải trở thành đối tượng chấp lấy của hai căn.

Không có sắc nhập làm đối tượng chấp lấy của hai căn.

Kệ nói:

*Do phân biệt về cứng v.v...
Dài cùng với trí sinh.*

Giải thích: Như đối với xúc, chấp tướng mạo dài v.v... Ông đối

với sắc, nên biết cũng thế. Đối với tướng mạo, chỉ có sự nhớ nghĩ khởi tương ứng với xúc, nên không có sự chứng lấy, ví như người thấy lửa, sắc, đối với cảm xúc lửa nóng, sinh sự nghĩ nhớ, nghe hương của hoa, sinh nghĩ nhớ sắc hoa. Trong đây nghĩa này hợp lý, do sắc hương kia là vật thể thật sự có. Vì chúng không rời nhau, thế nên, được hỗ tương lẫn nhau.

Kệ nói:

*Với đại tụ tập có
Lại quyết định tướng mạo
Không đồng với mâu thuẫn.*

Giải thích: Không có xúc trần ở trong tướng mạo, thì nhất định nhân nơi tướng mạo quyết định, đối với hai thứ, lại hỗ tương so sánh biết, quyết định được thành. Nếu không có quyết định tương ứng với nhận lấy xúc, thì so sánh tướng mạo quyết định thành. So sánh đối với sắc, cũng quyết định nên thành. Hoặc như đối với sắc, đối với tướng mạo, vì không nhất định, tức so sánh không được thành. Hai nghĩa ấy đều không thành. Thế nên, do xúc, nên so sánh tướng mạo. Nghĩa này không hợp lý, vì đối với vật có rất nhiều tướng mạo, như đệm dẹt bằng lông v.v... Do thấy rất nhiều tướng mạo, nên tùy thuộc một tướng mạo đã thấy, là mọi tướng mạo đã thành một phần. Nếu là vật thật, thì nghĩa này sẽ không thành. Ví như hiển sắc, thế nên tướng mạo không có vật thật.

Lại nữa, tùy thuộc có sắc có chất ngại, thì sắc này quyết định có lân-hư. Sắc của tướng mạo không có Lân hư riêng. Thế nên, nhiều sắc tụ tập như đây, giả thuyết dài v.v... Nếu ông nói tướng mạo này là sự tụ tập của Lân hư, như tướng mạo ấy được mang tên dài v.v... thì lối chấp này hoàn toàn rơi vào sự hỗ trợ riêng, vì tướng mạo Lân hư không thành tự. Nếu tướng riêng của Lân hư kia đã thành tự thì sự tụ tập của Lân hư kia có thể hợp lý.

Tướng mạo của Lân hư, như Lân hư sắc v.v..., tự tánh của nó đã không thành tự, thì làm gì có sự tụ tập? Nếu ông nói sắc đồng không khác, thì chỉ thấy tướng mạo có khác, nghĩa là đồ đựng, cục đất v.v..., thì nghĩa này không đúng. Trước không đã nói với sao! Nếu sắc khởi tướng như đây thì trong đó, giả lập là dài v.v... Ví như kiến v.v... không có sự khác biệt, mà nói là có đi, vòng tròn v.v... khác. Tướng mạo cũng thế.

Lại nữa, nếu ông nói ở trong bóng tối, vì xa không thấy sắc, như ác thú v.v..., vì chỉ thoáng thấy tướng dài v.v..., nên tướng khác với sắc, thì nghĩa ấy không hợp lý. Vì sao? Vì đối tượng thấy này tức là sắc. Vì

ở trong đây không sáng suốt hiểu rõ, nên phân biệt dài v.v... Ví như hành quân v.v... Do lý như đây, nên nghĩa này phải nên như thế. Có lúc không thể phân biệt sự khác biệt, chỉ mọi vật thể tụ tập, thấy không sáng, rõ.

Nếu vậy, sư Kinh bộ các ông, trừ hành động thân và tướng mạo, trong ấy, ông lập pháp nào làm thân nghiệp? Hay chỉ lập tướng mạo làm nghiệp hữu biểu của thân? Vì không do thật có. Nếu ông giả thuyết tướng mạo, thì sao lập làm thân nghiệp? Lấy thân làm y chỉ, nghiệp này là thân nghiệp? Nếu cố ý có thể dẫn dắt thân, thì ở mỗi thứ xứ, tức lập sự cố ý này làm thân nghiệp. Như hai nghiệp miệng, ý ấy, như lý nên biết.

Nếu vậy, trước đây đã nói: Nghiệp có hai thứ:

1. Nghiệp cố ý
2. Nghiệp do cố ý tạo ra.

Hai nghiệp này có khác gì?

Vì phân biệt, nên ý khởi trước. Nghĩa là chúng ta nên làm như đây, gọi là nghiệp cố ý. Cố ý phân biệt xong, về sau, dẫn đến sự cố ý khởi, có thể dẫn dắt thân tạo ra mỗi thứ sự việc, là gọi nghiệp do cố ý tạo ra.

Nếu vậy, thì không có nghiệp hữu biểu nghiệp vô biểu, ở cõi Dục cũng không có. Thế nên, theo lối chấp này sẽ có lỗi lầm lớn.

Nếu vậy, đối với lỗi lầm này, lại có đối trị riêng khởi?

Nếu nghiệp vô biểu thì theo như trước đã nói, gọi là thân nghiệp là sự khác biệt của cố ý sinh, thì chỗ nào có thân có nghiệp này nên tùy sự cố ý khởi? Ví như quyết định nghiệp vô biểu, đương nhiên, lỗi lầm này không nên có? Vì tùy theo gốc, là đối tượng được dẫn dắt của sự cố ý sai biệt và sự nương tựa, vì cố ý sai biệt sinh, nên nếu nghiệp hữu biểu khởi, cũng quán chủ thể dẫn phát gốc là thế lực của cố ý, nên nghiệp này mới được sinh. Do nó có tánh mê muội, đần độn, hướng chi vô biểu?

Sư Tỳ-bà-sa nói: Tướng mạo của thân là vật thể thật có. Nghiệp hữu biểu của thân, dùng hình sắc của thân làm thể.

Kệ nói: Ngôn giáo, ngữ, âm thanh.

Giải thích: Thanh này dùng ngôn ngữ làm tánh, gọi là hữu biểu. Nói nghiệp vô biểu, như trước đây đã thuyết minh.

Sư Kinh bộ nói: Vô biểu này cũng không phải là vật thể có thật. Vì sao? Vì trước kia đã tin, cầu, chỉ quyết định không tạo tác làm lượng. Sư kia dựa vào bốn đại quá khứ để thành lập nghĩa ấy. Vì bốn đại quá

khứ đã là tánh vô vi, nên do đó chấp sắc này làm tướng.

Sư Tỳ-bà-sa thuyết minh: Nghiệp vô biểu này là vật có thật. Làm sao biết được?

Kệ nói:

Sắc ba vô lưu dài

Không tạo tác, nói đạo.

Giải thích: Trong kinh nói: Sắc có ba thứ: Có ba xứ có thể thâm tóm các sắc: có sắc có hiển, có ngăn ngại, có sắc không có hiển, có ngăn ngại, có sắc không có hiển, không có ngăn ngại. Phật còn nói có sắc vô lưu. Như kinh nói: Những gì là pháp vô lưu? Nếu sắc quá khứ hiện đời, vị lai, ở trong đó, dục không khởi, giận không khởi, cho đến thức cũng thế, nói đây gọi là pháp vô lưu. Nếu trừ sắc vô biểu, thì sẽ không nói đến loại sắc không có hiển, không có ngại và sắc vô lưu.

Trong kinh lại nói: Tăng trưởng: Nếu người thiện nam, người thiện nữ, có tín căn với bảy thứ hữu, thâm tóm phước đức, tương ứng với xứ nghiệp thì hoặc đi, hoặc đứng, hoặc nằm, hoặc thức, luôn luôn bình đẳng, phước đức tăng trưởng, phước đức nối tiếp nhau. Tương ứng với không có thâm tóm cũng thế. Nếu lìa vô biểu thì, người có tâm duyên đối khác, xứ nghiệp phước đức sẽ không nên có tăng trưởng. Nếu người chính mình không làm, chỉ bảo người khác làm, nếu không có vô biểu, thì nghiệp đạo không nên thành. Vì sao? Vì khiến cho cái nghiệp chỉ bảo người khác, không phải là nghiệp đạo, vì không phải nghiệp do mình gây tạo. Nếu đã tạo tác, vì tánh này không có khác biệt, thì cũng không phải Phật, Thế Tôn nói: Đây Tỳ-kheo! Các pháp là nhập ngoại, không phải thuộc về mười một nhập. Nghĩa là không có hiển, không có ngăn ngại, không nói không có sắc. Lời nói này tức trở thành vô dụng. Nếu không thấy sắc vô biểu, thâm tóm ở pháp nhập, nếu lìa sắc vô biểu, thì Thánh đạo sẽ không thành tám phần. Nếu người nhập quán thì chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng vốn không tương ứng.

Nếu vậy, kinh này đã nói sẽ thế nào? Như kinh nói: Nếu người biết như đây, thấy như đây thì được chánh kiến, đạt đến tu tập viên mãn, chánh giác, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Thời gian trước, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, đã thanh tịnh, lìa nhiễm ô. Lời nói này, vì căn cứ ở tu thế đạo, lìa dục trước kia, nên tạo ra thuyết này. Nếu không có sắc vô biểu, thì giới Ba-la-đề-mộc-xoa, cũng không nên thành. Vì sao? Vì từ sau khi thọ giới, giới này tức không có. Nghĩa là có thể trở thành con người với tâm duyên đối khác là Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni v.v... Trong kinh nói: Giới là bờ đê, vì có công năng ngăn ngừa giới

tà. Nếu giới này không có, thì không nên thành lập bờ đê. Do giới này v.v... chứng, nên biết thật sự có sắc vô biểu. Trong đây, kinh bộ sư nói: Chứng này rất nhiều mỗi thứ hy hữu. Về lý, thật sự thì không như thế. Vì sao? Vì là thuyết-mà ông nói. Do vì ba thứ sắc, nên có sắc vô biểu. Trong đây, sư quán hành trước đây nói: Các người quán hạnh có cảnh giới định, sắc do oai lực của định sinh khởi. Vì sắc này không phải cảnh của mắt, nên nói là không hiển. Vì xứ sở không ngăn ngại, nên nói không có ngăn ngại. Nếu ông nói: Ở đây sao gọi là sắc, thì đây là vấn nạn về vô biểu sắc, cũng đồng là thuyết-mà ông đã nói. Vì do nói sắc vô lưu, nên có sắc vô biểu. Nghĩa này đồng với trước. Sắc này do oai lực của định sinh. Ở trong định vô lưu, vì là cảnh giới, nên người quán hạnh nói đây là sắc vô lưu.

Có sư khác nói: Sắc của A-la-hán và sắc ngoại, gọi là sắc vô lưu, không phải chỗ nương dựa của lưu (hữu lậu).

Nếu vậy, trong kinh nói: Thế nào? Những gì là pháp hữu lưu? Nghĩa là tất cả mắt, tất cả sắc, nói rộng như kinh. Sắc này vì không phải đối trị của lưu, nên nói: tên hữu lưu Do nghĩa cá biệt này, nên sắc có thể nói là hữu lưu, có thể nói là vô lưu.

Nếu vậy thì đâu có lỗi lầm lẫn lộn nhau?

Do tướng này, sắc này trở thành hữu lưu, không do tướng này lại trở thành vô lưu.

Ở đó có lẫn lộn nhau gì?

Nếu sắc nhập hoàn toàn hữu lưu, thì trong kinh này sao lại phân biệt nói?

Kinh nói: Sắc hữu lưu: Nghĩa là nếu sắc có nhận lấy, là đối tượng nương tựa của tâm sẽ che giấu vững chắc (Nói rộng như kinh), là thuyết ông nói.

Do phước đức tăng trưởng, trong ấy, các cựu luận sư trước nói: Đây là pháp như thế chủ thể vật thí, đối tượng được thí cho, và người nhận thọ dụng. Như đây, như đây. Do công đức hơn, kém của người tiếp nhận, do lợi ích hơn, kém của của vật. Nếu duyên đối khác trong tâm thí chủ, do duyên thí cho trước kia, nên ý đã huân tu, thì thời điểm này sẽ nối tiếp nhau đạt đến loại chuyển biến vi tế, đối khác thù thắng. Do đấy, vào thời điểm vị lai, sẽ nảy sinh ít nhiều công năng nối tiếp nhau của quả báo. Vì căn cứ vào người này, nên nói phước đức tăng trưởng, phước đức nối tiếp nhau.

Nếu ông nói: Do sự hơn, kém của sự nối tiếp nhau riêng, nên có sự tiếp nối riêng biệt chuyển đổi khác đối với người có tâm duyên khác,

thì hiện nay, làm sao được thành?

Lối chấp này đồng với vô giáo. Do sự hơn kém của sự nối tiếp riêng, nên có pháp riêng ở trong sự nối tiếp riêng, được gọi là vô giáo.

Vấn đề này làm sao được lập thành? Đối với xứ nghiệp không có thâu tóm phước đức, ở đây làm sao có?

Do thường thường tu tập, nên có khả năng duyên xứ nghiệp này làm cảnh. Vì cố ý nên trong giấc chiêm bao, cảnh này cũng sẽ được nối tiếp nhau đều khởi.

Nếu người nói hữu biểu, thì đối với xứ nghiệp không có thâu tóm phước đức, ở trong đó đã không có nghiệp hữu biểu thì làm sao được có vô biểu?

Có sư khác nói: Nếu Tỳ-kheo có giới, có pháp thiện, dùng một bữa ăn của thí chủ xong, tu tâm vô lượng định, do thân chứng xúc ý và trong ấy, trụ ở nhân đời này, có khả năng thí cho thí chủ vô lượng phước đức, vô lượng thiện hữu lậu, thức ăn yên vui thì nên tin, mong cầu như vậy.

Trong đây, vào thời điểm này, đâu có sự khác biệt của sự cố ý nào. Thế nên có loại chuyển biến đổi khác thành thù thắng nối tiếp. Nghĩa này như lý.

Như ông nói: Nếu chỉ bảo người khác làm thì nghiệp đạo này làm sao thành?

Trong đây, Kinh bộ sư thuyết minh: Do người này đã xác lập chỉ bảo gây tổn hại người khác, vì khác biệt thành, nên trong bản thân người chỉ dạy (chủ thể) có một loại chuyển đổi thù thắng nối tiếp hơn được sinh. Do có lực chuyển biến đổi khác này nên sự nối tiếp nhau này ở trong vị lai đã sinh ra ít nhiều quả báo, tức có công năng. Nếu người tự tạo ra quả cuối cùng, nên biết, nghĩa này như trước. Loại chuyển biến nối tiếp nhau này, được nói là nghiệp đạo. Vì ở quả lập tên nhân, nên nơi đây là nghiệp thân miệng, vì là quả của hai nghiệp thân, miệng. Ví như người chủ trương vô biểu, đối với vô biểu, lập tên nghiệp của thân, miệng.

Đại đức nói: Ở trong thủ ấn, vì do ba thời gian cố ý khởi, nên người này vì bị chạm xúc do tội sát sinh. Nghĩa là nói: Nay ta quyết phải giết, đang giết, đã giết. Nếu do sự cố ý này sinh, thì chính là do nghiệp đạo lượng này không được thành tựu. Vì sao? Vì đừng cho rằng, tự cha mẹ của mình đều chưa bị hại. Do phân biệt giả giết, nên nghiệp vô gián thành. Nếu tự giết khởi tạo nghiệp cố ý như thế v.v... sẽ thành.

Nếu tác ý như vậy, sẽ hợp với đạo lý. Ông tại sao tâm ganh ghét

bác bỏ riêng về vô biểu, tin nhận có loại thù thắng chuyển biến đổi khác nối tiếp nhau! Vì cả hai đều không phải đối tượng hiểu biết, thật ra không có tâm ganh ghét, tuy nhiên, do thuận theo nghiệp đạo gia hạnh của thân cố ý đến hoàn tất nên, nếu đã thành thì đây là pháp riêng, khác với hai chỗ dựa là người, chủ thể thực hành sinh, thì nghĩa này sẽ không sinh ái lạc. Nếu do cố ý khởi sự gia hạnh sinh đến khi hoàn tất nhân một loại chuyển biến đổi khác thù thắng tương tục của sự này thì trở thành nghĩa này, tức sẽ sinh ái lạc. Từ tâm, tâm pháp nối tiếp nhau, vì quả báo vị lai sinh, là thuyết-mà ông đã nói. Do vì không có nghiệp hữu biểu nên vô biểu không có.

Nghĩa như thế v.v... đã được đáp trước đây, là thuyết-mà ông đã nói: Do không nói pháp nhập là không phải sắc. (Lời nói này đã được giải đáp). Không có hiển, không có ngăn ngại, là sắc của cảnh định, tức thuộc pháp nhập (Là thuyết ông đã nói).

Tám phần Thánh đạo không nên thành: Bạn thiện mời ông vì thuyết minh nghĩa này: Nếu người nhập quán, tu đạo, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, sao người này lại được vô lưu, vô biểu của tướng như thế?

Do được phần này, thời gian sau, xuất quán, thì sẽ không lại thực hành việc tà ngữ v.v..., tất nhiên có khả năng luôn thực hành phần chánh ngữ v.v... Thế nên, do đối với nhân mà lập tên quả nên nói vô biểu là phần chánh ngữ v.v...

Nếu vậy, trong đây sao không chấp như vậy: Nếu người nhập quán, tu đạo, lìa vô biểu mà được tướng như đây, nghĩa là cố ý và nương dựa. Do được hai thứ này, nên sau khi xuất quán, sẽ không làm việc tà ngữ v.v... nữa, luôn thực hiện phần chánh ngữ v.v... Thế nên, do nơi nhân mà lập tên quả, tức an lập được tám phần Thánh đạo.

Có sư khác nói: Ở đây, chỉ không tạo thành lợng, nói tên ba phần, do uy lực của Thánh đạo ấy, nên người này quyết được định, không tạo ra tà ngữ v.v... Quyết định không tạo này do được đạo vô lưu làm nương dựa, được mang tên vô lưu. Vì sao? Vì đối với tất cả xứ không nhất định, phải kể thật sự là pháp có tự thể, ví như tám pháp ở đời:

1. Được.
2. Không được.
3. Ưa nghe.
4. Ghét nghe.
5. Khen.
6. Chê.

7. Vui.

8. Khổ.

Trong đây, không được y phục v.v..., không phải thật có vật thể riêng cũng kể ra. Đối với xứ khác cũng thế và giới Ba-la-đề-mộc-xoa cũng thế. Người có tâm tin cầu, do cố ý trước kia đã khởi tạo phương tiện tiếp nhận. Đối với nghiệp như đã ngăn ngừa, giữ gìn thân, miệng. Nếu ông nói: Khi tâm duyên khác, tức không có giới nữa. Nghĩa này không hợp lý. Do thường tập cố ý ấy khi muốn phạm việc ác, người này nhớ lại cố ý xưa gìn giữ, tức khởi nghĩa bờ đê. Cũng có nhớ, giữ, trước kia đã không tạo lời thề ác. Vì khởi tâm hổ thẹn, nên không phá giới cấm. Đây tức là nghĩa bờ đê.

Thế nên, dựa vài thầy thọ lãnh giới không làm điều ác. Nếu như ông đã nói: Chỉ nghiệp vô biểu, có công năng ngăn ngừa đoạn, phạm giới, mất, lẽ ra không có người nào quên nhớ nghĩ việc phá giới mới phải?

Mà thôi đi, không tranh luận rộng nữa. Sư Tỷ-bà-sa thuyết minh: Có vật thể riêng, sắc là tánh, gọi là vô biểu. Ở đây, nếu có, thì trước kia đã nói. Đây là nương dựa bốn đại sinh. Vì căn cứ ở hữu biểu, bốn đại sinh, hay là không thế?

Nương dựa bốn đại riêng sinh. Vì sao? Vì một hòa hợp này có hai quả thô, tế. Không có nghĩa như thế. Bốn đại, là đối tượng nương tựa của vô biểu, đồng thời khởi với bốn đại của hữu biểu, không thì tất cả là sắc được tạo. Nếu hiện đời, nếu vị lai, phần nhiều dựa vào bốn đại quá khứ sinh. Đối tượng nương tựa này ra sao?

Kệ nói:

Sau sát-na, vô biểu

Dục quá khứ đại sinh.

Giải thích: Từ sau sát-na đầu tiên, vô biểu nơi cõi Dục nương dựa nơi bốn đại quá khứ sinh. Bốn đại ấy là chỗ dựa cho sự sinh này. Bốn đại hiện đời của thân này làm chỗ dựa nối tiếp nhau, tức là bốn đại, của hai đời này theo thứ lớp làm nhân lưu chuyển của sự sinh ấy. Ví như bánh xe lăn trên đất, dùng tay lăn bánh xe, lấy đất làm chỗ dựa.

Bốn đại, đối tượng nương tựa là địa nào? Nghiệp thân, miệng, chủ thể nương tựa, là địa nào?

Kệ nói:

Nương dựa bốn đại mình

Nghiệp thân, miệng hữu lưu.

Giải thích: Nghiệp thân miệng cõi Dục chỉ dựa vào bốn đại cõi

Dục sinh. Như cỡi Dục này, cho đến nghiệp thân, miệng của định thứ tư, y chỉ bốn đại của định thứ tư sinh.

Kệ nói: Vô lưu theo xứ sinh.

Giải thích: Nếu nghiệp thân, miệng vô lưu, tùy thuộc sở đắc của người thọ sinh ở địa ấy thì, nên biết tức dựa vào bốn đại của địa này sinh. Do không rơi vào cỡi, nên bốn đại vô lưu không có. Do sức của bốn đại kia sinh, nên hai nghiệp hữu biểu, vô biểu trong đây tự nên biết.

Kệ nói:

*Vô biểu, chẳng tâm giữ
Lutu quả, tên chúng sinh.
Lutu tâm giữ đại sinh.*

Giải thích: Vô biểu, tướng mạo ấy ra sao? Chẳng phải tâm, tâm pháp, nương dựa quả đẳng lưu. Vì tướng tự nhân, vì là pháp chúng sinh, nên bốn đại, đối tượng nhận lấy của tâm, tâm pháp là quả đẳng lưu, dựa vào vô biểu này sinh, không phải là địa định.

Phẩm loại vô biểu như thế, còn địa định thế nào?

Kệ nói:

*Định sinh quả tăng trưởng
Không lấy đại khác sinh.*

Giải thích: Định vô biểu, vô lưu vô biểu, đều từ tâm định sinh. Chúng dựa vào định mà sinh trưởng, không phải là đối tượng nhận lấy của tâm, không khác với bốn đại sinh. Không khác, nghĩa là nếu nương dựa bốn đại này, lìa sát sinh, không có sát sinh, tức dựa vào bốn đại này, cho đến ly khai bốn đại thì có vô biểu của ngữ vô nghĩa sinh.

Như đây là sao?

Như tâm, vì bốn đại không khác. Ở trong giới Ba-la-đề-mộc-xoa, mỗi giới đều dựa vào bốn đại. Bảy giới vô biểu, sinh đẳng lưu của sắc hữu biểu. Nếu thuộc về thân, là đối tượng nhận lấy của tâm.

Sắc hữu biểu này nếu sinh, là phá bỏ tướng mạo trước kia, nối tiếp nhau khởi hay không? Và nếu như vậy, sẽ có lỗi gì?

Nếu phá sự trước, sau đó sinh thì sắc quả báo đã đoạn. Nếu lại nối tiếp nhau, thì sẽ trái với lối trình bày của Tỳ-bà-sa. Còn nếu không phá mà sinh, làm sao ở trong một tụ tứ đại, có đến hai tướng mạo khởi? Lúc bấy giờ, sẽ có bốn đại của đẳng lưu riêng sinh và dựa vào đây mà sắc hữu biểu.

Nếu vậy, dựa theo phần một thân với sắc hữu biểu sinh, thì phần này lẽ ra là gốc của đại, vì bốn đại kia đã đầy khắp. Nếu không đầy khắp, làm sao do phần này khởi sắc hữu biểu?

Do vì thân không, nên sắc kia có xứ. Nghiệp nầy do nghĩa riêng mà nói, sẽ có hai thứ, ba thứ, năm thứ. Trong đây, vô biểu có hai thứ:

1. Thiện.

2. Ác.

Kệ nói: Không vô biểu, vô ký.

Giải thích: Như đây là sao? Vì sức của tâm vô ký yếu, nên không thể dẫn sinh nghiệp có thế lực. Nếu nhân đã diệt, tất nhiên, quả đẳng lưu nầy sẽ luôn nối tiếp nhau khởi.

Kệ nói: Ngoài ba thứ.

Giải thích: Ngoài nghiệp có ba thứ. Nghĩa là thiện, ác, vô ký. Còn có hai thứ là hữu biểu và vô biểu

Kệ nói: Lại bất thiện trong dục.

Giải thích: Nếu nghiệp ác, nên biết chỉ ở trong cõi Dục, không phải cõi khác. Ba căn ác và vì không hổ, không thẹn diệt. Nếu thiện, vô ký thì tất cả xứ đều có, vì lẽ không ngăn ngừa.

Kệ nói: Sắc, vô biểu.

Giải thích: Nếu cõi Sắc còn có vô biểu, thì hướng chi là cõi Dục? Ở cõi Vô sắc không có, vì không có bốn đại. Nếu xứ nầy có thân, khẩu sinh, thì trong ấy sẽ có giới giữ gìn thân, khẩu.

Nếu vậy, thân người ở cõi Dục, Sắc, nhập định bốn vô sắc, lẽ ra phải có vô biểu. Ví như vô lưu vô biểu?

Nghĩa nầy không hợp lý. Vì nghĩa nầy không thuận theo ba cõi, nên đi suốt qua vô biểu của cõi Vô sắc, thành thử không nên nương dựa bốn đại của loại không bình đẳng sinh. Vì trái với tất cả sắc, nên định của cõi Vô sắc không thể dẫn sinh nơi cõi Sắc. Vì chế phục tướng sắc, nên giữ giới vì đối trị phá giới, và phá giới chỉ là pháp cõi Dục. Ở cõi Dục do bốn thứ xa, cõi Vô sắc rất xa. Nghĩa là nương dựa nơi sự đối trị nhận lấy tướng của cảnh giới, thế nên, trong đó không có vô biểu.

Sư Tỳ-bà-sa nói như thế.

Kệ nói: Hữu biểu, có quán, hai.

Giải thích: Sắc hữu biểu ấy, ở trong hai địa có quán, là có. Tức cõi Dục và sơ định. Đây trở lên đều không.

Kệ nói: Dục vô biểu, vô ký.

Giải thích: Ở cõi Dục, là vô biểu, hữu phú vô ký, nhưng ở xứ Phạm thiên thì có. Vì sao? Vì từng nghe vua Đại Phạm có lời nói: Từ sự cong vạy, đua nịnh sinh. Đây là ở trong tụ tập họp lớn, vì tránh nạn A đầu thật của tịnh mạng, để ca ngợi thân mình.

Nếu vậy, từ định thứ hai trở lên, nếu không có ngôn thuyết làm sao

có thanh nhập? Vì dùng bốn đại ngoài làm nhân, nên có thanh nhập.

Sư khác nói: Ở định thứ hai v.v... cũng có ngôn ngữ, chỉ là vô phú vô ký chứ không có thiện, không có nhiễm ô. Vì sao? Vì nếu con người sinh vào xứ kia, như tâm của địa dưới giống với địa này, thì không thể dẫn sinh khiến hiện tiền vì sinh nghiệp hữu biểu của thân, miệng, vì rất thô, thấp kém, vì đã từ bỏ, nên nghĩa trước đây là nghĩa thuyết kia đã nói.

Lại có nhân gì lia xứ Phạm, ở xứ trên không có nghiệp hữu biểu, ở cõi Dục không có nghiệp hữu biểu hữu phú vô ký?

Kệ nói: Vì duyên khởi không và có.

Giải thích: Nếu tâm có giác, quán, thì có thể khởi nghiệp hữu biểu của thân, miệng. Tâm này ở định thứ hai v.v... thì không có. Nếu tâm ấy khởi, tất nhiên sẽ do tâm đã diệt của tu đạo khởi. Tâm do kiến đế diệt, dựa vào môn trong khởi. Thế nên, ở trong cõi Dục không có hai nghiệp thân, miệng hữu phú, vô ký. Do thuận theo phát khởi, nên biết, tánh thiện, ác của các pháp là không như vậy.

Không phải thì sao?

Do bốn thứ nhân:

1. Chân thật.
2. Tự tánh.
3. Tương ứng.
4. Phát khởi.

Trong đây, kệ nói: Giải thoát chân thật thiện.

Giải thích: Niết-bàn: Tất cả nỗi khổ đều tĩnh lặng, vì rất bình an, là điều thiện chân thật. Ví như không có bệnh.

Kệ nói: Hổ thẹn căn tự tánh.

Giải thích: Căn, nghĩa là ba căn thiện. Hổ và thẹn, pháp này do tự tánh là thiện, không quán tướng riêng, nên phát khởi nhân. Ví như thuốc hay.

Kệ nói: Vì tương ứng tạp kia.

Giải thích: Các pháp tương ứng với ba căn thiện và hổ thẹn. Do xen tạp nhau, nên là thiện. Nếu pháp kia không tương ứng với pháp này, thì sẽ không có tánh thiện. Ví như thuốc hay, nước hỗn tạp.

Kệ nói: Phát khởi tức hữu biểu v.v...

Giải thích: Thân nghiệp, khẩu nghiệp và các hành của tâm bất tương ứng, các đối tượng khởi của pháp tương ứng với căn thiện v.v... do phát khởi, nên là thiện. Ví như nấu nước thuốc hay đã trở thành sữa. Các đặc đạt đến v.v... không phải đã phát khởi do tâm đồng loại.

Thế nào là tánh thiện?

Do nghĩa thiện nên thiện, như đã thuyết minh về bốn thứ thiện.

Kệ nói: Trái với bốn thiện gọi là ác.

Giải thích: Gọi bốn ác là sao? Sự sinh, tử, gọi là ác chân thật. Thế của sinh là tất cả khổ vì rất mực không bình yên, ví như có bệnh. Ba căn ác và không có hổ, không có thẹn, gọi là tự tánh ác. Vì không thấy do nhân khác thành, ví như sự độc ác, các pháp tương ứng với ác kia. Do tương ứng, nên gọi là ác. Ví như nước lẫn lộn với độc dữ. Pháp ác kia đã phát khởi hai nghiệp thân, miệng. Sinh.... và đắc đạt đến, do phát khởi, nên gọi là ác. Ví như sữa được thành do nấu nước độc dữ.

Nếu vậy, sẽ không có pháp hữu lưu nào thích hợp trở thành vô ký, hoặc thành thiện, vì đều vào trong sinh tử.

Như ông đã nói, thật ra đều như vậy: Nếu pháp hữu lưu, đối với quả báo không thể ghi nhận, thì gọi là vô ký, đối với quả báo đáng yêu, có ghi nhận, thì gọi là thiện. Nếu vô ký chân thật, tất nhiên nên tìm cầu.

Kệ nói: Thật, vô ký, hai thường.

Giải thích: Hai thứ pháp vô vi, không phải có phương tiện riêng, trở thành vô phú vô ký. Nghĩa là hư không và phi trạch diệt. Về nghĩa này, nên tư duy.

Nếu nghiệp thân, miệng do tùy theo phát khởi, trở thành tánh thiện ác, thì bốn đại sẽ ra sao?

Chẳng phải tánh thiện, ác. Tác giả ở trong nghiệp, có cố ý nhưng không phải ở bốn đại.

Nếu vậy, người nhập định, quán, đối với vô biểu, không có cố ý, không phải tâm tĩnh lặng, tất nhiên không thể phát khởi vô biểu. Vì không phải đồng loại, nên làm thế nào vô giáo thành thiện? Thiên nhĩ, thiên nhãn, lẽ ra lập làm tánh thiện. Ở trong đó, vì cố ý phát khởi.

Trong đây, ông nên nói do lực, là thuyết-mà ông đã nói? Tâm do kiến để diệt, không thể phát khởi nghiệp hữu biểu của thân, miệng.

Nghĩa này, nếu như vậy thì sao? Đức Thế Tôn nói: Theo tà kiến, tà giác quán, sinh tà ngữ, tà nghiệp.... cũng thế?

Nghĩa này như thế... không mâu thuẫn nhau. Vì sao?

Kệ nói:

Duyên khởi có hai thứ

Sinh nhân, sát-na khởi.

Giải thích: Duyên khởi hữu biểu, vô biểu có hai thứ:

1. Duyên khởi sinh nhân.

2. Duyên khởi của sát-na chung.

Vì khởi chung ở một sát-na.

Kệ nói:

Thứ nhất là năng sinh

Thứ hai, tùy kia khởi.

Giải thích: Duyên khởi của sanh nhân là chỉ có chủ thể sinh chủ thể dẫn, vì chưa có, khiến có. Duyên khởi của sát-na chung, là chỉ công năng thuận theo chung để sinh, vì không rời nhau đối với sự việc, thời gian.

Tâm này có công năng gì trong sự việc ấy?

Mặc dù trước tiên bị dắt dẫn, nhưng nếu lìa tâm này, thì sự việc sẽ không khởi, ví như người chết.

Nếu vậy, nếu người không có tâm, thì đối với việc sinh vô biểu giới, tâm này làm sao có? Nếu người có tâm, thì nghiệp thân, miệng này sẽ khởi một cách sáng suốt rõ ràng, tức là công năng của tâm này.

Trong đây, kệ nói: Năng sinh, kiến đế, diệt, ý thức.

Giải thích: Nếu cái tâm cần được diệt của Kiến đế có thể làm sinh nhân của nghiệp thân, miệng thì vì cơ gì có thể phát khởi sinh làm tư lương, (bổ trợ) của giác quán nên không thể tùy thuộc khởi duyên. Khi đối với môn ngoài khởi sự tâm, thì tâm này đã không có, nên sắc này nếu lấy tâm kiến đế, thì tâm sẽ làm duyên sinh thì sắc này cũng là do kiến đế diệt. Vậy sự việc này có sai lầm gì? Tức là trái với Tạng A-tỳ-đạt-ma kia nói: Vì vô minh với minh không mâu thuẫn nhau, không có sắc là do kiến đế diệt, nên sự lập này chưa thành. Vì sao? Vì bốn đại này nên trở thành kiến đế diệt, vì được khởi đồng với tâm. Sự mất mát này không nên có. Như phi thiện, phi ác của bốn đại kia, nếu trở thành như đây, thì lại là thế nào? Điều này cũng không thể. Vì sao? Vì sắc này không có đạo lý trở thành kiến đế diệt, vì vô minh với minh không mâu thuẫn nhau. Thế nên, căn cứ vào duyên khởi của sinh nhân, ở trong kinh nói không có mâu thuẫn.

Kệ nói:

Tu đạo diệt, sinh khởi

Tùy khởi đủ công năng.

Giải thích: Nếu ý thức do Tu đạo diệt thì sẽ có hai thứ. Nghĩa là chủ thể sinh và công năng thuận theo.

Kệ nói: Năm thức chỉ tùy khởi.

Giải thích: Vì năm thức không phân biệt nên chỉ khởi một sát-na chung với nghiệp thân, miệng, không có khả năng làm nhân dẫn sinh.

Trong đây có bốn luận chứng:

1. Tâm kiến đế chỉ là duyên khởi của sinh nhân.
2. Năm thức chỉ là duyên khởi của sát-na chung.
3. Đối tượng diệt của tu đạo, là ý thức đủ hai thứ.
4. Tất cả vô lưu không có hai thứ, như duyên khởi của chủ thể sinh. Vậy duyên khởi của sát-na chung cũng thế phải không?
Nghĩa này không nhất định.

Kệ nói:

Ở công năng sinh thiện.

Tùy khởi có ba thứ.

Giải thích: Duyên khởi của sinh nhân nếu thiện, thì duyên khởi của sát-na chung, hoặc thiện, ác, vô ký. Duyên khởi của sinh nhân nếu ác, vô ký cũng thế.

Kệ nói: Đối với v.v... hoặc thiện.

Giải thích: Đối với một vị Phật, Thế Tôn đều có duyên khởi của sinh nhân, duyên khởi của sát-na chung, hai duyên khởi này tất nhiên đồng: nếu thiện thì đồng thiện, nếu vô ký thì đồng vô ký. Hoặc thiện, nghĩa là có lúc, duyên khởi của sinh - nhân là vô ký, duyên khởi của sát-na chung, hoặc thiện. Không có lúc nào duyên khởi của sinh - nhân là thiện, duyên khởi của sát-na chung là vô ký. Vì sao? Vì chư Phật chính thức đang nói, không khi nào khô cạn.

Sư bộ khác thuyết minh: Chư Phật, Thế Tôn không có tâm vô ký. Vì sao? Vì Phật, Thế Tôn nối tiếp nhau, hoàn toàn với tự tánh là thiện, vì luôn tĩnh lặng. Ở trong kinh nói:

Na-già đi tĩnh lặng

Na-già dựa tĩnh lặng

Na-già nằm tĩnh lặng

Na-già ngồi tĩnh lặng.

Nếu không do ý muốn của chư Phật, vì tâm khác không khởi, nên nói như vậy không phải có tâm vô ký của Như Lai. Nghĩa là quả báo, oai nghi, tâm biến hóa.

Sư Tỳ-bà-sa nói như vậy: Trước kia đã nói: Nếu cái ý thức do Tu đạo diệt có khả năng tạo ra duyên khởi của sinh nhân và tạo ra duyên khởi của sát-na chung thì nên biết đây là tất cả thiện, ác, vô ký.

Kệ nói: Quả báo sinh, không hai.

Giải thích: Nếu tâm quả báo không khả năng tạo ra duyên khởi của sinh nhân, dĩ nhiên cũng không thể tạo ra duyên khởi của sát-na chung, vì không do công dụng sinh và khởi nối tiếp nhau.

Nay, vì duyên khởi của chủ thể sinh mà nghiệp thân, khẩu sinh hay là vì duyên khởi của sát-na chung? Nếu vậy thì sẽ có gì?

Nếu như chủ thể sinh, thì ở trong cõi Dục, lẽ ra phải có nghiệp hữu biểu hữu phú vô ký, do thân kiến, biên kiến đã được sinh khởi.

Nếu vậy, tất cả hoặc của kiến đế cũng không có, chỉ do chủ thể sinh mà trong đây lẽ ra có đạo lý sai biệt. Nếu như sát-na chung, thì người khởi tâm ác, hoặc tâm vô ký, hữu biểu, Ba-la-đề-mộc-xoa sẽ không nên trở thành thiện. Giống như chủ thể sinh hữu biểu cũng thế. Không như đối tượng diệt của kiến đế, vì tâm, đối tượng diệt của tu đạo làm cách biệt. Nếu không do thuận theo duyên khởi của sát-na chung, thì sự phán quyết hữu biểu, thiện, ác... sẽ không nên nói như vậy: Ở trong kinh, Đức Phật, Thế Tôn đã căn cứ nơi duyên khởi của sinh nhân để nói, chứ không phải căn cứ vào duyên khởi của sát-na chung để thuyết minh. Thế nên, ở cõi Dục không có nghiệp hữu biểu của hữu phú vô ký.

Nếu vậy, lẽ ra phải thuyết minh như vậy: Căn cứ vào duyên khởi của sinh nhân thuộc về pháp riêng.

Cuộc tranh luận này đã xong. Như trước kia đã nói: Có hai thứ vô biểu. Nay sẽ nói kệ:

Vô biểu, nên biết ba

Hộ, “không bảo hộ”, khác hai.

Giải thích: Vô biểu này: 1. Gọi là hộ; 2. Gọi là “không bảo hộ”; 3. Khác với hai loại trước, nghĩa là không phải hộ, chẳng phải không phải hộ. Vì công năng ngăn ngừa, công năng diệt phá giới nối tiếp nhau, nên nói tên hộ.

Kệ nói:

Hộ Ba-la-đề-mộc-xoa

Định sinh và vô lưu.

Giải thích: Hộ này có ba phẩm:

Hộ Ba-la-đề-mộc-xoa: Nghĩa là nếu sinh nơi cõi này, thì nói là giới của cõi Dục.

Hộ định, nghĩa là giới của cõi Sắc.

Hộ vô lưu, nghĩa là giới vô lưu.

Kệ nói: Giới mộc-xoa tám thứ.

Giải thích: Những gì là tám?

1. Giới Tỳ-kheo.

2. Giới Tỳ-kheo ni.

3. Giới Thức xoa-ma-na.

4. Giới Sa-di.
5. Giới Sa-di-ni.
6. Giới Ưu-bà-tắc.
7. Giới Ưu-bà-di.
8. Giới Ưu-ba-bà-sa.

Tám thứ hộ trì ấy được gọi là giới Ba-là-đề-mộc-xoa, nên gọi hộ này có tám giới. Nếu căn cứ ở vật thật, thì số ấy thế nào?

Kệ nói: Do vật thật có bốn.

Giải thích: Bốn, nghĩa là giới Tỳ-kheo, giới Sa-di, giới Ưu-bà-tắc, giới Ưu-ba-bà-sa.

Hộ Ba-la-đề-mộc-xoa này, nếu căn cứ ở vật thể thật, thì chỉ có bốn giới này, vì thể tướng quyết định đồng.

Giới Tỳ-kheo-ni không khác với giới Tỳ-kheo, giới Thức xoa-ma-na, giới Sa-di-ni không khác với giới Sa-di, giới Ưu-bà-di không khác với giới Ưu-bà-tắc.

Do đâu biết thế?

Kệ nêu: Do căn, nên gọi khác.

Giải thích: Căn là tướng, vì có thể phân biệt chỗ khác nhau giữa nam, nữ. Do căn này, nên Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni v.v... lập ra có tên riêng. Tại sao như đây?

Vì nếu chuyển căn Tỳ-kheo thì trở thành Tỳ-kheo-ni, Tỳ-kheo-ni trở thành Tỳ-kheo, Sa-di trở thành Sa-di-ni. Hoặc Sa-di-ni, Thức-xoa-ma-na trở thành Sa-di, Ưu-bà-tắc trở thành Ưu-bà-di, Ưu-bà-di trở thành Ưu-bà-tắc. Vào thời điểm chuyển căn, không có nhân duyên, để bỏ giới trước; không có nhân duyên, lại được giới mới, thế nên, thể tánh của bốn thứ hộ trì, không khác nhau.

Đối với ba giới, nếu người từ giới Ưu-bà-tắc, thọ giới Sa-di, từ giới Sa-di thọ giới Tỳ-kheo. Vì sự hộ trì này do xa lìa tăng trưởng, nên nơi mỗi thứ đều không đồng. Ví như năm giới mười giới, hai mươi giới... và như Đà-na-la, Bà đễ-la v.v..., vì các sự hộ trì đều sinh đầy đủ. Kệ nói: Kia đều.

Giải thích: Ba thứ giới này không xen tạp nhau, mỗi giới đều có tướng riêng sinh khởi. Ở trong ba giới, có ba thứ hộ trì lìa sát sinh, cho đến ba thứ hộ trì lìa uống rượu. Giới khác cũng thế.

Ba thứ xa lìa có khác biệt nào?

Vì do duyên khởi khác, sự xa lìa có khác biệt: Như nhu cầu, muốn thọ trì nhiều thứ học xứ. Như đây, như đây, xa lìa nơi say sưa rối loạn, phóng dật, và có thể xa lìa tối đa nhân duyên sát sinh v.v...

Đối với duyên khởi xa lìa, luôn có thể được trú. Thế nên, do duyên khởi khác, nên sự xa lìa có khác biệt. Nếu không có nghĩa như đây, thì như người xả giới Tỳ-kheo, lẽ ra tức xả ba giới, và hai giới trước nhập vào thuộc giới thứ ba, nghĩa này, không được thừa nhận. Thế nên, ba sự hộ trì, mỗi thứ đều có thể biệt lập riêng.

Kệ nói: Không mâu thuẫn với nhau.

Giải thích: Ba sự hộ trì này cộng sinh, không do tiếp nhận sự hộ trì sau, buông bỏ sự hộ trì trước. Vì sao? Vì chỗ do xả giới Tỳ-kheo đã thọ, tức không phải Ưu-bà-tắc.

Thế nào là trở thành Ưu-bà-tắc? Thế nào là trở thành Ưu-ba-bà-sa, cho đến trở thành Tỳ-kheo là sao?

Kệ nói:

*Năm, tám, mười tất cả
 Vì xứ ác thọ lìa
 Ưu-bà-tắc bố-tát
 Sa-di và Tỳ-kheo.*

Giải thích: Thuyết này nên biết như thứ lớp, đối với năm thứ pháp cần nên xa lìa. Vì vàng giữ, xa lìa, người này tức trụ giới Ưu-bà-tắc. Năm thứ cần được xa lìa là: sát sinh, không cho mà lấy, hành tà dâm, nói dối, uống rượu say.

Đối với tám thứ pháp cần phải được xa lìa, vì thọ trì sự xa lìa, người này tức trụ giới Ưu-ba-bà-sa. Tám điều cần được xa lìa, nghĩa là sát sinh, không cho mà lấy, phi phạm hạnh, nói dối, khiến uống say, trang sức hương hoa, xem nghe múa hát v.v..., chỗ nằm ngủ tốt, chỗ ngồi cao sang, ăn phi thời.

Đối với mười thứ pháp phải được xa lìa. Vì thọ trì sự xa lìa, người này tức trụ giới Sa-di. Mười điều phải được xa lìa: là tám pháp đã nói ở trước, cộng với việc không thọ chứa vàng, bạc v.v..., đeo mang hương hoa, nghe xem ca múa v.v... Vì chia làm hai, nên thành mười. Tất cả phải nên xa lìa hai nghiệp thân, miệng. Do vì thọ trì xa lìa, người này tức trụ hộ giới Tỳ-kheo, là giới Ba-la-đề-mộc-xoa này.

Kệ nói:

*Thi-la, hành thiện nghiệp
 Hoặc nói là giữ gìn.*

Giải thích: Có khả năng làm quân bình việc không quân bình nên gọi là Thi-la. Nếu căn cứ ở luận Ni-lục-đa, thì nghĩa mát mẻ nên gọi là Thi-la. Như Đức Phật nói kệ:

Thọ trì giới rất vui

Danh sắc không đốt nóng.

Được người có trí tuệ khen ngợi, nên gọi là hạnh thiện. Tánh là hành động tạo tác, nên gọi là nghiệp. Vậy ở trước há không nói? Vô biểu gọi là vô tác thế sao lại gọi là nghiệp?

Do người có hổ thẹn, khéo tiếp nhận nghiệp này. Căn cứ pháp ác mà nói, gọi là vô tác. Vì là tạo tác của biểu nghiệp cố ý này, nên nó là nghiệp.

Sư khác nói: Là nhân nghiệp, quả nghiệp, nên nói tên nghiệp. Như đây là do nghĩa chung, còn lập tên riêng của Ba-la-đề-mộc-xoa. Như giữ gìn (bảo hộ)... kệ nói :

Hữu biểu, vô biểu đầu

Ba-la-đề-mộc-xoa nghiệp đạo.

Giải thích: Nếu người ngay lúc dốc lòng thọ giới, sát-na đầu tiên ấy với nghiệp hữu biểu, vô biểu sẽ gọi là Ba-la-đề-mộc-xoa. Người lãnh thọ, nhân giới này mà được giải thoát mọi ác. Giải thoát ở đây có nghĩa là rũ bỏ. Nghĩa này cũng được gọi là sự bảo hộ của Ba-la-đề-mộc-xoa (Biệt giải luật nghi). Vì từ sát-na đầu tiên, cho đến thời điểm sau, đều có công năng ngăn ngừa nghiệp ác của thân, miệng. Từ sát-na thứ hai trở đi, chỉ gọi là sự bảo hộ của Ba-la-đề-mộc-xoa, không được gọi là Ba la đề mộc xoa. Nghiệp căn bản gọi là Ba-la-đề-mộc-xoa, không phải là nghiệp của phần sau. Nghiệp đạo cũng vậy.

Lại nữa, như những hộ này, v.v... hộ nào tương ứng lẫn nhau với người nào?

Kệ nói: Ứng với Ba-la-đề-mộc-xoa có tám.

Giải thích: Tương ứng với hộ Ba-la-đề-mộc-xoa có tám bộ. Nghĩa là Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni, cho đến trụ Ưu-ba-bà-sa là thứ tám.

Ngoại đạo không được thọ giới ư?

Có giới, nhưng không phải là Ba-la-đề-mộc-xoa. Vì sao? Vì giới của họ không hoàn toàn hưởng đến vì giải thoát mọi ác mà còn khởi ái, vướng mắc ba hữu.

Kệ nói: Hộ định sinh được định.

Giải thích: Theo định sinh, đối với định sinh, sự gìn giữ này được gọi là hộ của định sinh. Ai tương ứng với định, thì người ấy ắt phải tương ứng với định sinh. Trong đây cận phần định được thiết lập làm định, nên nói là định sinh. Ví như chỗ gần với khu phố, thành thị, cũng được gọi là phố, thành thị. Như người đời nói: Ở thành, ấp này có ruộng Xá-lợi, có ruộng lúa khác.

Kệ nói: Thánh nhân, hộ vô lưu.

Giải thích: Tất cả Thánh nhân tương ứng với sự gìn giữ của vô lưu. Thánh nhân nghĩa là các bậc Hữu học, Vô học.

Trong phần nói về nhân câu hữu ở trước, đã nói hai hộ thuận theo trạng thái sinh diệt của tâm.

Thuyết ấy nói thế nào?

Hai hộ ở trong ba.

Kệ nói: Hai sau, tùy tâm khởi.

Giải thích: Hộ của định, hộ của vô lưu, thuận theo trạng thái sinh, trụ, diệt, của tâm. Hộ của Ba-la-đề-mộc-xoa thì không như vậy. Vì sao? Vì nếu con người với tâm duyên đối khác, thì hộ này của họ cũng được sinh. Tuy nhiên, hai sự bảo hộ sau không thế. Hơn nữa, hai sự bảo hộ ấy, hoặc là gọi hộ giới diệt của việc diệt trừ.

Hộ này được gọi ở phần vị nào?

Kệ nói:

Hai diệt ở vị lai

Chín đạo thứ lớp sinh.

Giải thích: Hộ của vô lưu, hộ của định ở trong định vị lai, nếu ở trong chín đạo thứ tự mà nói, sẽ gọi là hộ của sự diệt trừ. Vì sao? Vì hai sự bảo hộ này có công năng tiêu diệt sự phá giới, và năng lực đập tan các hoặc dấy khởi phá giới. Thế nên, có sự bảo hộ của định, không phải sự bảo hộ của diệt. Vấn đề này có bốn luận chứng:

1. Trừ định vị lai và sự bảo hộ định hữu lưu của đạo vô gián.

2. Chẳng đạt đến định và sự bảo hộ vô lưu của đạo vô gián.

3. Chẳng đạt đến định và sự bảo hộ hữu lưu của đạo vô gián.

4. Trừ chẳng đạt đến định và sự bảo hộ vô lưu của đạo vô gián.

Sự bảo hộ hữu, vô lưu như đây, không phải là sự bảo hộ của diệt.

Đây cũng có bốn luận chứng, như lý nên biết.

Nếu vậy, sao Phật, Thế Tôn đã nói kệ:

Do hộ thân lành thay!

Hộ miệng cũng lành thay!

Do hộ ý, lành thay!

Tất cả hộ lành thay!.

Lại có thuyết khác nói: Nhãn căn của Tỳ-kheo khéo che chở, là đã trụ nơi bảo hộ.

Tự tánh của hộ ý, hộ căn này thế nào?

Hai sự bảo hộ này thế nào không phải là tánh của vô biểu giới?

Kệ nói:

Chánh niệm hợp tuệ thiện

Đều nói hộ ý căn.

Giải thích: Vì chỉ rõ hai sự bảo hộ đều đủ hai tánh, nên kết hợp và tách rời để nói, tức muốn biểu thị rõ thứ lớp. Hộ ý dùng tuệ thiện, chánh niệm làm tánh. Sự bảo hộ căn cũng thế. Nghĩa này, nay cần phải tư duy: Người nào với hữu biểu, vô biểu nào được tương ứng bao lâu?

Trong đây, kệ nói:

*Nếu trụ Ba mộc xoa
Với hiện nên đến xả
Tương ứng với vô biểu.*

Giải thích: Nếu người trụ ở sự bảo hộ của Ba-la-đề-mộc-xoa, cho đến chưa xả thì vô biểu, ở trung gian thì luôn tương ứng với vô biểu của đời hiện tại.

Kệ nói: Niệm trước, sau cùng quá.

Giải thích: Từ sau sát-na đầu, cùng với vô biểu của quá khứ cũng được tương ứng. Cho đến khi bỏ, câu này nên biết về tất cả xứ. Như nói: Trụ nơi Ba-la-đề-mộc-xoa, bảo hộ người.

Kệ nói: Trụ chẳng hộ cũng thế.

Giải thích: Nếu người trụ nơi chẳng sự bảo hộ, (Bất luật nghi) cho đến chưa xả bỏ thì việc chẳng bảo hộ, trong đó thường cũng tương ứng với vô biểu, chẳng bảo hộ của đời hiện tại.

Từ sau sát-na thứ nhất, cũng cùng tương ứng với quá khứ.

Kệ nói:

*Có định hộ tương ứng
Cùng quá khứ, vị lai.*

Giải thích: Nếu được định sinh hộ, thì thường cũng tương ứng với vô biểu của quá khứ, vị lai. Cho đến khi chưa xả bỏ. Vì sự bảo hộ của định quá khứ sinh mà trong quá khứ sinh khởi đã xả bỏ. Liền đạt được trong sát na đầu tiên. Kệ nói: Thánh, đầu chẳng cùng quá.

Giải thích: Như Thánh nhân cùng với sự bảo hộ của vô lưu cũng như thế. Đây là chỗ sai biệt của Thánh nhân. Nghĩa là nếu đầu tiên đạt được sự bảo hộ của vô lưu, thì chẳng tương ứng với quá khứ vì ở nơi đời trước chưa từng có được đạo vô lưu.

Kệ nói:

*Trụ định và Thánh đạo
Tương ứng đời hiện tại.*

Giải thích: Nếu người cùng với sự bảo hộ của định, của vô lưu tương ứng, thì như người ấy nhập nơi quán của định, quán Thánh đạo, sẽ lần lượt tương ứng với vô biểu của đời hiện tại. Nếu xuất quán thì chẳng

như thế. Như người trụ nơi sự bảo hộ, chẳng bảo hộ thì sự việc này đã nói, nếu căn cứ nơi người trụ ở giữa thì thế nào?

Kệ nói: Trụ giữa, như có hai: đầu, giữa.

Giải thích: Nếu người chẳng trụ nơi bảo hộ, chẳng trụ nơi chẳng bảo hộ (Phi luật nghi, Phi bất luật nghi thì người ấy là trụ ở giữa. Người ấy không hẳn nhất định có vô biểu. Như có giới ác, cùng với vô biểu thuộc về giới phần thì ở nơi đầu cùng giữa tương ứng. Đời hiện tại ấy ở nơi giữa quá khứ vị lai, nên gọi là giữa).

Kệ nói: Hai thời sau.

Giải thích: Từ sau sát-na thứ nhất, tức cùng với quá khứ tương ứng. Lại cùng tương ứng với đời hiện tại, cho đến khi xả bỏ. Nếu người trụ nơi sự chẳng hộ thì có khi cùng với vô biểu của thiện tương ứng chẳng? Nếu người trụ nơi sự bảo hộ, thì có khi cùng với vô biểu của ác tương ứng chẳng? Nếu tương ứng lại có bao nhiêu thời gian?

Kệ nói:

Trụ chẳng hộ cùng thiện

Trụ hộ lại cùng ác

Cùng vô biểu tương ứng

Cho đến tịnh nhiễm nhanh.

Giải thích: Nếu người trụ nơi chẳng bảo hộ, do thiện nơi tâm tin tưởng mạnh mẽ, tạo các sự việc như lễ bái tháp v.v... thì liền phát sinh vô biểu thiện. Nếu người trụ nơi bảo hộ, do phiền não nơi tâm mạnh, tạo các việc như bắt bớ, đánh đập kẻ khác v.v... thì hiện sinh vô biểu ác. Hai sự việc ấy cho đến xuất hiện tương tục, chưa đoạn khiến vô biểu ở nơi thời này nối tiếp sinh khởi, người ấy nơi sát-na đầu, cùng với vô biểu của đời hiện tại tương ứng. Đối với sát-na khác cũng cùng với quá khứ tương ứng.



A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 11

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 2)

Phân biệt giảng nói về vô biểu xong.

Kệ nói:

*Lại tất cả cùng giáo (biểu nghiệp)
Chánh tạo cùng giữa hợp.*

Giải thích: Tất cả người, trụ nơi bảo hộ (Biệt giải luật nghi), nơi chẳng bảo hộ (Bất luật nghi) và ở giữa (phi luật nghi, phi bất luật nghi) hễ khi nào nghiệp hữu biểu trụ trong đó cho đến tạo tác nghiệp hữu biểu xuất hiện chưa hoàn tất thì lúc ấy vẫn cùng với hữu biểu của đời hiện tại tương ứng.

Kệ nói: Sau sát-na cùng quá, đến xả.

Giải thích: Từ sau sát-na đầu cho đến khi xả bỏ, cùng với hữu biểu của quá khứ tương ứng.

Kệ viết: Chẳng vị lai tương ứng?

Giải thích: Không có người cùng với hữu biểu của vị lai tương ứng.

Kệ nói:

*Cùng hữu phú, vô phú
Chẳng tương ứng quá khứ.*

Giải thích: Nếu hữu biểu, hoặc là hữu phú, hoặc vô phú, cùng với quá khứ chẳng tương ứng thì vị lai cũng như thế. Nếu nay lực của pháp yếu kém, đến khi đạt được cũng yếu kém, thì chẳng có thể tương tục. Uy lực yếu này do pháp nào tạo tác? Do tâm tạo tác. Nếu là do tâm tạo thành hữu phú vô ký. Uy lực yếu kém, nghĩa này chẳng phải thế. Do nghiệp của thân, khẩu tối tăm, chậm chạp, dựa nơi khác mà thành. Tâm thì chẳng vậy. Ở đây là hữu biểu của vô phú, cũng do lực yếu kém nên là chỗ dấy khởi của ý. Vì thế uy lực ấy hết sức yếu kém như ở trước đã

nói. Có người trụ nơi chẳng bảo hộ, pháp nào gọi là chẳng bảo hộ?

Kệ nói:

Chẳng hộ và hành ác

Giới ác hoặc nghiệp đạo.

Giải thích: Như đây đều là các tên gọi của sự chẳng bảo hộ. Vì chẳng có khả năng ngăn chặn điều ác nơi thân, khẩu, nên gọi chẳng bảo hộ. Đây cũng là điều chê trách của người thông tuệ, được quả báo chẳng yêu thích, nên gọi là hành ác. Dùng giới thiện để đối trị nên gọi là giới ác. Do thân, khẩu tạo tác nên gọi là nghiệp. Thuộc về của phần căn bản, nên gọi là nghiệp đạo. Có người cùng với hữu biểu tương ứng, chẳng cùng với vô biểu tương ứng. Nghĩa này có bốn luận chứng. Trong đó, kệ nói:

Chỉ cùng giáo tương ứng

Trụ giữa, tâm tạo yếu.

Giải thích: Nếu cố ý yếu kém, hoặc tạo thiện hoặc tạo ác, người ấy trụ nơi chẳng bảo hộ, chẳng phải chẳng bảo hộ tức chỉ cùng với hữu biểu tương ứng, chẳng cùng với vô biểu tương ứng huống gì tạo tác vô ký, ngoại trừ người có thâm nhiếp xứ nghiệp phước đức và nghiệp đạo.

Kệ nói:

Bỏ chưa sinh hữu biểu

Vô biểu khác, Thánh nhân.

Giải thích: Chỉ tương ứng với vô biểu, không tương ứng với hữu biểu. Nếu Thánh nhân đã chuyển đổi sinh. Nếu chưa tạo nghiệp, thân và khẩu hoặc đã xả bỏ thân khẩu nghiệp. Người cùng với cả hai tương ứng. Nếu người trụ ở sự bảo hộ Ba-la-đề-mộc-xoa thì khởi nghiệp thân, miệng, hoặc trụ ở không phải bảo hộ, chẳng phải không bảo hộ, do cố ý của phẩm trên hết, hoặc làm việc thiện, hoặc làm điều ác. Không tương ứng với cả hai là trừ ba luận chứng trước.

Đã nói trụ ở bảo hộ, không bảo hộ và ở giữa được an lập đến đạt được hữu biểu, vô biểu xong.

Làm sao có thể được sự bảo hộ trì này?

Kệ nói: Định sinh, do địa định được.

Giải thích: Thời điểm này, nếu được tâm của địa định hữu lưu, hoặc định căn bản, hoặc định của phần gần, tức được bảo hộ của định sinh, do một lúc đều cùng khởi.

Kệ nói: Do Thánh dựa vô lưu này.

Giải thích: Nếu được địa định này là chỗ dựa vào của vô lưu, tức được bảo hộ của vô lưu. Trong đây có sáu địa định, hoặc đều là vô lưu.

Nghĩa là bốn định, không đạt đến (vị chí) và định trung gian. (Về nghĩa này sẽ thuyết minh sau).

Kệ nói: Ba-mộc-xoa, do cùng khiến người khác.

Giải thích: Hộ Ba-la-đề-mộc-xoa: do khiến người khác mới được. Nếu người khác khiến người kia, người kia cũng sai khiến người khác, người này hoặc từ đại chúng được, hoặc từ một người khác được. Từ đại chúng được, nghĩa là sự bảo hộ của Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni, Thức-xoa-ma-na. Từ một người được, nghĩa là các sự bảo hộ còn lại trong đó có cả Tỳ-na-da.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Thọ đại giới có mười thứ. Vì thân tóm mười thứ này, nên nói vân vân. Những gì là mười?

1. Do tự nhiên được đại giới, như Phật, Bà Già Bà và Độc-giác.
2. Do nhập tụ chánh định được đại giới, như nhóm năm Tỳ-kheo Kiều Trần Như v.v... khi được khổ pháp trí nhãn.
3. Do được xưng gọi: “Thiện lai! Tỳ-kheo mà, được đại giới, như Da xá v.v...
 4. Do tín thọ đại sư được đại giới, như Ma-ha Ca-diếp.
 5. Do đáp câu hỏi khó được đại giới, như Tu-đà-di.
 6. Do tín thọ tám pháp tôn kính, được đại giới, như Đại Cù-đàm-di.
 7. Do sai khiến được đại giới, như Tỳ-kheo-ni Đạt-ma-trần-na.
 8. Do có thể trì Tỳ-na-da là thứ năm, được đại giới ở nước biên địa.
 9. Do mười bộ nơi trung tâm của đất nước được đại giới.
 10. Do ba thuyết, ba quy được đại giới.

Như sáu mươi Hiền bộ tập trung để thọ giới, là các người hộ trì Ba-la-đề-mộc-xoa, không phải định thuận theo hữu biểu.

Ba-la-đề-mộc-xoa này, nếu muốn tiếp nhận, thì cần thời gian bao lâu nên thọ?

Kệ nói:

Tùy có mạng khéo thọ.

Chánh hộ giới ngày đêm.

Giải thích: Sự gìn giữ hộ trì Ba-la-đề-mộc-xoa của bảy hộ tùy. Thuận theo có mạng nên thọ. Ưu-ba-bà-sa hộ trì, một ngày, một đêm thọ thời gian, quyết định. Như giới hạn của hộ thì này có hai thứ: Nghĩa là giới hạn suốt đời, và ngày đêm. Vì thuyết minh lại vào ngày, đêm, nên thành hộ thì nửa tháng.

Pháp nào gọi là thời gian?

Tên thời gian này, là nêu rõ nghĩa của pháp hữu vi. Ở bốn châu, phần vị ánh sáng này được gọi là ban ngày, phần vị bóng tối, được gọi là ban đêm. Nghĩa này có thể hợp lý. Nghĩa là từ sau mạng chung, mặc dù có thọ giới, nhưng không được sinh, vì y chỉ không phải phần đồng. Do y chỉ ấy, nên ở đó không thể khởi gia hạnh, không có khả năng khấn nhớ đến bản hạnh.

Nếu người sau một ngày, một đêm, hoặc năm ngày, hoặc mười ngày, thọ giới Ưu-ba-bà-sa, thì ở trong nhiều giới Ưu-ba-bà-sa sinh. Pháp nào có khả năng ngăn cản và nên có pháp có thể ngăn cản

Do trong kinh, Như Lai nói: Giới Ưu-ba-bà-sa, chỉ một ngày, một đêm. Nghĩa này nay nên tư duy, vì Đức Như Lai nhận thấy sau một ngày, một đêm giới Ưu-ba-bà-sa, vì không được sinh, nên chỉ nói giới Ưu-ba-bà-sa một ngày, một đêm. Nghĩa là an lập căn chúng sinh khó điều phục nên chính thức thọ giới Ưu-ba-bà-sa, chỉ ở trong một ngày, một đêm.

Sự việc như đây, làm sao có thể tư duy đo lường?

Giới của thời điểm ấy được sinh, sẽ mâu thuẫn với đạo lý này?

Sau sự việc này, không từng thấy Như Lai vì một người nói. Sư Tỳ-bà-sa nói: Không phải Như Lai nói, thì không dám nói.

Thời gian quyết định “không bảo hộ” (giới ác) thế nào?

Kệ nói: Thọ “không bảo hộ”, không cứ ngày đêm.

Giải thích: Do người này ưa làm nghiệp ác trong một kỳ hạn, thế nên, sự sinh khởi “không bảo hộ”, không được chỉ một ngày, một đêm, không như giới Ưu-ba-bà-sa. Vì sao? Vì như kia chấp giữ.

Kệ nói: Do không thọ như vậy.

Giải thích: Không có người thọ “không bảo hộ” giống như thọ giới Ưu-ba-bà-sa, tôi nguyện trong một ngày, một đêm, thọ trì “không bảo hộ”. Vì nghiệp này là nghiệp đã bị người thông tuệ quả trách.

Nếu vậy, cũng không có thọ trì như đây: Nguyện tôi thọ trì “không bảo hộ” trong một kỳ hạn. Thế nên, chớ nói là một kỳ hạn được “không bảo hộ”, mặc dù không vâng giữ như đây. Do hoàn toàn trái với thiện cố ý tạo ra việc ác ấy, nên được “không bảo hộ”. Vì không do tạm thời trái với thiện mà do cố ý được, thế nên đều được một đời “không bảo hộ”. Giới Ưu-ba-bà-sa, dù tâm không hoàn toàn nhưng do sức cố ý cầu thọ, thế nên một ngày, một đêm được thuận theo điều mình đã cầu mong.

Nếu có người cầu được “không bảo hộ”, thì tạm thời thọ “không bảo hộ”, tất nhiên sẽ được “không bảo hộ”, thì nghĩa này vì chưa từng

thấy, nên không thể lập như đây. Sư Kinh bộ nói: Như vô biểu của “bảo hộ” không (luật nghi) phải là vật có thật. “không bảo hộ” các luật nghi cũng thế, không phải là vật có thật. “không bảo hộ” này, do thể là cố ý cầu việc ác cùng thuận theo sử ác nối tiếp. Do đó, người này dù khởi tâm thiện, nhưng vẫn nói có “không bảo hộ”, do không từ bỏ ác này.

Lại nữa, giới Ưu-ba-bà-sa, nếu người muốn thọ một ngày, một đêm, thì pháp thọ thế nào?

Kệ nói:

*Sáng từ người khác thọ
Ngồi dưới, theo sau nói
Đủ phần hộ bố-tát
Lìa trang sức ngày đêm.*

Giải thích: Sáng sớm, nghĩa là thời gian lúc mặt trời mới mọc. Thời gian của giới này rất ngắn, chỉ một ngày, một đêm. Nếu người trước kia đã tác ý cầu thọ, nghĩa là ta luôn ở vào thời điểm của ngày thứ tám, (trong tháng) tất nhiên, nên thọ giới Ưu-ba-bà-sa. Nếu ăn xong, cũng sẽ được thọ, cũng nên từ người khác thọ, không được tự thọ. Do đây, quán sát người khác, nếu có nhân duyên phạm hay không phạm. Nói ngồi dưới tức là, hoặc ngồi thập, hoặc quỳ, lắng lòng chấp tay, trừ khi bệnh. Nếu người không có tâm cung kính, thì các giới thiện không sinh. Phải theo lời nói của người thuyết giới, nói sau chớ nói trước và đừng đều cùng nói. Như vậy, có thể nói là từ người khác thọ. Nếu không như vậy, sự thọ và thí giới đều không thành. Nếu thọ, tất nhiên cần phải thọ đủ phần, không thể bớt.

Chia lìa sự trang sức. Nghĩa là lìa không phải cách xa trang sức cũ. Vì sao? Vì nếu thường trang sức như đã dùng, không sinh tâm loạn say đắm như đồ trang sức mới. Nếu thọ, tất cần phải trọn một ngày một đêm đến sáng sớm hôm sau. Nếu không như pháp này thọ, chỉ gọi là sinh hạnh thiện, không được giới Ưu-ba-bà-sa. Hạnh thiện này có thể chiêu cảm quả báo khả ái. Nếu giữ hạnh này, người tà dâm đi sấn, cả đêm lẫn ngày, thọ giới Ưu-ba-bà-sa, tất nhiên sẽ có quả báo tốt, không trái với đạo lý.

Ưu-ba-bà-sa là nghĩa gì?

Do giới ấy, người này tiến gần đến giới hạn của A-la-hán, do tùy thuận học pháp A-la-hán. Lại tiến gần theo đến giới hạn trì giới trọn đời (có mạng). Hoặc nói tên Bố-sa-tha, sinh trưởng cho chúng sinh có căn thiện mỏng manh, đơn độc. Lại, vì căn thiện tịnh, nên gọi là Bố-sa-tha. Như kệ nói:

*Do đây thường nuôi lớn
Tâm thiện tịnh mình, người
Nên Phật, Như Lai nói
Đây gọi là Bố-sa-tha.*

Thọ giới này thế nào?
Tất nhiên cần phải đủ tám phần. Do nghĩa này,
Kệ nói:

*Phần giới, không phóng dật
Phần tu phần thứ lớp
Bốn trước, một, ba sau.*

Giải thích: Bốn trước, gọi là phần giới: Từ lìa sát sinh, cho đến lìa nói dối. Bốn phần này vì lìa tánh tội. Nói một giới tiếp theo là phần không phóng dật, nghĩa là lìa uống rượu. Nếu người khéo thọ đủ giới, nhưng do sự loạn say của uống rượu, mà có thể khuấy động biển của các học xứ. Đó là do phóng dật. Ba sau, gọi là phần tu, cho đến lìa ăn phi thời, có thể thuận theo hỗ trợ tâm chán lìa, làm công đức.

Nếu không thọ phần không phóng dật và phần tu, sẽ có lỗi lầm gì?

Kệ nói: Do say mất niệm ấy.

Giải thích: Nếu người uống rượu, tức sẽ quên mất sự nghĩ nhớ việc phải, việc quấy. Nếu người thọ dụng chỗ nằm cao trội hơn và ca, múa âm nhạc v.v... tâm say sưa bán loạn tức sinh. Ở trong hai thứ này, tùy ý dùng một chỗ thì việc phá giới sẽ không xa. Nếu người căn cứ theo giờ giấc mà ăn, do lìa ăn phi thời đã quen trước kia, nhớ giữ, liền khởi tâm chán lìa. Nếu không có giới thứ tám, thì hai phần này sẽ không có.

Có người khác nói: Chỉ lìa ăn phi thời, ở trong tám phần này, nói tên giới Ưu-ba-bà-sa. Tám phần khác, vì phần này mở ra sự xem nghe múa hát, mang hương hoa v.v... được chia làm hai. Nếu chấp như đây, thì sẽ trái với kinh. Trong kinh nói: Do lìa ăn phi thời, là phần thứ tám. Nay ta tùy thuận học, tùy thuận thực hành theo các Thánh A-la-hán.

Nếu vậy, pháp riêng nào gọi là Ưu-ba-bà-sa?

Dùng tám pháp này làm phần, là Xứ tụ, tùy thuộc mỗi một pháp, được gọi là phần. Ví như phần xe và quân bốn phần, tán năm phần. Nên biết tám phần Ưu-ba-bà-sa cũng thế.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Lìa ăn phi thời, là Ưu-ba-bà-sa, cũng là phần Ưu-ba-bà-sa. Ví như chánh kiến là Thánh đạo, cũng là phần Thánh đạo, phần giác trạch pháp là giác, cũng là phần giác. Tam-ma-đê là định,

cũng là phần định.

Các sư xưa trước nói: Không thể lập chánh kiến v.v... là phần Thánh đạo kia. Nếu chánh kiến v.v... của sự sinh trước, bằng ở phần thành của sự sinh sau thì sát-na đầu sinh, Thánh đạo không nên thành tám phần. Vì chỉ Ưu-ba-tắc có giới Ưu-ba-bà-sa hay vì người khác cũng có?

Cũng có, kệ nói:

*Người khác có bố tát
Nếu không ba quy, không.*

Giải thích: Nếu người không phải Ưu-bà-tắc, thì ở trong một ngày, đêm, quy y Phật, Pháp, Tăng xong, sau thọ giới Ưu-ba-bà-sa, thì người này sẽ được giới ấy, khác với đây thì không được, trừ không biết. Trong kinh nói: Phật nói: Ma-ha-na-ma! Nếu người bạch y tại gia, trưởng phu, tương ứng với nam căn, quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng, phải nói lên lời này: Nguyện Đại đức nhớ giữ cho, nay con là Ưu-bà-tắc Ma-ha-na-ma. Chỉ do lượng này, người này thành Ưu-bà-tắc, là do thọ tam quy, tức thành Ưu-bà-tắc, hay là không như thế?

Các sư nước ngoài nói: Không phải.

Sư nước Kế Tân nói: Là năm giới, thì không thành Ưu-bà-tắc.

Nếu vậy, trong kinh nói thế nào?

Trong đây, không có mâu thuẫn, do lời nói này phát ra năm giới. Thế nên kệ nói: Do xứng giới Ưu-bà-tắc.

Giải thích: Do tín, thọ, tự gọi tên là Ưu-bà-tắc. Người này thì phát tâm thọ giới Ưu-bà-tắc. Lúc này, tín, thọ xong, tự xưng nói: Đại đức nhớ giữ cho, con là Ưu-bà-tắc. Từ thời điểm hiện nay, thuận theo có mạng, con lìa mạng, lìa việc đoạt mạng v.v...

Do vì trừ đi ngũ trung gian, nên nói lìa mạng. Người đã được giới, vì khiến nhận thức về điều đáng gìn giữ và không phải đáng gìn giữ, về sau vì họ nói giới.

Kệ nói: Nói như hộ (giới) Tỳ-kheo.

Giải thích: Đã được giới cụ túc, lại khiến thọ học xứ. Sa-di cũng thế, vì khiến nhận thức giới tướng, từ nơi này, từ nơi kia nên nay ông phải nói giới, Ưu-bà-tắc cũng thế. Là năm giới thì, không có giới Ưu-bà-tắc riêng.

Kệ nói:

*Tất cả nếu có hộ
Một xứ v.v... thế nào?*

Giải thích: Nếu tất cả Ưu-bà-tắc đều trụ giới Ưu-bà-tắc, thì sao

Phật, Bà-già-bà lại nói bốn hạng Ưu-bà-tắc?

1. Gìn giữ một xứ.
2. Gìn giữ ít xứ.
3. Gìn giữ nhiều xứ.
4. Gìn giữ đủ xứ.

Kệ nói:

*Vì công năng gìn giữ
Nên nói là như thế.*

Giải thích: Nếu người có khả năng gìn giữ, thuận theo đối tượng nên gìn giữ thì ở trong đó nói người này vì có khả năng gìn giữ, nên nói là giới vốn có của tất cả Ưu-bà-tắc. Nay, lối chấp này trái với kinh.

Trái với kinh là sao?

Do tín thọ xưng nói, liền được năm hộ. Nghĩa là người kia nói lia mạng.

Lời nói này trái với kinh như thế nào?

Kinh nói không như vậy. Kinh nói thế nào?

Như kinh Ma-ha-na-ma nói: Ở trong đó, là thuyết minh về tướng Ưu-bà-tắc, chỗ khác thì không có. Chỗ này nói với văn như đây: Thuận theo có mạng, đến đối với mạng, nay con chuyên tín nguyện tôn kính nhớ giữ.

Ở trong văn này, người thấy bốn đế chỉ bày rõ thấy biết chủng loại, do suốt đời, tín thọ chánh pháp. Nếu vì bào chữa suốt đời thì con cũng không có, nghĩa là lại bỏ chánh pháp.

Đoạn văn này không vì biểu thị rõ tướng Ưu-bà-tắc, như câu văn ông đã nói. Nghĩa là vì lia mạng, ở chỗ khác, không phải đã từng thấy.

Người nào có khả năng từ đây không hiểu rõ văn một cách sáng suốt, gìn giữ một xứ v.v...? Nếu căn cứ ở người phá giới để nói câu văn này, ở trung gian cũng không tương ứng, huống chi là đáp. Vì sao? Vì người nào đã hiểu Ưu-bà-tắc, là không hiểu như đây. Nếu người nào không phá giới ấy, tất nhiên người đó đã gìn giữ giới này. Nếu người nào không nhận thức lượng giới Ưu-bà-tắc, thì người ấy sẽ dựa vào công năng gìn giữ lượng giới như đây. Nên hỏi câu hỏi này thì hợp lý.
Hỏi:

Đức Thế Tôn nói bao nhiêu lượng là Ưu-bà-tắc gìn giữ một xứ, cho đến bao nhiêu lượng là Ưu-bà-tắc gìn giữ đủ xứ?

Sư Tỳ-bà-sa thuyết minh: Nếu lia giới, cũng thành Ưu-bà-tắc, thì như không thọ đủ giới, lẽ ra cũng trở thành Tỳ-kheo và Sa-di, cũng như Ưu-bà-tắc. Lượng phần của giới Ưu-bà-tắc quyết định ra sao, tùy thuộc

đại sư phân biệt thiết lập. Phân biệt phán quyết lập sự khác biệt của Ưu-bà-tắc v.v..., ông cũng nên thừa nhận, do tùy theo đại sư phân biệt thiết lập. Vì sao? Vì nếu chưa có giới thì như Đức Thế Tôn đã an lập Ưu-bà-tắc, an lập Sa-di, Tỳ-kheo, thì không như đây.

Sư nước Kế Tân không thừa nhận nghĩa này. Tất cả giới, kệ nói: Hạ, trung, thượng, như ý.

Giải thích: Giới do tám bộ gìn giữ, có hạ, trung, thượng, làm sao được thành? Do sự cố ý cầu thọ có khác biệt.

Hoặc tạo ra lối chấp như vậy: Hộ Ba-la-đề-mộc-xoa của A-la-hán, lẽ ra rất thấp kém, phạm phu lẽ ra là phẩm trên hết.

Nếu chỉ thọ giới, không thọ ba quy, thì có được trở thành Ưu-bà-tắc không?

Không được, trừ không biết.

Nếu người quy y Phật, Pháp, Tăng, người đó sẽ quy y pháp nào?

Kệ nói:

Thường thành Phật, Pháp, Tăng

Vô học và hai thứ

Quy y và Niết-bàn

Quy y Phật, Pháp, Tăng.

Giải thích: Nếu người quy y Phật, tất nhiên là quy y các pháp Vô học có khả năng thành Phật.

Pháp nào là pháp có thể thành Phật?

Do sự thù thắng của pháp kia, nên thân này nói là Phật. Hoặc do được pháp kia, ở trong tất cả giác, vì có công năng thù thắng, nên nói người này là Phật.

Pháp này có tướng gì? Nghĩa là Tận trí v.v... loại bạn chung, vì trước, sau của sắc thân không có khác biệt.

Nếu quy y Phật, thì quy y một Phật, hay là quy y tất cả Phật?

Nếu căn cứ nơi đạo lý, thì quy y tất cả Phật, vì tướng đạo không khác.

Nếu người quy y Tăng, thì người này tức quy y khả năng thành Tăng.

Các pháp Hữu học, Vô học, do được pháp đó, con người của tám đạo trở thành tăng, không thể phá.

Nếu quy y Tăng, thì quy y một vị Tăng, hay là quy y tất cả các Tăng?

Nếu nương vào đạo lý, thì quy y tất cả các Tăng, vì tướng đạo không khác.

Trong kinh nói: Ở trong đời vị lai, sẽ có danh tăng. Người này cũng quy y vị tăng này. Lời nói này chỉ bày tỏ công đức vượt trội hơn của Tăng bảo hiện tại.

Nếu người quy y Pháp, thì người này tức quy y Niết-bàn. Đó gọi là trạch diệt hoặc và khổ trong sự nối tiếp nhau của mình, người khác đều tính lặng, vì là một tướng.

Nếu quyết định dùng pháp Vô học làm Phật, thì sao ở bên Như Lai lại khởi tâm ác, làm thân Phật chảy máu, mắc phải nghiệp vô gián?

Do tổn hại y chỉ, pháp của Phật kia cũng bị tổn hại.

Sư Tỳ-bà-sa nói như thế, còn Tạng A-tỳ-đạt-ma không nói như vậy, tức chỉ pháp Vô học, là gọi Phật nói: Thế nào là thành Phật, các pháp gọi là Phật?

Vì không ngăn chặn y chỉ là Phật, thế nên, vấn nạn này không thành vấn nạn.

Nếu không vậy, thì Phật ở ba đời sẽ không thành Phật và Tăng lẽ ra cũng như thế, chỉ giới có công năng thành Tỳ-kheo. Thế nên, giới là Tỳ-kheo. Như người cúng dường Tỳ-kheo, tức là cúng dường giới có khả năng thành Tỳ-kheo.

Như đây, nếu người quy y Phật, thì chỉ quy y pháp Vô học có khả năng thành Phật.

Có sư khác nói: Nếu người quy y Phật, thì người này tức quy y mười tám pháp không chung, Thế tánh của quy Y, thế nào? Ngôn ngữ hữu biểu làm tánh.

Quy y là nghĩa gì? Lấy sự cứu giúp làm nghĩa. Do nương tựa vào Tam bảo này, nên vĩnh viễn giải thoát tất cả nỗi khổ. Như Phật, Thế Tôn đã nói kệ:

*Nhiều người cầu quy y
 Các núi và rừng rậm
 Vườn dạo cây, chi-đề
 Sợ hãi gây bức não.
 Quy y này không hơn
 Quy y này không trên
 Nếu theo quy y này
 Không giải thoát các khổ.
 Nếu người quy y Phật
 Quy y Pháp và Tăng
 Nghĩa bốn thứ Thánh đế
 Nương tuệ luôn quan sát.*

*Khổ và tập sinh khổ
 Hoàn toàn vượt lìa khổ
 Đủ tám phần đạo Thánh
 Hướng đến khổ tịch lặng.
 Quy y này hơn hết
 Quy y này là trên
 Nếu theo quy y ấy
 Thì giải thoát mọi khổ.*

Thế nên, thực hiện tám thọ, quy y. Đối với tất cả sự lãnh thọ, giới chính là cánh cổng đi vào giải thoát

Lại, có nhân gì? Phật ở trong giới khác, lập xa lìa dâm dục làm Học xứ. Ở trong giới Ưu-bà-tắc, lập xa lìa tà dâm làm Học xứ.

Kệ nói:

*Tà dâm rất đáng trách
 Dễ làm được không làm.*

Giải thích: Sự tà dâm đối với thế gian, rất đáng quở trách. Vì xâm đoạt vợ của người khác, có thể dẫn đến nghiệp đường ác. Dâm dục thì không như vậy. Nếu người tại gia xa lìa tà dâm, thì việc này dễ làm, nhưng xa lìa sự dâm dục, việc này khó làm. Do không thể thực hành việc khó thực hành, nên không xuất gia. Thánh nhân đối với tánh tà dâm không vướng mắc nên được giới không tạo. Đối với tự tánh của sự sinh khác, cũng không phạm, Đối với sự dâm dục thì không như vậy. Thế nên, ở trong giới Ưu-bà-tắc lập lìa tà dâm làm học xứ. Chẳng phải Thánh nhân chuyển sinh khác vi phạm phần giới Ưu-bà-tắc. Vì sao? Vì quyết định không làm, gọi là giới không tạo tác. Nếu người nào đã trở thành Ưu-bà-tắc, rồi mới cưới thê thiếp thì người ấy đối với giới Ưu-bà-tắc kia có được hộ trì không?

Nói là được, chớ đối với một xứ được hộ trì.

Đối với giới Ưu-bà-tắc kia, không phá bỏ sự hộ trì là sao?

Kệ nói:

*Như thọ ý được giới.
 Không ở nối tiếp đạt.*

Giải thích: Như người kia thọ hộ, cố ý được hộ trì cũng thế.

Thọ giới, cố ý thế nào?

Nghĩa là hiện nay, ta vĩnh xa lìa khai tà dâm, không phải đối với sự nối tiếp nhau kia. Nghĩa là hiện nay ta không nên tạo ra sự dâm dục. Thế nên, người thọ năm giới, lấy giới đó làm y chỉ. Đối với phần lìa tà dâm được giới hộ trì, không từ đối với sự lìa dâm dục kia mà được. Thế

nên, do trở thành hành dâm với vợ mình, không trái phá giới.

Chỉ lia nói dối là sao?

Đối với giới Ưu-bà-tắc, lập làm học xứ không lập lia nói dối đôi chiều v.v... vì do trước làm chứng cho ba thứ kia. Nghĩa là sự nói dối rất đáng quở trách, để thực hiện sự không tạo tác.

Kệ nói:

Vì khởi chung nói dối

Vượt tất cả học xứ.

Giải thích: Trong tất cả sự vi phạm học xứ, nếu bị tra xét thì sự nói dối liền khởi. Nghĩa là “Ta không làm”. Như vậy, do nói dối, khởi chung rơi vào vi phạm, không có nghĩa khởi lại, nên đại sư căn cứ nghĩa này nói. Nghĩa là người phạm giới thế nào? Như thật phát lồ, vì bày tỏ lỗi lầm của kinh, lập lia nói dối làm giới.

Lại có nhân gì ở trong giả chế tội, không lập làm học xứ Ưu-bà-tắc? Đại sư kia thuyết lập:

Kệ nói:

Trong giả chế các tội

Chỉ ly khai nơi rượu.

Giải thích: Nhân gì chỉ lia rượu là giới, không lia thứ khác?

Kệ nói: Vì giữ gìn giới khác.

Giải thích: Vì sao? Vì nếu người uống rượu, thì sẽ không thể gìn giữ phần giới khác.

Làm sao biết được uống rượu là tội gia chế?

Vì không có tướng tội tự tánh. Tướng tội tự tánh là: nếu khởi tâm nhiễm ô, thì mới vi phạm tội này, gọi là tội tánh.

Có khi chỉ làm đối trị bệnh lý, uống rượu như lượng không để cho say. Nếu vậy, tâm này đã trở thành nhiễm ô, vốn biết rượu này có thể khiến cho say, mà vẫn cố uống? Không phải nhiễm ô, do biết như lượng không để cho say, nên uống.

Tất cả sư Tỳ-na-da tạng nói: Uống rượu là tội tánh. Như văn luật nói: Bạch Thế Tôn! Nếu rượu điều trị bệnh nhân thì thế nào? Phật nói: Ưu-ba-ly! Trừ tội tánh. Tánh tội là gì? Là học xứ của Ưu-bà-tắc mà Ta đã lập. Lại nữa, khi Thích-ca bệnh, Thế Tôn không cho uống rượu. Lại nữa, kinh nói: Tỳ-kheo! Nếu có người nói ta là thầy, là vì một giọt rượu bằng trên đầu cọng cỏ cũng không nên uống, vì biết uống rượu là tánh tội.

Lại nữa, Thánh nhân đã chuyển biến tánh riêng, là bản tánh và vì không phạm bản tánh này, như sát sinh v.v...

Lại nữa, do nói: Đây là hành động ác của thân.

Sư A-tỳ-đạt-ma nói: Không như vậy. Vì sao? Vì có lúc do bệnh nhân nên cho triển khai tội giả chế, mà vẫn chú trọng ngăn cấm uống rượu. Đây là lý do tại sao cho rằng kia không được chấp nhận và chỉ cần khi thích hợp. Vì có thể làm cho sau không nhất định. Thế nên dù một giọt rượu bằng cọng cỏ cũng không cho uống.

Không phải Thánh nhân đã phạm. Nghĩa là do các Thánh nhân cảm thấy xấu hổ vì việc mất đi sự nghĩ nhớ. Nhân sự mất đi nghĩ nhớ này, thế nên, một giọt rượu cũng không cho uống, vì lượng không nhất định. Ví như loại độc dữ.

Nói hành động ác của thân: Vì chỗ nương tựa của phóng dật, nên ở trong đó lập tên chỗ dựa của phóng dật. Ở chỗ khác, không lập, vì tội tự tánh của chỗ kia. Nếu vượt quá lượng thường tập quen. Đức Thế Tôn nói: Do rượu này sẽ đi vào não ác. Nghĩa này thế nào?

Do yêu thích tập quen rượu thường xuyên thì hạnh ác sẽ nối tiếp nhau sinh khởi, có thể dẫn đến chiêu cảm nghiệp cõi ác, sẽ phải sinh vào đường dữ.

Loại rượu của rượu làm cho say, chỗ dựa của phóng dật. Câu này có nghĩa gì?

Rượu, nghĩa là rượu uống, loại rượu, nghĩa là rượu của vật khác. Hai thứ rượu này có khi chưa đến mức, hoặc đã đến mức độ làm vượt qua, khiến cho say, không gọi khiến cho say. Vì ngăn trừ chấp này, nên nói khiến cho, hạt cây cau và lúa Câu-đà-bà, cũng có công năng khiến cho say. Vì loại trừ chấp này, nên nói rượu và loại rượu. Mặc dù là tội giả chế, nhưng để nói rõ nhân duyên, khiến cho ân cần chú trọng loại trừ gấp, nên nói là chỗ dựa của phóng dật, chỗ nương tựa của tất cả hành vi ác.

Ba thứ giới này, nghĩa là Ba-la-đề-mộc-xoa, định sinh, vô lưu. Từ nhân này, nếu được một giới, thì sẽ được hai giới còn lại không?

Không phải.

Nếu thế thì thế nào?

Kệ nói:

Dục, từ tất cả, hai

Hiện được giới Mộc-xoa.

Giải thích: Giới cõi Dục, nghĩa là giới Ba-la-đề-mộc-xoa. Từ tất cả. Nghĩa là từ phần trước (gia hạnh), căn bản và phần sau (hậu khởi). Từ hai, nghĩa là giả danh chúng sinh phi chúng sinh. Lại, chỗ tánh tội, chỗ giả chế tội.

Từ hiện, nghĩa là năm ấm, mười hai nhập và mười tám giới hiện đời. Từ hiện đời này, được giới Ba-la-đề-mộc-xoa. Vì sao? Vì duyên chúng sinh làm cảnh, khởi. Thế nên, không từ quá khứ vị lai mà được, hai đời quá khứ, lai, không phải số chúng sinh.

Kệ nói:

*Từ hằng thời căn bản
Được giới định vô lưu.*

Giải thích: Từ nghiệp đạo căn bản, được hộ định sinh và giới vô lưu. Không từ phần trước và phần sau sinh, hưởng chi từ tội chế sinh. Từ tất cả thời gian, ấm, nhập, giới đã được, nghĩa là quá khứ, hiện đời, vị lai, vì nhân thời gian này, nên lập bốn luận chứng. Có ấm, nhập, giới, từ thời gian kia, được giới Ba-la-đề-mộc-xoa nhưng không được định sinh và giới vô lưu, phối hợp như đây mà nói rộng ra:

1. Từ phần trước, phần sau của hiện đời, từ xứ chế tội.
2. Từ nghiệp đạo căn bản quá khứ, vị lai.
3. Từ nghiệp đạo căn bản của đời hiện tại.
4. Từ phần trước, phần sau quá khứ, vị lai.

Giới, không giới (biệt giải luật nghi và Ác luật nghi) này là đều từ tất cả cảnh, tất cả phần, tất cả nhân được, hay là có khác?

Nếu căn cứ ở quyết định được, kệ nói:

*Đối chúng sinh được giới
Do nhân phần không định.*

Giải thích: Giới từ tất cả chúng sinh được, không từ một phần chúng sinh được. Từ phần không nhất định: có người từ tất cả phần được giới, nghĩa là thọ giới Tỳ-kheo. Có người từ bốn phần được giới, nghĩa là thọ các giới khác. Nghiệp đạo là tất cả các phần giới. Do nhân không nhất định là hoặc có nghĩa từ tất cả được, hoặc có nghĩa không từ tất cả được. Nếu lập vô tham, vô sân, vô si làm sinh nhân của giới là từ tất cả được, vì nhân kia không rời nhau. Nếu lập cố ý ở mức độ hạ, trung, thượng làm sinh nhân của giới, là không từ tất cả được, vì ba phẩm (mức độ) không đều cùng khởi. Nay, định lập nhân sau làm sinh nhân, nên biện luận nghĩa này: Người có trụ giới là đối với tất cả chúng sinh, có giới, không do tất cả phần, không do tất cả nhân. Nghĩa là như người cố ý ở mức độ hạ hoặc trung, thượng, thọ lãnh giới Ưu-bà-tắc và Sa-di. Có người đối với tất cả chúng sinh có giới, do tất cả phần, không do tất cả nhân. Nghĩa là như người cố ý ở mức độ hạ hoặc trung, thượng, thọ giới Tỳ-kheo. Có người đối với tất cả chúng sinh, tất cả phần, tất cả nhân được giới. Nghĩa là như người cố ý ba mức độ thọ cả ba giới Ưu

bà tặc, Sa-di và Tỳ-kheo. Có người đối với tất cả chúng sinh, do tất cả nhân được giới, không do tất cả phần. Nghĩa là như người cố ý ba mức độ thọ năm giới, tám giới và mười giới. Nếu không từ tất cả chúng sinh thì giới như đây sẽ không có. Vì sao? Vì do người này đã tùy thuận khắp tất cả chúng sinh. Vì ở trong cố ý thiện mới được giới. Khác với đây thì sẽ không được.

Như đây là sao? Vì ý ác không dứt. Nếu người không tạo ra năm thứ phân biệt hạn định, thì mới được giới Ba-la-đề-mộc-xoa. Năm phân biệt hạn định: nghĩa là chúng sinh, phần, xứ, thời và duyên. Đối với chúng sinh ấy ta mới lia sát sinh v.v... gọi là phân biệt hạn định một loại chúng sinh. Đối với phần ấy, ta mới trì giữ giới, gọi là phân biệt hạn định một loại phần. Đối với xứ ấy, ta mới trì giữ giới là gọi phân biệt hạn định một loại xứ. Ta gìn giữ giới này, cho đến một tháng v.v... gọi là phân biệt hạn định về thời gian. Trừ việc chiến đấu, gọi là phân biệt hạn định về duyên.

Nếu người tiếp nhận giới với điều kiện như thế, thì chỉ được hạnh thiện, không được giới.

Đối với không phải cảnh của chủ thể, đối tượng, làm sao được giới?

Do cố Ý thiện không gây tổn hại mạng của tất cả chúng sinh, nên tiếp nhận được giới. Nếu từ cảnh của chủ thể, đối tượng này, mà được giới, thì giới này sẽ có tăng, giảm, vì chủ thể đối tượng và không phải chủ thể đối tượng sẽ hỗ tương chuyển biến. Nếu vậy tách rời sự được giới, xả giới, hề có nhân duyên thì được giới, bỏ, duyên được giới, bỏ giới nghĩa này tự thành. Sư Tỳ-bà-sa thuyết minh như vậy.

Có sư khác nói Nghĩa này không nên thế. Vì sao? Vì thí dụ như cỏ cây v.v..., chưa có, lúc có, đôi khi khô héo, thì giới diệt không có nghĩa thêm, bớt. Đối với chúng sinh, chủ thể, đối tượng, và không phải chủ thể, đối tượng, lúc chuyển biến hỗ tương, không có nghĩa tăng, giảm cũng như thế.

Nghĩa này không hợp lý, vì chúng sinh có trước, sau, còn cỏ cây không có. Nếu chúng sinh nhập Niết-bàn, thì vĩnh viễn sẽ không có. Vậy làm sao nghĩa tăng, giảm của giới không thành? Thế nên, với nghĩa biện hộ này không thể đúng. Về nghĩa của lời nói trước là tốt đẹp hơn.

Nếu vậy, ở tất cả chỗ Phật trước kia, chúng sinh đã nhập Niết-bàn, và về sau, chư Phật xuất thế. Từ chư Phật kia, vì không được giới Ba-la-đề-mộc-xoa, làm sao giới của Phật sau giảm hơn giới của Phật trước, nghĩa này không thành? Vì từ tất cả chúng sinh được. Nếu chúng

sinh kia giả thiết tồn tại, thì từ chư Phật kia cũng phải được. Nói về nghĩa, có thể khiến cho được nhân của giới xong.

Không giới làm sao được?

Kệ nói: Ác luật nghi:

Không giới, từ tất cả

Tất cả phần không nhân.

Giải thích: Không giới, nghĩa là từ tất cả chúng sinh được, từ tất cả nghiệp đạo được-Vì sao? Vì không có người không giới, do không đủ không giới nghĩa là trở thành không giới, thì không do tất cả nhân. Trong một thời điểm, ba tâm hạ trung, thượng không đều cùng khởi. Nếu người do tâm phẩm hạ được không giới sau đó, người này do tâm phẩm thượng cũng được đoạn mạng chúng sinh. Người này tương ứng với phẩm hạ không giới, cũng tương ứng với vô biểu nghiệp phẩm thượng sát sinh v.v... đối với tâm của phẩm trung thượng cũng thế.

Trong đây, người này gọi là người không giới, nghĩa là người hành nghề giết dê, giết gà, giết heo, bắt chim, bắt cá, săn nai, đi ăn trộm, người hành hình, lính ngục, người trói buộc voi, người nấu thịt chó, người bủa lưới bắt chim, các chủ tướng quân, người đoán sự v.v...

Những người như đây, căn cứ ở nghĩa đều là không giới. Vì trụ nơi “không bảo hộ” trì giới, nên gọi là người không giới. Không được giới bảo hộ, nên gọi là người không giới.

Nghĩa này có thể hợp lý. Nghĩa là các giới đều từ tất cả chúng sinh được, đối với tất cả chúng sinh, do hướng thiện và ích lợi nên cố Ý thọ trì giới, những người giết dê v.v... đối với trong cha mẹ, vợ, con v.v... không có tâm gây tổn hại. Vì cứu giúp mạng sống của chính mình, nên cũng không ưa tổn hại. Người kia sao lại nói. từ tất cả chúng sinh được? Người rất thân v.v... nếu đổi thay sự sinh trở thành dê v.v..., người kia cũng có thể giết! Vì sao? Vì biết người thân kia chưa trở thành dê v.v... thế nên, không giết. Nếu người chí thân v.v... trở thành Thánh nhân, lại làm súc sinh, thì không có điều ấy vậy người kia sao lại được “không bảo hộ” trì giới?

Nếu do quán sự việc của đời vị lai, từ sự nối tiếp nhau ở hiện đời sinh ra không giới thì, dê v.v... ở vị lai, lẽ ra trở thành trẻ con v.v... Từ hoàn toàn không giết, sao sự nối tiếp nhau nơi hiện đời được không giới?

Nếu người thường khởi ý gây tổn hại đối với chúng sinh, mà từ kia không có không giới (ác luật nghi) thì lối chấp này có nghĩa gì?

Nghĩa này đối với người rất thân v.v... đồng. Người này tuy không

có ý tổn hại cho người kia, mà từ người kia được không giới.

Nghĩa này lại là thế nào?

Nếu có người giết dê v.v... ở trong một đời giữ hạnh không cho không lấy, biết vừa đủ đối với vợ mình. Đối với sự nói dối, kể câm, ngọng, làm sao do tất cả phần được “không bảo hộ” trì giới?

Vì luôn cố ý phá hoại. Nếu về nghĩa, lẽ ra phải do ngôn ngữ mới được bày tỏ. Người kia có thể dùng thân để biểu lộ rõ.

Nếu vậy, có người thọ hai, hoặc ba học xứ, nghĩa này thế nào?

Hoàn toàn không có giới ác (không giới) không đủ phần và không giới của một Học xứ.

Sư Tỳ-bà-sa thuyết minh như vậy: Tùy thuộc có sự cố ý cầu thọ phần không đủ và một xứ, đều gọi là được không giới. Thọ giới cũng thế, trừ giới của tám phần.

Sư Kinh bộ nói như thế này: Do lượng như đây, vì ngăn ngừa giới thiện, giới ác.

Nói từ đây được không giới xong, còn là thế nào được không giới; nghĩa này chưa nói. Nay sẽ nói:

Kệ nói:

Được không giới do hai

Tự tạo và cầu thọ.

Giải thích: không giới do hai nhân được. Nếu sinh vào nhà kia, do tự làm công việc sát sinh v.v... hoặc sinh vào nhà khác, do cầu thọ nghiệp này. Nghĩa là chúng ta nên thực hành nghiệp này, vì nuôi mạng sống. Do hai nhân ấy, nên không giới được được sinh.

Kệ nói:

Được vô biểu giới khác

Do ruộng thọ hạnh trọng.

Giải thích: Có tướng ruộng như đây, ở trong đó, do chỉ Bồ thí Alam-ma v.v... sinh vô biểu thiện. Cũng như nói có thâu tóm xứ nghiệp phước đức. Lại nữa, tự thọ hành động thiện: Nếu chưa lễ Phật, thì tôi thể không ăn, không ngủ. Hoặc thể vào những ngày trai và trong một tháng, nửa tháng luôn cho thức ăn người khác. Những lời như thế v.v..., là do tuyên thọ nhận hành động thiện mà nghiệp vô biểu này luôn lưu truyền. Vì có những lời như đây, nên với tâm trân trọng thực hành các nghiệp thiện, ác. Từ ba nhân này lại nảy sinh vô biểu nghiệp vậy.

Đã nói do nghiệp ấy có công năng được giới và không giới, còn việc xả giới và không giới, nay sẽ nói:

Trong ấy, kệ nói:

*Xả giới điều Mộc-xoa
Do xả học xứ, chết
Do chuyển hai căn sinh
Do căn đoạn thời hết.*

Giải thích: Điều Mộc-xoa: Nghĩa là giới Ba-la-đề-mộc-xoa, có công năng điều phục nghiệp thân, miệng. Có bốn nhân có thể xả giới Ba-la-đề-mộc-xoa, trừ giới Ưu-ba-bà-sa.

1. Do cố ý đối với biên của người có kiến giải, xả đối tượng học xứ.

2. Do xả tụ đồng phần, nên xả.

3. Do cùng một thời điểm, hai căn đều cùng khởi, nên xả.

4. Do căn thiện đoạn, nên xả.

Giới Ưu-ba-bà-sa do bốn nhân trước, nên xả. Lại do đê mê hết (đến sáng) nên xả hợp với bốn nhận trước là năm. Lại nguyên nhân gì do năm thứ này nên xả”. Do sinh nghiệp hữu biểu trái nghịch với cố ý cầu thọ nhận, vì sự Y chỉ không trụ, và biến đổi, duyên khởi đoạn. Như lượng này.

Kệ nói:

*Do ghi nhận việc khác
Chiêu cảm sự đốt lớn.*

Giải thích: Có bộ khác nói: Có bốn thứ tội chiêu cảm sự thiêu đốt lớn, do tùy theo phạm một tội, tức liền xả giới Tỳ-kheo và Sa di.

Kệ nói: Hoặc do chánh pháp tận.

Giải thích: Có sư khác thuyết minh: Do chánh pháp khi diệt tận, tất cả Học xứ yết-ma giới đàn học xứ đều lìa bỏ.

Kệ nói:

*Sư Kế Tân nói phạm
Có hai, như mắc nợ.*

Giải thích: Sư Tỳ-bà-sa nước Kế Tân chấp nói như thế này: Nếu người phạm tội căn bản, thì sẽ không xả giới Tỳ-kheo. Vì sao? Vì do dao động, hủy hoại một xứ, là xả tất cả giới. Điều này không hợp lý, vì phạm học xứ riêng, học xứ khác đoạn, không có nghĩa như đây. Tuy nhiên người này có hai hạng: Có giới, có phá giới. Ví như có người có của vật, mà mang nợ người khác. Phát lộ, bày tỏ tội này xong, trở lại được đủ giới thanh tịnh, không có phá giới nữa. Ví như có người đã trả lại món nợ của người khác xong, lại có đủ của cải.

Nếu thế thì thế nào. Phật, Thế Tôn nói: Người này không phải Tỳ-kheo, không phải Sa-môn, không phải Thích tử. Từ giới Tỳ-kheo, nghĩa

Sa-môn đoạn. Vì đoạn diệt, lùi lại, nên nói tên Ba-la-di! Vì căn cứ ở Tỳ-kheo chân thật, nên nói lên lời này. Nay lại không cho là lỗi trọng đại của mạng dấy khởi. Thế nào là lỗi trọng đại của mạng dấy khởi?

Do Phật, Thế Tôn lập liễu nghĩa. Ông đã đảo ngược liễu nghĩa này thành không liễu nghĩa, đối với phá giới và duyên, đối với người nhiều phiền não, đều là duyên phạm.

Sao biết nói lời này là liễu nghĩa?

Vì lời nói này được nói quyết định trong Tỳ-na-da. Tỳ-na-da nói: Tỳ-kheo có bốn hạng:

1. Tỳ-kheo danh.
2. Tỳ-kheo tự xưng.
3. Tỳ-kheo khát giả.
4. Tỳ-kheo phá phiền não.

Ở trong nghĩa này, bạch tứ Yết-ma khi thọ giới, được gọi là Tỳ-kheo danh. Người này trước kia là Tỳ-kheo chân thật, về sau trở thành không phải Tỳ-kheo. Điều này không có nghĩa như đây, tức lời ông đã nói: Do phạm một xứ, xứ khác không mất.

Trong đây, đại sư đã cho phán quyết: Thí dụ như cây Đa-la bị chặt đứt ngọn sẽ không còn mọc ra nữa, không thể già đi, không thể lớn mạnh, không nên thành đại.

Đức Thế Tôn nên thí dụ như thế là muốn chỉ rõ nghĩa gì?

Như đây, do phá một phần căn bản rồi, thì các giới khác sẽ không có nghĩa phát sinh lại nữa! Nếu người khác đã phạm tội căn bản rất nặng, lẽ tất nhiên có thể phá tan tất cả hạnh Tỳ-kheo, vì tương ưng với không có hổ thẹn. Người này chính là đã đứt đi căn bản của tất cả giới Thế nên, xả tất cả giới nghĩa này rất hợp lý. Vì sao? Vì ăn và cư trú với đại chúng, Đức Phật không cho người này ăn một miếng thức ăn nào cả, hoặc dẫm một gót chân xuống đất. Người này, đại sư đã khai trừ ra khỏi hầu hết việc làm của đại chúng.

Đức Phật còn nói: Các ông nên diệt trừ trông mía ngọt, nhổ bỏ cây bông ruột, bỏ lúa lép. Giờ đây, các ông nên ngăn ngừa cắt đứt không phải Tỳ-kheo tự xưng là Tỳ-kheo gọi là Tỳ-kheo tự xưng.

Đối với người này, Pháp Tỳ-kheo là tướng nào?

Như tướng là tướng. Tuy nhiên, không thể không có pháp Tỳ-kheo. Vì sao? Vì Phật, Thế Tôn nói: Sa-môn Chuẩn-đà chỉ có bốn, không có thứ năm. Bốn là:

1. Đạo sinh.
2. Thuyết đạo.

3. Đạo hoạt.

4. Ô hoại đạo.

Có thuyết nói như vậy: Người này, chính tướng mạo của ông ta là khác, nên nói là Sa-môn. Ví như gỗ đã đốt, ao đã khô cạn, bị anh vũ mỗ nát hạt giống, vòng tròn lửa, chúng sinh chết v.v... Nếu do phá giới mà trở thành không phải Tỳ-kheo thì không nên thành cho học Tỳ-kheo. Chúng ta không nói tất cả người phạm giới, do sự việc phạm giới, tức trở thành Ba-la-di. Và nếu là người phạm Ba-la-di, nhất định chẳng phải Tỳ-kheo. Vì sao? Vì có người do sự nối tiếp nhau tội hơn khác biệt, dù phạm, mà không phải tội Ba-la-di, do một lòng không dám che giấu.

Pháp chủ đã an lập, nghĩa luật như thế. Nếu phạm Ba-la-di không phải Tỳ-kheo, thì tại sao không cho họ xuất gia lại? Do sự nối tiếp nhau là rất nặng, vì đã bị hủy hoại do không có sự hổ thẹn. Vì đối với giới không thể chiêu cảm sự sinh, nên như hạt giống đã bị cháy xém. Chứ không do quan sát có pháp Tỳ-kheo. Vì sao thế? Vì người này, nếu đã xả giới, đương nhiên cũng không cho xuất gia lại. Vì đối với sự hủy hoại hao hụt ấy, dù có dụng công, cũng đâu có ích gì!. Như người đã trở thành như đây, mà vẫn gọi là Tỳ-kheo. Nếu không như vậy, thì nghĩa Tỳ-kheo, do chánh pháp diệt tận, vì yết-ma Tỳ-na-da không có, thành thử sẽ không lại được giới mới, và nếu đã được là không có xả.

Nếu đã được giới không xả, hơn nữa, giới định sinh và giới vô lưu, thì việc xả sẽ như thế nào?

Kệ nói:

Do địa vượt qua, thoái

Từ bỏ định được thiện.

Giải thích: Tất cả định đều được pháp thiện, do hai nhân duyên là bỏ: hoặc do tiếp nhận sự sinh của địa trên, vượt qua địa khác, hoặc do lùi lại định của địa trên rơi xuống địa dưới, hoặc do xả bỏ đồng phần tụ.

Lại nữa, như định cõi Sắc được việc thiện, do vượt qua địa khác, lùi lại và là bỏ.

Kệ nói: Vô sắc cũng như thế.

Giải thích: Ở định cõi Vô sắc, được thiện. Căn cứ ở chỗ vượt qua địa khác và lùi lại cũng thế, chỉ không có giới định.

Kệ nói:

Do Thánh đạt được quả

Và lùi lại luyện căn.

Giải thích: Thiện vô lưu, do ba nhân duyên nên là bỏ: do được

quả, lia bỏ đạo trước, do luyện căn, lia bỏ đạo của căn thấp kém, do lùi lại nên lia bỏ đạo của phẩm trên cao. Hoặc quả, hoặc đối với đạo trội hơn của quả, lia bỏ các giới như đây.

Kệ nói:

*Bỏ không giới, được giới
Vì hai căn tử, sinh.*

Giải thích: Có nhân duyên có thể đoạn trừ không giới:

1. Do được giới, nghĩa là thọ trì giới. Hoặc được định sinh, do sức nhân duyên xưa, nên được định. Tất cả không có giới đều đoạn tuyệt, vì sức đối trị lớn.

2. Do chết, lia bỏ không giới, do vì nương tựa bị phá diệt.

3. Do hai căn đều cùng khởi, lia bỏ không giới, vì y chỉ thay đổi khác.

Nếu người từ bỏ gậy, lưới v.v... là do không muốn tác ý. Mặc dù lia bỏ duyên khởi, nhưng nếu không thọ giới đối trị, thì không giới không thể đoạn. Ví như lia duyên khởi bệnh, không uống thuốc hay, tất nhiên bệnh nặng sẽ không lành. Nghĩa trước cũng thế.

Người “không bảo hộ” trì giới này, nếu thọ giới Ưu-ba-bà-sa, là từ giới đi vào không giới hay là từ giới đi vào chẳng phải giới, chẳng phải không giới (ở giữa)?

Có sư khác nói: Trở lại vào không giới, do ý xả không nhất định. Ví như tẩm sắt nung đỏ, lại trở lại màu xanh.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Nghĩa này không hợp lý. Vì nếu người lại thực hành sự việc trước, thì trở lại không giới, do đạt đến này là tùy thuộc hữu biểu.

Lại nữa, đối với vô biểu của khác với giới và không giới (phi luật nghi, phi bất luật nghi) xả thế nào?

Kệ nói:

*Tâm chóng thọ vật hành
Mạng căn đoạn là xả.*

Giải thích: Do tâm thiện nhanh, mạnh, hoặc do phiền não, nhất định mạnh mẽ, nhanh chóng có công năng dẫn sinh vô biểu. Nếu tâm này đoạn, thì vô biểu liền đoạn. Ví như thợ gốm quay bánh xe và thực hiện việc buông mũi tên v.v... Do tâm thọ đoạn nên vô biểu cũng sẽ đoạn như thế. Nếu người xả tâm thọ, nghĩa là chớ thọ như đây, do việc thực hành đoạn nên thọ này cũng đoạn. Như công việc vốn đã làm, tức như không làm lại nữa. Do đủ vật đoạn, thọ này cũng đoạn.

Cụ vật (vật để sử dụng sinh hoạt) là gì?

Nghĩa là các loại dụng cụ, như lưới diên-đà-la, tọa cụ, vườn, tháp v.v... Do thọ mạng đoạn, hoặc do căn thiện đoạn thì vô biểu này cũng đoạn ngay, hoặc người tạo ra phương tiện đoạn căn thiện. Do sáu nhân ô nhiễm này, tức liền xả. Trong đây vô biểu.

Kệ nói:

*Thiện phi sắc, cõi Dục
Xả do căn đoạn, trên sinh.*

Giải thích: Nếu là tất cả tánh thiện phi sắc trong cõi Dục thì do hai thứ nhân được xả. Nghĩa là căn thiện đoạn và sinh nơi cõi Sắc, Vô sắc.

Kệ nói:

*Do đối trị nên sinh
Xả nhiễm ô Vô sắc.*

Giải thích: Tất cả tánh phi sắc là nhiễm ô thì do đối trị nên xả. Tức chủng loại hoặc, ấy nên trừ, đối trị chủng loại ấy là có thể diệt. Do đối trị này sinh, tức liền xả. Sự nhiễm ô và loại bạn của chúng, không do phương tiện nào khác mà được xả.

Lại nữa, trong chúng sinh nào có giới và không giới?

Kệ nói:

*Không giới ở loài người
Trừ huỳnh môn, hai căn, Cưu-lâu.*

Giải thích: Chỉ loài người có không giới, ở nẻo (loài) khác không có. Ở trong loài người, trừ sinh thành huỳnh môn và Bắc-Cưu-lâu.

Kệ nói: Giới ở trời cũng thế.

Giải thích: Giới ở loài người có loại trừ, như trước đã loại trừ. Thì ở loài trời cũng có giới. Cho nên hai loài đều có giới.

Làm sao biết được huỳnh môn v.v... không có giới?

Điều này căn cứ vào kinh và luật mà biết. Kinh nói: Ma-ha-na-ma! Nếu người tại gia, tượng phu bạch y, tương ứng với nam căn, quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng, thì phải nói lời này: Nguyện Đại đức nhớ giữ cho! Nay, con là Ma-ha-na-ma Ưu-bà-tắc. Chỉ do lượng này, người ấy sẽ trở thành Ưu-bà-tắc. Ở luật cũng có nói: Người với tượng như đây v.v... các ông cần phải loại trừ.

Lại do nhân gì ở người kia không có giới?

Vì hoặc của hai y chỉ vượt quá lượng, vì sự nối tiếp của chánh tư duy lựa chọn, không có khả năng, vì sự xấu hổ ở phẩm hạ cũng không có. Thế nên, không có giới.

Nếu vậy, vì sao không có không giới? (Không có ác luật nghi)?

Vì lẽ y chỉ ở trong ác, không nhất định thật. Hoặc xứ này có giới

xứ này cũng có không giới, vì hai đối trị nhau. Người Bắc Cưu-lâu, cầu thọ và tâm định không có, nên đối với điều ác, không có sự cố ý muốn làm. Thế nên, không có giới, cũng không có, không giới.

Ở cõi ác, sao không có giới, không có không giới?

Vì không có sự hổ, thẹn mãnh liệt. Do tương ứng với hai thứ này và hủy hoại, nên mới được giới và không giới.

Lại nữa, y chỉ của cõi ác kia đã có lỗi lầm như đây, tức chuyển thay thành ruộng xấu, nghĩa là hai căn hai huỳnh môn. Chúng sinh của cõi ác đối với y chỉ này, nên giới không sinh và không giới cũng không sinh. Ví như ở ruộng xấu, khô nhám, chua phèn khiến mầm mạ không nảy sinh, cỏ dại cũng không mọc nổi.

Vậy trong kinh nói tại sao nói : Tỳ-kheo! Có loài rồng, noãn sinh (rồng sinh từ trứng) vào ngày mồng tám nửa tháng, từ cung rồng xuất hiện, ở nhân gian thọ tám phần tương ứng Ưu-ba-bà-sa ?

Hạnh này chỉ là hạnh thiện ; ở rồng kia vì không là thọ giới. Do đó, chỉ ở loài người, trời mới có giới.

Lại, trong kệ nói: Người có đủ ba giới.

Giải thích: Trong nhân đạo, tất cả ba giới đều có đủ. Nghĩa là ba giới Ba-la-đề-mộc-xoa v.v...

Kệ nói:

Sinh trời Dục, Sắc giới

Được giới thuộc định sinh (Tĩnh lực luật nghi)

Giải thích: Nếu chư thiên sinh nơi cõi Dục, Sắc, thì sẽ có giới do định sinh. Ở cõi trên thì không có.

Kệ nói:

Lại, vô lưu giới kia

Trừ trung giới định, trời

Vô tưởng, cõi Vô sắc.

Giải thích: Giới vô lưu sinh trời cõi Dục cõi Sắc, trừ định trung gian, trời vô tưởng và cõi Vô sắc. Nếu sinh chư thiên cõi Vô sắc, do đặc đạt đến giới có định và giới vô lưu, không do hiện tiền có.

Từ đây về sau, do căn cứ ở phân biệt để nói về nghiệp. Như trong kinh lược nói về nghiệp, nay sẽ phân biệt rộng để thuyết minh:

Nghiệp có ba thứ, nghĩa là thiện, ác, vô ký. Trong đây, kệ nói:

Bình, bất bình, nghiệp khác

Thiện, bất thiện khác hai.

Giải thích: Đây là tướng thiện v.v... Nếu nghiệp bình yên, thì lập là thiện. Nếu quả báo đáng yêu, nếu khả năng khiến đến Niết-bàn, gọi

là bình an vì hai thời điểm tạm, vĩnh viễn, có thể cứu vớt nỗi khổ. Nếu nghiệp không bình an quả báo không yêu thích và có thể chướng ngại giải thoát, thì gọi là bất thiện khác với hai nghiệp trước tức không phải bình an, chẳng phải không bình an, phải biết đó là nghiệp chẳng phải thiện chẳng phải thiện.

Lời nói này có nghĩa gì? Đó là nghĩa vô ký.

Lại nữa, kệ nói:

Phước, phi phước bất động

Lại có ba khổ thọ v.v...

Giải thích: Lại có ba nghiệp, nghĩa là: Nghiệp phước đức, nghiệp phi phước đức, nghiệp bất động.

Lại có ba nghiệp: Nghiệp có lạc thọ, nghiệp có khổ thọ, nghiệp có bất lạc bất khổ thọ.

Trong đây, kệ nói: Dục, nghiệp thiện, phước đức.

Giải thích: Nghiệp thiện ở cõi Dục, do khả năng thanh tịnh, do công năng thường xuyên dẫn dắt đến quả báo khả ái, nên nói tên phước đức.

Kệ nói: Thiện cõi trên bất động.

Giải thích: Nghiệp thiện của cõi Sắc, Vô sắc, nói là bất động hay là không như thế?

Phật, Thế Tôn nói: Ba định có lay động. Ở trong đó là giác, là quán, các hành khác. Các Thánh gọi là lay động. Nói rộng như kinh. Vì căn cứ ở định kia có lỗi lầm, nên nói như thế. Ba định v.v... này, ở trong kinh Bất Động, căn cứ khả năng trở thành đạo duyên thiện bất động nên nói tên bất động.

Lại, có nhân gì định này thật sự có động mà có lúc nói là không động?

Kệ nói:

Do nghiệp địa ở mình

Căn cứ báo không động.

Giải thích: Nếu nghiệp cõi Dục, căn cứ ở quả báo, sẽ có nghĩa động. Quả báo động là sao? Vì ở xứ không có định, nên nghiệp này đã chiêu cảm cõi khác và ở cõi khác cũng được thành thực.

Lại, có nghiệp đã chiêu cảm tụ đồng phần của trời khác, đối với tụ đồng phần của trời khác, cũng được thành thực. Vì sao? Vì nghiệp này có công năng chiêu cảm lực, sắc, lạc, dục, trần v.v... còn trên trời, thì tương ứng thành thực? Nghiệp này có khi do thuận theo duyên riêng, ở trong loài người, súc sinh, quỷ-thần mà thành thực. Nếu nghiệp của cõi

Sắc, Vô sắc, đối với địa khác thì không có nhân duyên được thành thực, do quả báo ở xứ định, thế nên nói tên bất động.

Nghiệp phi phước thì ở thế gian quá rõ. Nghĩa là không phải thiện. Nếu nghĩa thế gian đã thành thì đâu cần tạo ra công dụng phân biệt này.

Nói về nơi nghiệp phước đức v.v... xong. Nghiệp lạc thọ v.v... nay sẽ nói.

Kệ nói: Lạc thiện đến định thứ ba .

Giải thích: Nếu nghiệp là thiện, thì nó đối với lạc thọ là tốt đẹp, Nghiệp này có cho đến ba định. Vì sao? Vì địa lạc thọ cuối cùng chỉ đến định này. Thế nên, cõi Dục và ba định là địa lạc thọ kia.

Vượt qua địa này, kệ nói: Hưởng lên thiện trên không phải hai.

Giải thích: Vượt qua định thứ ba, hưởng lên trên, tất cả nghiệp thiện, thì đối với không khổ, không vui là tốt đẹp. Ở trong đó, nhận quả báo không khổ không vui.

Kệ nói:

*Nghiệp ác ở cõi Dục
Lập tên có khổ thọ.*

Giải thích: Nói cõi Dục, là vì nêu rõ chỉ ở cõi Dục có. Ở xứ khác nhất định không có, tức không có khổ thọ. Những nghiệp này không chỉ thọ là quả báo, mà tư lương thọ cũng là quả báo.

Kệ nói: Khác nói dưới có giữa.

Giải thích: Có sự nói: Nghiệp trong đây, có thể chiêu cảm thọ không khổ, không lạc (giữa). Từ định thứ tư trở lên và ở địa dưới cũng có nghiệp này.

Nhân đâu biết có?

Kệ nói: Báo của định trung gian.

Giải thích: Nếu không thế thì nghiệp của định trung gian lẽ ra không có quả báo? Hoặc ở định trung gian có nghiệp loại riêng? Ở đó, vì không có khổ, không có lạc. Nghiệp của định trung gian, đối với lạc căn định là báo của nghiệp kia. Sự khác nói như đây.

Lại có sự khác nói: Nghiệp này quyết không có thọ làm báo.

Lối chấp này mâu thuẫn với tạng A-tỳ-đạt-ma. Vì sao? Vì tạng kia đã có văn như đây.

Văn của tạng kia nói, có như đây không? Nghĩa là do nghiệp ấy dùng tâm pháp làm thể. Để thọ phải là quả báo để thực của nghiệp này không?

Có. Nghĩa là nghiệp thiện không có giác.

Kệ nói:

*Thục báo không trước, sau
Do Phật nói ba nghiệp.*

Giải thích: Ở trong kinh, do nói văn này: Có quả báo dị thục của ba nghiệp không có trước, không có sau không?

Có. Có nghiệp của lạc thọ, sắc là quả báo. Có nghiệp của khổ thọ, tâm và tâm pháp thành thục là quả báo. Có nghiệp không khổ, không lạc thọ là pháp không tương ưng tâm thành thục làm quả báo. Thế nên, ở địa dưới có nghiệp không khổ, không lạc. Nếu lìa cõi Dục, ở xứ khác, ba nghiệp này không có một thời điểm đều cùng thuần thục.

Nghiệp này là thiện, hay là không phải thiện?

Là thiện mà rất yếu.

Nếu như vậy, trước kia đã nói Lạc thiện đến định thứ ba... Lại nói: Hoặc quả báo khả ái, hoặc có khả năng khiến đến Niết-bàn. Còn ở đây gọi là thiện, thì mâu thuẫn với lời nói ấy?

Thuyết này nói, nên biết là theo đa số.

Nghiệp này không lấy thọ làm tánh, sao lại nói có lạc thọ v.v...?

Vì ở lạc thọ v.v... tốt đẹp, nên nói có lạc thọ v.v...

Lại nữa, đây là nghiệp vui, tất nhiên nên thọ. Thọ này là thọ pháp nào?

Là báo vui, nên thọ báo, vì niềm vui có ở trong nghiệp này. Lại nữa, do nghiệp này nên thọ, vì báo vui, nên nói nghiệp này lạc thọ. Ví như muốn phân tán có nghiệp khổ thọ, có nghiệp không khổ, không lạc thọ, nên biết như vậy.

Kệ nói:

*Tự tánh và tương ưng
Cảnh giới với quả báo
Hoặc do khiến hiện tiền
Nghĩa thọ có năm thứ.*

Giải thích: Thọ, nếu căn cứ ở nghĩa thì có năm thứ:

1. Thọ tự tánh: Nghĩa là khổ, lạc v.v...
2. Thọ tương ưng: Nghĩa là xúc. Như kinh nói: Xúc thuận theo lạc thọ...
3. Thọ cảnh giới: Nghĩa là sáu trần. Như kinh nói: Do mắt trông thấy sắc, là người thọ sắc, không thọ sắc dục. Vì sao như vậy? Do thọ, nên duyên nơi cảnh giới này. Vì thế nên nói thọ cảnh này.

4. Thọ quả báo: Nghĩa là thọ nghiệp. Như kinh nói: Nghiệp thọ hiện pháp, nghiệp sinh thọ, nghiệp hậu thọ, nghiệp thọ bất định.

5. Thọ hiện tiền: Thuận theo với một pháp tương ứng. Như kinh nói: Thời điểm này tiếp nhận lạc thọ. Hai thọ trong thời điểm này đều lìa diệt. Vì sao? Vì lúc ấy lạc thọ sinh, thọ khác không được sinh.

Do lạc thọ kia không tiếp nhận lạc thọ ấy. Nếu hiện tiền thì có thể nói là chủ thể tiếp nhận thọ này. Thế nên, do ứng thọ quả báo nên nói ứng thọ nghiệp vui, khổ v.v... cũng vậy.

Kệ nói: Đây hoặc định bất định.

Giải thích: Đây tương ứng với ba nghiệp của thọ lạc thọ v.v... Nên biết mỗi thọ đều có định, bất định, do đó không nhất quyết phải thọ.

Kệ nói:

Lại thọ định có ba

Vì báo thọ cùng hiện.

Giải thích: Định nghiệp có ba. Nghĩa là hiện pháp ứng thọ, sinh ứng thọ, hậu ứng thọ. Ba thứ định nghiệp này, vì hợp với nghiệp thọ bất định, nên thành bốn thứ.



A TỖ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 12

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 3)

Kệ nói: Lại có năm thứ nghiệp.

Giải thích: Lại có sư khác nói: Nghiệp có năm thứ. Nghiệp thọ bất định chia làm hai, nghĩa là ở nơi báo hoặc định, ở nơi báo hoặc bất định. Trong đây, nghiệp ứng thọ hiện pháp là ở nơi đời này tạo nghiệp tức quả đời này thành thực. Nghiệp sinh ứng thọ, nghĩa là tạo nghiệp ở đời này, quả dị thực nơi đời thứ hai. Nghiệp hậu ứng thọ, là nơi đời này tạo nghiệp, quả dị thực từ sau đời thứ hai trở đi.

Có sư khác nói: Quả báo của nghiệp ứng thọ hiện pháp ở đời khác cũng có. Do thuận theo công đức ấy mà lập danh chứ không phải nghiệp lực rất mạnh mẽ, còn quả báo thì mỏng kém.

Sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận nghĩa này. Vì sao? Vì sư kia nói có quả báo của nghiệp là quả báo thân cận, không phải vượt trội hơn và có nghiệp trái với đây. Ví như hạt giống ở ngoài: rau quỳ đúng ba tháng rưỡi kết hạt chắc còn lúa mì v.v... sáu tháng mới kết hạt chắc.

Kệ nói: sư khác nói bốn luận chứng.

Giải thích: Sư Bộ thí dụ thuyết minh bốn luận chứng:

1. Có nghiệp ở phần vị định, ở báo không nhất định. Nếu nghiệp hiện báo thì ở báo không nhất định.

2. Có nghiệp ở báo nhất định, ở phần vị bất định.

3. Có nghiệp ở cả hai xứ đều nhất định. Nếu hiện báo v.v... thì ở báo cũng nhất định.

4. Có nghiệp ở hai xứ đều không nhất định.

Nếu nghiệp, không nhất định ứng thọ thì ở báo cũng bất định. Đối với sư kia, nghiệp này trở thành tám loại. Hiện báo có hai thứ: định, bất định cho đến định, bất định cũng thế. Sư kia nói: Hiện báo v.v... là nhất định, thứ tư là bất định.

Trong một sát-na, được dẫn bốn nghiệp, đều cùng khởi không ? Được. Thế nào được ? Đối với ba nghiệp bảo người khác làm và tự mình hành tà dâm.

Bốn nghiệp này, hoặc nơi một thời điểm hoàn tất.

Trong bốn nghiệp này.

Kệ nói: Dẫn tụ đồng phần ba.

Giải thích: Vì sao? Vì nghiệp hiện báo này không thể dẫn tụ đồng phần, vì phần đồng hiện có.

Hỏi: Ở cõi nào, trong nẻo nào, có bao nhiêu thứ nghiệp có thể dẫn?

Kệ nói: Tất cả xứ bốn dẫn.

Giải thích: Ở ba cõi và trong tất cả nẻo, bốn thứ nghiệp đều có nghĩa dẫn dắt. Bốn nghiệp ấy hoặc thiện, hoặc ác. Nghiệp này dẫn như tương ứng.

Trên đây là khai, nay lại lập giá. (ngăn)

Kệ nói: Địa ngục dẫn thiện ba.

Giải thích: Ba thứ nghiệp thiện ở trong địa ngục có dẫn sinh, nhưng hiện báo không có dẫn sinh, vì trong đó không có báo đáng yêu.

Kệ nói:

Phàm ở xứ lìa dục

Vững không dẫn sinh báo.

Giải thích: Người phàm phu nếu ở địa này, là đã được lìa dục. Nếu trụ vững chắc, không có lui mất, thì ở trong địa dưới này sẽ không tạo nghiệp sinh báo mà có thể tạo ba nghiệp khác.

Kệ nói: Thánh không tạo báo khác.

Giải thích: Lời nói “vững chắc” chuyển đến câu này: Nếu Thánh nhân ở địa ấy, là đã được lìa dục, không có địa tụt hậu nữa thì không thể tạo ra hai nghiệp. Nghĩa là sinh báo và hậu báo. Vì sao? Vì người ấy không thể trở lại sinh của địa dưới, chỉ có khả năng tạo nghiệp hiện báo và nghiệp báo bất định, thuận theo xứ hiện sinh.

Kệ nói: Dục, Đảnh, lùì không tạo.

Giải thích: Nếu Thánh nhân có lùì lại thì đã lìa dục nơi cõi Dục và ở trời Hữu đảnh. Đối với hai cõi này, không được tạo sinh báo và nghiệp hậu báo. Vì sao? Vì bậc Thánh ấy đã lùì lại quả, không có nghĩa xả sự sống (nghĩa này sẽ được nói rộng sau).

Hỏi: Ở trung ấm có nghĩa dẫn nghiệp không?

Có.

Kệ nói:

*Ở dục, trung ấm dẫn
Hai mươi hai thứ nghiệp.*

Giải thích: Nếu Trung ấm cõi Dục có thể dẫn sinh hai mươi hai thứ nghiệp, thì sự việc này ra sao? Phần vị thai có năm thứ, nghĩa là: Kha-la-la, Át-phù-đà, Tỳ-thi, Già-ha-na, Ba-la-xả-khư.

Phần vị đã sinh có năm thứ, nghĩa là: Anh nhi, đồng tử, thiếu, tráng, trung niên, lão. Chúng sinh trung ấm ở trong phần vị này, có lúc dẫn Kha-la-la thọ nghiệp, hoặc không nhất định, hoặc nhất định, cho đến phần vị lão, nên có thọ và tương ứng với thọ trong thân Trung ấm.

Kệ nói: Nghiệp này chỉ hiện báo.

Giải thích: Nghiệp nhất định mà Trung ấm này đã dẫn có mười một thứ, nên mới biết chắc chắn là hiện báo. Vì sao?

Kệ nói: Nghiệp kia là một quả báo.

Giải thích: Tự đồng phần này chỉ được dẫn bởi một nghiệp duy nhất, là tự đồng phần của Trung ấm và mười vị loại hậu Trung ấm. Thế nên, không nói là Trung ấm chiêu cảm nghiệp riêng do hai giai đoạn này đồng được dẫn bởi một nghiệp sinh báo.

Hỏi: Lại có tương ứng nào biết nghiệp này là định?

Kệ nói:

*Hoặc nặng và tâm tịnh
Hoặc là luôn thực hành
Nơi ruộng công đức định
Hay hại cha, mẹ mình.*

Giải thích: Nghiệp này được tạo do phiền não nặng, hoặc do tâm thiện sâu dày, hoặc luôn luôn đã thực hành, hoặc đối với ruộng có công đức đã khởi. Nên biết, nghiệp này là nhất định. Có ruộng công đức trong đây, nghĩa là Tam bảo, hoặc một người khác nào đó. Như những người đắc quả thù thắng định thù thắng (Thánh định Diệt tận v.v...). Trong ấy cho dù không có tâm hoặc nặng và tâm thiện nặng, thì nghiệp này hoặc thiện, hoặc ác, vẫn hẳn nhiên trở thành định nghiệp. Nếu luôn đã thực hành cũng thế.

Lại nữa, nếu Y cứ cha mẹ mình, dùng tâm ô trược để tạo nghiệp trái hại cho dù mức độ nào đi nữa nghiệp này cũng quyết định tiếp nhận báo, còn nghiệp khác thì không nhất định.

Hỏi: Lại nữa, nghiệp ứng thọ hiện pháp, tướng nó ra sao?

Kệ nói:

*Nghiệp này thành hiện báo
Do ý ruộng hơn khác.*

Giải thích: Nghiệp hiện báo: Do tính thù thắng của ruộng công đức mà thành. Như truyền thuyết: “Có một Tỳ-kheo vì thực hiện lời nói trong đại chúng “Các ông chỉ là đàn bà”, nên hiện thân liền chuyển căn thành nữ”. Truyền thuyết này có vấn.

Do tính thù thắng của ý làm đổi khác: Như truyền thuyết nói: “Có một người huỳnh môn, do giải thoát việc huỳnh môn của con bò, (thiến) nên hiện thân liền chuyển căn trở thành nam”.

Lại nữa, kệ nói: Địa lìa dục vĩnh viễn.

Giải thích: Nếu nghiệp hoặc thiện, hoặc ác, chủ yếu là dựa vào địa nầy sinh. Do lìa dục vĩnh viễn, nghiệp nầy của địa nầy, tức sẽ trở thành nghiệp hiện báo.

Nghiệp ấy mang tướng nào?

Kệ nói: Nếu nghiệp ở báo định.

Giải thích: Nếu nghiệp đối với quả báo nhất định, thì đối với phần vị sẽ không nhất định. Nghiệp nầy là nghiệp hiện báo đã nói. Nếu nghiệp nhất định ở trong phần vị khác, thì nghiệp ấy nhất định sẽ cho báo ở trong phần vị khác. Người có nghiệp nầy, vì không có lìa dục.

Nếu không nhất định, thì sao? Nghiệp nầy sẽ không có báo? do vĩnh viễn lìa dục.

Tướng nào của ruộng nầy mà nghiệp được tạo ở trong đó, nhất định được hiện báo.

Nếu nói một cách tổng quát thì chúng Đại Tỳ-kheo lấy Phật là bậc thượng thủ hiện tiền. Nếu căn cứ vào sự khác biệt của con người sẽ có năm thứ nghiệp.

Kệ nói:

Diệt định, Tỳ vô tránh

Kiến đế La-hán khởi

Nơi nghiệp tổn ích kia

Quả thọ ở hiện pháp.

Giải thích: Nếu người phát ra định vô tâm, quán, tức sẽ được sự tĩnh lặng của tâm cuối hết. Do định giống với Niết-bàn, nên người ấy nhân định nầy, như qua lại nơi Niết-bàn. Nếu người phát khởi Tam-ma-đề vô tránh thì quán ích lợi không có tranh cãi của vô lượng chúng sinh, với ý thiện theo đuổi rất mãnh liệt, huân tu vô lượng phước đức đã biến đổi, đang khởi sự nối tiếp nhau. Nếu con người phát ra bốn quán đế, hoặc đã được kiến đế phá trừ, diệt tận hoàn toàn, nên mới được chuyển y thì sự thanh tịnh nối tiếp nhau liền khởi.

Nếu con người phát ra quả A-la-hán, quán hoặc do tu đạo phá trừ, diệt tận không còn sót, nên mới được chuyển y thì sự thanh tịnh nối tiếp nhau khởi ngay lập tức. Thế nên, đối với năm người này, hoặc tạo ra sự lợi ích tốt đẹp, hoặc gây nên vụ việc tổn não xấu ác. Quả báo của nghiệp nhân này ở hiện đời quyết định được đáp ứng. Người khác đã tu được đạo, chưa đạt đến cứu cánh rốt ráo, nếu phát ra việc quán quả tự tánh chưa viên mãn, mới được chuyển y thanh tịnh thì không như vậy.

Thế nên, người kia đã không theo kịp phước điền của người trước, nếu quả báo đã tiếp nhận được trội hơn. Do đó, về nghĩa này cần nên tư duy.

Hỏi: Có nghiệp chỉ do tâm thọ làm quả báo, không phải thân thọ phải không?

Đáp: Có.

Hỏi: Có nghiệp chỉ do thân thọ làm quả báo, không phải tâm thọ phải không?

Đáp: Có

Kệ nói:

Nếu nghiệp thiện không giác

Nhận thọ làm quả báo

Thọ này là tâm pháp.

Giải thích: Nghiệp không có giác, nghĩa là từ định trung gian cho đến cõi trời Hữu đẳng. Nghiệp thiện không có giác này, chỉ lấy tâm thọ làm quả báo.

Hỏi: Không phải thân thọ là sao?

Đáp: Vì thân thọ này quyết định đều cùng khởi với giác, quán.

Kệ nói: Nếu ác, chỉ thân thọ.

Giải thích: Nếu là nghiệp ác, thì nhất định sẽ phải dùng thân thọ làm quả báo.

Hỏi: Thế nào là tâm thọ không phải báo kia?

Đáp: Vì nghiệp này lấy khổ thọ làm báo. Nếu khổ thọ tồn tại nơi tâm địa, tất nhiên sẽ trở thành ưu căn. Tuy nhiên, ưu căn này không phải là quả báo mà trước đây đã nói.

Hỏi: Nếu vậy, chúng sinh có điên loạn thì sự điên loạn này hiện hữu ở tâm nào? Lại do nhân nào sinh?

Kệ nói: Tâm loạn ở tâm, tâm.

Giải thích: Tâm tâm nghĩa là ý thức. Vì sao? Vì nếu con người tồn tại ở năm thức, thì sẽ không có sự điên loạn, vì năm thức không có phân biệt.

Kệ nói: Tâm từ nghiệp báo sinh.

Giải thích: Tâm điên loạn này được xuất sinh từ nghiệp báo của chúng sinh, nếu con người dùng chú thuật nguyên rửa và gia tăng hành. Vì gây tạo, làm phân tán, hủy hoại tâm người khác, hoặc không tìm hiểu sự mong muốn của chúng sinh nên khiến chúng sinh uống thuốc độc, uống rượu, hoặc khủng bố chúng sinh như vào thời điểm đi săn v.v..., hoặc phóng lửa đốt cháy chốn hoang dã. Lại, hoặc dùng hầm hố làm bẫy để gài chúng sinh sẩy chân rơi xuống, hoặc do nghiệp khác khiến chúng sinh mất đi sự nghĩ nhớ.

Nhân nghiệp báo ấy, trong đời vị lai, tâm chúng sinh này sẽ trở nên điên loạn!

Lại, có nhân riêng khác.

Kệ nói: Sợ, đánh, bất bình, lo.

Giải thích: Khủng bố: Các quỷ thần hóa ra hình tướng đáng kinh sợ đến bức não, khiến người này trông thấy rất sợ hãi. Đánh: Các quỷ thần, nhân hành vi độc ác của con người, nên khởi tâm giận ghét, đối với người này như Mạt-ma tạo ra việc đánh đập. Bất bình: Gió Diêm-phù với nhiệt tương phản nhau, làm cho thân bốn đại luôn không điều hòa, thích hợp. Lo: Như Bà-sư-hy v.v...

Nếu ý thức đã điên loạn, thì tâm này sẽ điên loạn.

Hỏi: Đã từ nghiệp báo sinh, sao lại nói tâm thọ không phải là quả báo?

Đáp: Chúng tôi không nói tâm này là quả báo, mà cái gì làm cho bốn đại trái hại mới là quả báo. Vì từ tâm này khởi, nên nói là tâm từ quả báo sinh. Sự bất bình ổn của bốn đại do người sinh ra, nên tâm điên loạn, không tự tại, hay quên (mất đi sự nghĩ nhớ), thành thử nói tâm này là điên loạn. Nếu tạo ra bốn luận chứng như sau đây thì sẽ được thành.

1. Vì có tâm điên, nên loạn. Vì không phải tán, nên loạn (nói rộng, nên biết).

2. Điên loạn, không phải tán loạn: Tâm không tự tại, không có nhiệm ô.

3. Tán loạn, không phải điên loạn: Tâm tự tại, có nhiệm ô.

4. Điên loạn, cũng tán loạn: Tâm không tự tại, có nhiệm ô.

Không có điên loạn, cũng không có tán loạn: Nghĩa là tâm tự tại, không có nhiệm ô.

Hỏi: Chúng sinh nào có tâm điên loạn?

Kệ nói: Cõi Dục, trừ Cưu-lâu.

Giải thích: Ở trong cõi Dục có tâm điên loạn, chỉ trừ Bắc-Cưu-lâu.

Vì sao? Vì ở trong trời, cũng có trời điên, hưởng chi ở trong đạo người, súc sinh, quỷ thần. Chúng sinh địa ngục đều luôn điên loạn khiến muôn thứ tổn não vì giận, hại của chúng sinh kia. Mạt-ma rất nặng, khó chịu đứng nổi, bị bức bách nơi khổ thọ. Đối với chính thân mình, cũng không phân biệt rõ, hưởng chi có thể nhận thức được vụ việc phải, quấy.

Tâm nào? Kêu gào gì? Trời, địa ngục chuyển vận trong đây, nên nói là đối với Thánh nhân cũng có tâm điên loạn, do sự bất bình v.v... của bốn đại, trừ Phật, Thế Tôn.

Nếu căn cứ ở định nghiệp trước kia, thì thọ báo đã hoàn tất. Nếu căn cứ ở nghiệp bất định, thì sẽ không có quả báo, không do sự sợ hãi, vì vĩnh viễn không có hành vi ác, có thể nảy sinh tâm giận ghét của quỷ thần. Không do ưu phiền, vì chứng kiến tánh như thật của các pháp.

Lại nữa, ở trong kinh nói: Có ba sự bất thiện: Bất thiện do thân tạo ra, bất thiện do miệng tạo ra và bất thiện do ý gây nên.

Lại có ba thứ thô: Thô nơi thân, thô nơi miệng, thô nơi ý.

Lại có ba thứ nhám: Nhám nơi thân, nhám nơi miệng, nhám nơi ý.

Ở đây, theo thứ lớp nên biết.

Kệ nói:

*Nói nghiệp tà, thô, nhám
Cong, nịnh, giận, dục sinh.*

Giải thích: Nếu thân nghiệp từ sự tà vạy, dua nịnh sinh, thì nói là nghiệp tà vạy của thân, vì thuộc loại tánh bất thiện. Nghiệp cong vạy của miệng, ý cũng thế. Nếu thân nghiệp từ sự giận dữ sinh, thì nói là nghiệp thô của thân, vì thuộc loại tánh giận dữ, phẫn nộ, nghiệp thô của miệng, ý cũng vậy. Nếu thân nghiệp từ sự tham dục sinh, thì nói là nghiệp nhám của thân, vì loại tánh nhiễm ô. Nghiệp nhám của miệng, ý cũng thế.

Kệ nói:

*Sai biệt của đen, trắng.
Lại nói nghiệp bốn thứ.*

Giải thích: Có nghiệp đen, quả báo đen. Có nghiệp trắng, quả báo trắng. Có nghiệp đen, trắng, quả báo đen, trắng. Có nghiệp không đen, không trắng, quả báo không đen, không trắng và vì sự sinh có công năng diệt hết các nghiệp khác.

Kệ nói:

*Chẳng thiện, dục sắc có
Thiện, thứ lớp nên biết*

*Đen, trắng có hai nghiệp
Thường diệt vô lưu kia.*

Giải thích: Không phải nghiệp thiện. Là hoàn toàn đen. Vì bản tính đen, nên quả báo cũng đen, vì quả báo không phải đáng yêu. Nghiệp này chỉ cõi Dục. Có nghiệp thiện của cõi Sắc hoàn toàn trắng. Vì không phải bị lẫn lộn do đen, nên quả báo cũng trắng, vì quả báo khả ái.

Hỏi: Sao không nói nghiệp của cõi Vô sắc?

Đáp: Vì xứ này có hai thứ quả báo, nghĩa là trung ấm, sinh ấm. Có ba thứ nghiệp, nghĩa là thân, miệng ý. Trong ấy nói nghiệp đen trắng, chỗ khác không nói.

Có sư khác nói: Ở đây cũng nói như trong kinh khác: Nghiệp thiện cõi Dục, gọi là nghiệp đen, trắng. Vì không phải được thiện lẫn lộn, nên quả báo cũng đen, trắng, vì quả báo xen tạp nhau. Nếu phân biệt nghiệp này, thì cần phải căn cứ ở sự nối tiếp nhau, không được căn cứ ở tánh. Vì sao? Vì không có một nghiệp nào như chủng loại này, và quả báo, nghiệp này là đen, tức là trắng. Vậy không có như nghĩa này, vì mâu thuẫn lẫn nhau.

Nếu vậy, nghiệp ác bị lẫn lộn do nghiệp thiện, nên trở thành nghiệp trắng, đen?

Ác bị lẫn lộn do thiện thì nghĩa này không thành. Vì ở trong cõi Dục, sức ác rất mạnh, nên chỉ thiện có thể xen lẫn, do vì sức yếu ớt.

Nghiệp vô lưu: Nếu khởi công năng diệt tận ba thứ nghiệp này.

Hỏi: Vì lẽ gì nghiệp này không phải đen?

Đáp: Vì không có nhiễm ô.

Hỏi: Vì lẽ gì nghiệp này không phải trắng?

Đáp: Vì không có quả báo trắng.

Ở đây, không nói trắng là nói bất liễu nghĩa, vì có ý riêng. Phật, Thế Tôn ở trong kinh Đại Không nói: Căn cứ pháp Vô học nói: A-nan! Pháp như đây hoàn toàn trắng, hoàn toàn thiện, hoàn toàn không có sự quở trách.

Hỏi: Trong A-tỳ-đạt-ma nói: Những gì là pháp trắng? Pháp thiện và pháp vô phú vô ký

Đáp: Không có quả báo. Nghĩa là không rơi vào cõi, nên mâu thuẫn với sự sinh tử.

Hỏi: Tất cả nghiệp vô lưu, vô vi, đều có công năng diệt ba nghiệp trắng v.v... không?

Đáp: Không.

Đây là thế nào?

Kệ nói:

*Nơi pháp nhãn lia dục
Ở tám đạo thứ lớp
Mười hai thứ cố ý
Đây năng diệt nghiệp đen.*

Giải thích: Ở trong đạo kiến đế có bốn pháp nhãn. Ở trong cõi Dục lia dục, có tám đạo thứ tự. Nếu là cố ý thì ở trong đây có mười hai thứ. Nghiệp này hoàn toàn có thể diệt nghiệp đen.

Kệ nói:

*Ở cố ý thứ chín
Hay diệt nghiệp đen trắng.*

Giải thích: Là đạo thứ chín, cố ý của đạo thứ lớp cõi Dục có công năng diệt nghiệp đen, trắng và nghiệp đen.

Kệ nói:

*Định lia dục nghiệp trắng
Đạo thứ lớp sau sinh.*

Giải thích: Nếu người nhất định, nhất định tạo ra sự lia dục, là đạo thứ tự thứ chín. Trong đây có bốn thứ cố ý, hoàn toàn có khả năng diệt nghiệp trắng.

Thế nào là chỉ đạo thứ tự thứ chín có khả năng diệt nghiệp trắng, không do nghiệp khác?

Vì thiện này không phải tự tánh diệt, vì đã diệt, có thể lại hiện tiền. Tuy nhiên, duyên nghiệp kia làm cảnh. Vì hoặc đã diệt, nên nói nghiệp kia diệt.

Thế nên, cho đến một phẩm hoặc khác, vì cũng lấy nghiệp kia làm cảnh chưa diệt, nên chưa có thể nói là nghiệp kia đã diệt.

Kệ nói:

*Thuyết khác, báo địa ngục
Và thọ báo dục hai.*

Giải thích: Có sự khác chấp: Nên tiếp nhận nghiệp báo của địa ngục. Ở nơi khác của cõi Dục, nên tiếp nhận nghiệp báo. Theo thứ lớp nên biết: Nghiệp đen và nghiệp đen trắng.

Vì lẽ gì chỉ địa ngục nhất định là báo của nghiệp ác, nên nói thọ nghiệp báo của địa ngục, được gọi là nghiệp đen? Là địa ngục, ở trong đạo khác của cõi Dục, có nghiệp báo thiện ác. Thế nên tiếp nhận nghiệp báo đó, gọi là nghiệp đen trắng.

Kệ nói: Khác, nói kiến diệt đen.

Giải thích: Có sự khác nói: Nghiệp, đối tượng diệt của kiến đế,

gọi là nghiệp đen vì không lẫn lộn với thiện.

Kệ nói: Dục khác, nghiệp đen trắng.

Giải thích: Nghiệp cõi Dục khác với nghiệp được kiến đế diệt, gọi là nghiệp đen trắng.

Khác với đây là sao?

Nghĩa là nghiệp do tu đạo diệt. Vì sao? Vì nghiệp này có thiện, có ác. Ở trong kinh nói: Có ba mâu-na, nghĩa là mâu-na thân, mâu-na miệng, mâu-na ý.

Trong đây, kệ nói:

*Nghiệp thân, miệng Vô học
Ý, nên biết về thứ lớp
Gồm có ba mâu-na.*

Giải thích: Hai nghiệp thân, miệng Vô học, gọi là thân, miệng mâu-na. Tâm Vô học gọi là ý mâu-na, không phải ý nghiệp. Vì sao? Vì tâm là Thánh giả chân thật. Tâm này do thân, miệng, nên nhất định có thể tỷ lượng.

Lại nữa, hai nghiệp thân, miệng này, lấy sự lia ác làm tánh, ý nghiệp chỉ tư duy. Vì không phải hữu biểu, nên không thể dùng tỷ lượng làm lia, nên nói mâu-na. Thế nên, vì chỉ tâm có công năng lia, nên nói tên mâu-na.

Sao nói Vô học và không nói A-la-hán khác?

Vì là Thánh giả chân thật, nên tất cả, hoặc vì nói phân biệt diệt.

Kệ nói: Ba tịnh.

Giải thích: Trong kinh nói, có ba thứ thanh tịnh. Nghĩa là thân thanh tịnh, miệng thanh tịnh và ý thanh tịnh.

Ba thứ thanh tịnh này, kệ nói: Tất cả ba hạnh thiện

Giải thích: Tất cả hạnh thiện của thân, gọi là thân thanh tịnh. Tất cả hạnh thiện của miệng, ý, gọi là miệng, ý thanh tịnh. Ba thứ thanh tịnh này có công năng loại trừ, ngăn ngừa hành động ác và hoặc ô nhiễm, hoặc tạm thời, hoặc vĩnh viễn.

Thuyết minh thích đáng ở đây là gì?

Chúng sinh tin ưa tà mâu-na và thanh tịnh tà, vì khiến chúng tư duy xa lia.

Trong kinh lại nói: Có ba thứ hành ác.

Kệ nói:

*Nghiệp thân, miệng, ý ác
Gọi là ba hành ác.*

Giải thích: Nếu nghiệp thân, miệng, ý bất thiện, thì theo thứ lớp

nên biết, gọi là hành động ác của thân, miệng, ý.

Kệ nói:

*Tham, giận không phải nghiệp
Nói hành ác ý, ba.*

Giải thích: Cũng có hành vi ác, không phải tánh nghiệp. Nghĩa là ba loại riêng của hành vi ác của ý, vì không phải cố ý.

Bộ Thí dụ nói: Tham v.v... gọi là ý nghiệp do ở cố tâm tạo tác như trong kinh nói: Nếu chấp hoặc, nghiệp như đây, thì sẽ trở thành một tánh. Nếu vậy thì đâu có khổ, hoặc thành nghiệp? Không có nghĩa như đây. Ở trong kinh nói do sự cố ý nhân môn này khởi. Đại sư do nghĩa nghiệp kia để chỉ rõ sự cố ý.

Sư Tỳ-bà-sa thuyết minh như sau: Nếu không như vậy, thì hoặc, nghiệp sẽ trở thành một thể, mười hai chi phần duyên sinh, tức sẽ không thành tự. Do vậy, nên không thừa nhận như đây. Do đấy, đối với quả báo, không phải khả ái. Vì bị người thông tuệ quả trách, nên nói hành vi của thân, miệng, ý, được gọi là hành vi ác.

Kệ nói: Trái đây, gọi là hạnh thiện.

Giải thích: Do trái với hành động ác, nên thừa nhận là hạnh thiện. Nghĩa là nghiệp thân, miệng, ý thiện. Và vô tham, vô sân, chánh kiến.

Vì không có việc lợi ích, tổn não người khác thì sao chánh kiến, tà kiến lại được trở thành tánh thiện, ác, làm căn bản tổn, ích?

Vì đã nói hành vi ác và hạnh thiện. Trong đây, kệ nói:

*Do thu phẩm thô kia
Nên nói mười nghiệp đạo
Như lý, là thiện, ác.*

Giải thích: Hành vi ác, trước đã nói và trong hạnh thiện, do thân tóm sáng, rõ, nên dễ nhận biết hai nghiệp thiện, ác. Thế nên, trong kinh nói: Mười nghiệp đạo, như lý nên biết.

Nếu việc thiện từ hành động thiện phát ra, nếu điều ác từ hành vi ác xuất phát, thì ở đó, hành vi ác nào và hạnh thiện nào là không phải bị lệ thuộc?

Là một phần hành vi ác của thân ở trong nghiệp đạo ác, không phải lệ thuộc. Nghĩa là phần trước, (gia hạnh) phần sau (hậu khởi). Sự nhiễm ô khác cũng thế. Hành vi ác này vì không phải thô, rõ, nên nếu hành vi ác của thân, có thể làm cho người khác mất lìa mạng sống, của vật, thế thiếp, mới gọi là nghiệp đạo.

Vì muốn cho người khác phân biệt lìa bỏ mạng sống này, nên về hành vi ác, được lập riêng một phần của hành vi ác của ý, gọi là cố ý.

Một phần hành động thiện (hạnh thiện) của thân này ở trong nghiệp đạo thiện, không phải bị hệ thuộc. Nghĩa là phần trước, phần sau và lìa uống rượu v.v... thực hiện việc bố thí, cúng dường v.v... Hành động thiện của miệng, như ái ngữ v.v...

Hạnh thiện của ý, là sự cố ý trong nghiệp đạo như đây.

Kệ nói: Sáu ác chỉ vô biểu.

Giải thích: Chỉ sáu nghiệp đạo bất thiện, nhất định dùng vô biểu làm tánh. Nghĩa là nên bảo người khác sát sinh, trộm cắp, nói dối, nói lưỡi hai chiều, nói lời độc ác, nói lời vô nghĩa, thì không có nghiệp đạo căn bản hữu biểu.

Kệ nói: Một, hai thứ.

Giải thích: Tà tâm luôn lấy hữu biểu, và vô biểu làm tánh. Vì sao? Vì chính thân mình mới thành tự. Nếu bảo người khác tạo ra sự hoan hỷ thì không như tự tạo.

Kệ nói: Thân tạo tác.

Giải thích: Sáu thứ nghiệp đạo này, nếu tự làm, cũng đều có hai thứ. Nghĩa là hữu biểu, vô biểu. Nếu khi đang khởi là hữu biểu, người kia liền chết, thì sẽ có đủ hữu biểu vô biểu. Nếu khởi hữu biểu, về sau mới chết, thì chỉ là vô biểu.

Nếu nghiệp đạo thiện, kệ nói: Bảy, hai thứ, chỉ thiện.

Giải thích: Thiện có sắc, bảy nghiệp đạo, nhất định có cả hai thứ là hữu biểu và vô biểu. Do giới thọ mà được nương tựa, thuộc về hữu biểu.

Kệ nói: Vô biểu từ định sinh.

Giải thích: Định sinh ra định, các sự bảo hộ thuộc về vô lưu, nói là định sinh. Định kia chỉ là vô biểu, chỉ nương tựa, vì thuộc về tâm.

Kệ nói: Phương tiện gần hữu biểu.

Giải thích: Tiên phương tiện của nghiệp đạo, tất nhiên dùng hữu biểu làm tánh.

Kệ nói: Vô biểu, hoặc có, không.

Giải thích: Nếu tâm trên bị phiền não nặng nề, hoặc bị nhiễm ô, hoặc tâm của vị rất thanh tịnh, tạo ra phương tiện gia hạnh, thì có vô biểu. Nếu khác với đây thì sẽ không có.

Kệ nói:

Phần sau trái với đây,

Phần trước ba căn sinh.

Giải thích: Trái với nghĩa phương tiện của phần trước, thích ứng với phần sau của nghiệp đạo như thế. Vì sao? Vì phần sau này tất nhiên

lấy vô biểu làm tánh. Hữu biểu, hoặc có, hoặc không có: Nếu người đã tạo ra nghiệp đạo, về sau lại khởi pháp đồng loại, thì sẽ hữu biểu. Nếu khác với đây thì đều vô biểu.

Lại nữa, phần trước, căn bản, phần sau của nghiệp đạo, sẽ từ phần vị nào có thể được an lập? Ví như có người muốn giết cầm-thú, từ giường ngồi dậy, vội bước xuống, đi thẳng đến chỗ kia, chộp lấy thân thú, liền lôi kéo nó lại, đem vào chỗ giết mổ để giết, tức thì nắm cây gậy cho xuống tay một lần, hoặc xuống tay lần nữa, cho đến khi chưa khiến cho nó mạng đoạn, gọi là phần trước của sự giết. Sự việc này có thể khiến mạng nó bị đứt đoạn, trong trường hợp này là thân nghiệp hữu biểu và vô biểu, chung với một sát-na khởi, là gọi nghiệp đạo căn bản. Vì sao? Do hai thứ nhân duyên, người này bị tội sát sinh, đã chạm xúc, do tạo ra gia hạnh và quả cuối cùng. Từ sau sát-na này, là sát-na vô biểu, đều là phần sau của nghiệp đạo, cho đến sửa sang, tắm rửa, gả bán, hoặc nấu tự ăn, khen thịt nó ngon. Những hành động như đây v.v... đều là sát-na hữu biểu, đều trở thành phần vị sau.

Như đây, ở trong nghiệp đạo khác, nghĩa phần trước, căn bản và phần sau, như lý nên biết.

Ba tham v.v... bất bình không có phần vị trước sau. Do khởi hiện tiền, liền thành nghiệp đạo căn bản.

Nay, ông nên nói, ở đây vì chúng sinh này đang ở tử hữu hữu biểu và vô biểu, trở thành nghiệp đạo, hay là vì sau khi chúng sinh kia chết mới, trở thành nghiệp đạo? Nếu thế thì có lỗi lầm gì? Nếu chúng sinh bị giết, đang ở tử-hữu, thì có thể giết và bảo người giết. Nếu thú kia cùng chung một thời điểm chết, lẽ ra phải có phạm tội sát sinh?

Theo nghĩa Tất-đàn thì không như thế. Nếu đã chết, sẽ trở thành nghiệp đạo, là thuyết-mà tất-đàn đã nói. Nghĩa là nếu do sự hại này, tất nhiên có thể khiến cho người kia lìa mạng sống, là thân nghiệp hữu biểu, và chung một sát-na khởi vô biểu, gọi là nghiệp đạo thì lời nói này không nên nói.

Lại nữa, trong tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Có nghĩa như đây không? Chúng sinh này đã bị giết, người này chưa lìa việc sát sinh?

Có. Ví như đã khiến chúng sinh này lìa mạng căn, gia hạnh của chủ thể giết chưa bỏ, chưa thôi dứt. Phần vị sau trong đây, do phần vị trước, được đặt tên nói. Câu văn này mâu thuẫn với nghĩa của Tỳ-bà-sa, vì căn bản này chưa diệt trong thời điểm này. Thế nên, như đạo lý không có lỗi lầm nên thừa nhận như đây.

Thế nào là không có lỗi lầm?

Phần trước được sử dụng trong đây, đặt tên nói là căn bản. Thuyết này thì không có lỗi lầm.

Nếu vậy, tướng như đây hữu biểu, làm sao trở thành nghiệp đạo căn bản? Sao không thành?

Vì không có năng lực.

Nếu vậy, vô biểu làm sao trở thành nghiệp đạo?

Thế nên, quả gia hạnh lúc thành tựu, hai pháp này đã trở thành nghiệp đạo. Nghiệp đạo: Có lúc là phần trước của nghiệp đạo khác, hoặc Phần sau của nghiệp đạo khác, là phần vị của sự sát sinh, có thời điểm trở thành nghiệp đạo, có khi trở thành phần trước. Ví như có người muốn giết oán gia, tạo ra phương thuật ác, sát hại cầm thú để cúng tế quỷ thần. Hoặc do trộm vật của người khác, hoặc làm việc tà dâm đối với vợ người kia, cộng tác với người kia, muốn giết oán-gia, hoặc nói dối, nói lưỡi đôi chiều, nói lời hung ác, nói lời mềm mỏng, phá thân hữu của người kia, tùy thuộc ít, nhiều, có thể làm người cứu hộ, hoặc đối với người kia, khởi tham bất bình, hoặc nổi giận đối với người kia, hoặc vì giết người kia, tăng trưởng tà kiến. Như đây, đối với nghiệp đạo khác, như lý, nên tư duy.

Tham v.v... không nên trở thành phần trước. Vì sao? Vì nếu do chỉ phát khởi tâm, thì phần trước chính thức thực hiện của người ấy, sẽ không có nghĩa như đây. Như trong kinh Ly Hạnh Sự nói: Tỳ-kheo! Sát sinh có ba thứ:

1. Từ tham dục sinh.
2. Từ sự giận dữ sinh.
3. Từ vô minh sinh.

Cho đến tà kiến cũng vậy.

Trong kinh này nói: Tướng sát sinh như đây ra sao? Sát hại từ tham sinh: Nếu vì được phần thân người kia, vì được vật dụng, vì việc vui đùa v.v... làm cho người khác phải mất mạng, hoặc vì cứu giúp bản thân mình và bà con mình.

Từ giận dữ sinh: Như vì báo oán.

Từ si mê sinh: Như cúng tế lớn, xả thí cho người, do ý thực hành pháp thiện.

Lại, như các vua vì theo lượng câu văn của pháp luật, ban hành hình phạt nặng cho kẻ thù oán và người ác. Nghiệp sát của người nước Ba-thi cũng từ si sinh. Vì sao? Vì người kia nói lời như thế này: Nếu song thân đã già yếu, khốn khổ và thêm bệnh đau trầm trọng, tất nhiên cần phải xả mạng sống.

Có ngoại đạo Tần-na-kha nói: Rắn, rít độc cắn v.v... luôn có thể gây tổn hại con người. Những loài vật này cần phải giết. Nai, dê, chim, bò v.v..., vì cung cấp cho việc ăn uống của con người, để thọ sinh và nếu sát sinh thì không có lỗi. Nếu sát sinh từ tà kiến sinh, cũng là từ ngu si sinh.

Trộm cắp từ tham sinh: Theo điều mình mong cầu, không cho mà lấy. Hoặc vì được lợi dưỡng riêng, ái nặng, ưa đánh, vì cứu giúp thân mình và quyến thuộc mình.

Từ sự giận dữ sinh: Như vì trả thù.

Từ si mê sinh: Như các vì vua, do theo lượng câu văn của pháp luật, vì phạt người ác, cướp đoạt vật dụng của người khác.

Lại, như Bà-la-môn nói: Tất cả vật Phạm vương đã bỏ, đem cho Bà-la-môn. Các người lừa bịp lấy dùng. Thế nên, nếu Bà-la-môn cướp lấy, cướp lấy vật của mình, nếu ăn, thì ăn vật của mình, nếu mặc, thì mặc y phục của chính mình, nếu cho thì cho vật của mình. Đối với người kia, đều tưởng của vật của người khác. Nếu trộm từ tà kiến sinh, cũng là từ ngu si sinh.

Tà dâm từ tham sinh: Đối với thê thiếp của người khác, trước hết khởi tham ái, rồi sau đó mới thực hiện việc tà dâm, và vì được lợi dưỡng, ái nặng, vì cứu giúp thân mình và quyến thuộc mình.

Từ giận dữ sinh: Như vì báo thù.

Từ si mê sinh: Như việc cưới mẹ v.v... của người nước Ba-thi. Lại, như ở trong đền thờ Cù-sa-bà, có người con gái khác, hộp nước, cắn cổ. Hành động của người này là vướng mắc người thân của mình và vướng mắc với cô, dì, chị, em gái, dòng họ v.v...

Lại, như ngoại đạo Tần-na-kha nói: Người con gái như hoa quả dồn chứa chín thì ăn, như nước đầm, đường sá v.v...

Nói dối v.v... từ tham, giận sinh cũng như sự nói dối đã nói trước kia.

Từ si sinh: Như Bì-đà nói:

Cười đùa cùng người nữ

Cưới vợ và cứu mạng

Vì cầu của, nói dối

Vua Phạm nói không hại.

Nếu nói dối từ tà kiến sinh, cũng là từ si mê sinh. Nói lừa dối đôi chiều v.v..., nếu từ tà kiến sinh, thì cũng là từ si mê sinh. Tất cả từ bốn Bì-đà đã xuất sinh lời biện luận tà, đều là lời nói vô nghĩa.

Tham v.v... sinh bất bình. Thế nào là từ tham v.v... sinh?

Kệ nói:

*Từ thứ lớp kia sinh
Ba căn tham cùng sinh.*

Giải thích: Vì từ thứ lớp tham sinh, nên nói người kia từ tham sinh. Vì từ thứ lớp sân sinh, nên nói người kia từ giận dữ sinh. Vì từ thứ lớp si sinh, nên nói người kia từ si mê sinh.

Đã thuyết minh về nghiệp đạo ác xong. Vậy nghiệp đạo thiện thế nào?

Kệ nói:

*Nghiệp đạo thiện trước sau
Không tham, giận, si sinh.*

Giải thích: Phần trước, phần sau chung cho tất cả nghiệp đạo thiện, đều xuất sinh từ vô tham, vô sân, vô si, vì do cố ý thiện sinh ra. Sự cố ý thiện này nhất định tương ứng với ba căn thiện vô tham v.v...

Về tướng của ba phần trước v.v... ra sao?

Trong đây, nếu xa lìa phần trước của xa lìa nghiệp đạo ác, tức là phần trước của nghiệp đạo thiện. Nếu là căn bản của xa lìa ác tức là căn bản thiện. Nếu là phần sau, của xa lìa ác chính là phần sau của thiện. Thí dụ như Sa-di muốn thọ đại giới, trước hết phải nhập bất cộng ty Yết-ma thứ hai, đây gọi là phần trước. Khi yết-ma thứ ba xong, là nghiệp hữu biểu chung với vô biểu của một sát-na là nghiệp đạo căn bản. Từ đây về sau, cho đến thuyết giảng bốn sự nương dựa. Dựa vào căn bản này mà có nghiệp hữu biểu và nghiệp vô biểu. Cho đến nối tiếp nhau chưa đoạn, là gọi phần sau. Lời nói này không phải tất cả nghiệp đạo đều do cuối cùng của tham v.v... trong đây, nghiệp đạo nào do cội rễ của ác nào được quả cuối cùng?

Kệ nói:

*Sát sinh, giận, ác khẩu
Tạo nên đều do giận.*

Giải thích: Sát sinh, giận dữ, lời nói hung ác, tất nhiên do sân được quả cuối cùng. Tâm xả, tâm ráp nhám hiện tiền, ba tâm này được thành.

Kệ nói:

*Tà dâm, tham dục, trộm
Do tham, nên trợn vện.*

Giải thích: Do sự tham dục hiện tiền, nên tà dâm, tham dục, trộm cắp được thành tựu.

Kệ nói: Tà kiến do vô minh.

Giải thích: Nếu người khởi phạm si quá nặng, thì có thể hoàn toàn thành tà kiến.

Kệ nói: Thừa nhận khác do ba.

Giải thích: Cái gì là khác? Nghĩa là nói dối, nói lừa dối, nói lời vô nghĩa. Ba nghiệp này do cội rễ của ba ác, nên thuận theo một nghiệp đã thành tựu, hoặc do tham, hoặc do sân, hoặc do si, là nghiệp đạo được căn cứ ở bốn tiết đã nói. Nghĩa là ba, ba, một, ba, theo thứ lớp như đây, nên biết.

Kệ nói:

*Nương chúng sinh, thọ dụng
Danh sắc và tụ danh danh thân.*

Giải thích: Nương dựa sát-na v.v..., chúng sinh khởi tà dâm v.v... nương dựa thọ dụng vật khởi tà kiến, nương dựa danh, sắc, khởi nói dối v.v... nương dựa, tụ danh khởi. Nếu người khởi tâm quyết định, vì giết người kia, hoặc đồng thời chết với người kia, hoặc chết trước người kia, là có nghiệp đạo căn bản không?

Kệ nói:

*Cùng chết và chết trước
Vì không có cội rễ.*

Giải thích: Thế nên, cần nêu rõ câu hỏi này: Nếu người làm sự sát sinh, thì quả cũng cuối cùng sẽ không phạm tội sát sinh. Có nghĩa như đây không?

Có. Vì nếu kẻ hay giết người hoặc đã chết trước đó, hoặc chết đồng thời với người bị giết.

Nếu như vậy, thì lý do nào, kẻ sát nhân cũng còn sống, chưa chết? Người giết không tương ứng với tội sát sinh? Nếu kẻ sát nhân chết cùng lúc, thì cũng không tương ứng.

Thế nào là không tương ứng?

Kệ nói: Nương tựa riêng khác sinh.

Giải thích: Do sự nương tựa đối với việc hành sát của người kia, sự nương tựa này đã đoạn diệt, có sự nương tựa riêng sinh, khác với tụ đồng phần của trước. Vì sự nương tựa này đã không thực hiện việc giết, thế nên, không có nghĩa tương ứng với nghiệp đạo. Hơn nữa, nếu vì định giết người khác, nên đã tập hợp số đông làm quân: Hoặc đào hầm, hoặc đi săn, hoặc trộm cắp, phá hoại, gồm nhiều người tụ tập, xúm nhau làm việc này. Trong số đó, có một người, nếu làm việc sát sinh, thì người này phạm phải tội sát sinh?

Kệ nói:

*Vì quân cùng đồng sự
Đều được như tác giả.*

Giải thích: Như tác giả phạm tội, như tất cả người này đồng phạm một tội, vì một vụ việc chung. Nếu theo nghĩa, thì người ấy với người kia lại hỗ tương giết. Nếu người nào do thế lực người khác ép buộc, lôi kéo khiến nhập trong bọn, người đó cũng tương ứng với tội này. Nếu người này dựa vào cách thức này, nghĩa là thuận theo có mạng, vì cứu giúp mạng mình, tôi cũng không giết, chỉ trừ người ấy.

Nếu người tự làm việc sát sinh, thì hành vi này có bao nhiêu lượng để trở thành nghiệp đạo, cho đến tà kiến, trở thành nghiệp đạo. Đây là thuyết tương ứng.

Kệ nói:

*Sát sinh có cố ý
Tưởng khác, giết không lầm.*

Giải thích: Nếu người có cố ý, tất nhiên, tôi phải giết người đó. Đối với người ấy có tưởng của người ấy, và chỉ giết người đó, không giết tràn lan kẻ khác.

Do ba nghĩa này, nên sát sinh trở thành nghiệp đạo.

Nếu vậy, có người với tâm nghi ngờ không quyết định mà sát sinh thì người này vì là chúng sinh, hay không phải chúng sinh? Vì là người kia hay không phải người kia? Người ấy đối với việc giết xong, quyết định mới giết người này nói: Nếu phải, nếu quấy, tôi quyết định cần phải giết. Người ấy đã tạo ra tâm xả. Nếu sát sinh, sẽ mắc phải tội sát sinh, ở trong sát-na, sát-na diệt năm ấm.

Thế nào là đoạn Ba-la-na? Danh từ này có nghĩa gì?

Lấy gió làm nghĩa. Sức gió này dựa vào thân, nương tựa ở tâm khởi. Nếu người cắt đứt gió này, thì ví như gió lặng dứt thì đèn sáng, hoặc tay ngừng rung, thì tiếng chuông dứt hẳn. Gió này cũng thế, đây gọi là đoạn Ba-la-na. Hoặc lấy mạng căn làm nghĩa, tức mạng căn của một sát-na, đang muốn sống. Nếu gây ngăn ngại cho sự sống ấy, thì chính là phạm tội sát sinh. Khác với đây thì không phạm.

Mạng này thuộc về người nào?

Do mạng dứt đi, người kia chết, nói là mạng này thuộc về người kia. Vậy vật nào là của người kia? Về nghĩa ấy là do người kia nói, trong ta sẽ tư duy xét lường. Phật, Thế Tôn nói:

*Mạng căn, noãn và thức
Nếu ba buông bỏ thân,
Kia bỏ, tức ngủ mãi*

Như cây khô, không biết.

Thế nên, thân có mạng căn, gọi là sống, không có mạng căn, gọi là chết. Ni-càn-đà-tử nói: Nếu không do biết trước bị sát sinh thì người giết cũng đắc tội. Ví như không do biết bị chạm xúc lửa trước, cũng bị lửa đốt. Về phần người kia nếu thấy gặp vợ người khác và chạm xúc, nghĩa này lẽ ra cũng thế.

Việc nhổ tóc của Ni-càn-tử để bảo người kia tu khổ hạnh, người kia bị sinh bụng chết, thí chủ lẽ ra mắc phải tội. Cũng như vì mẹ và bào thai, lẫn nhau làm nhân của nỗi khốn khổ. Người phạm tội do tương ứng với việc sát hại, nên như lửa đốt áo mình. Nếu người bảo người khác giết, thì không lẽ mắc tội! Ví như bảo người khác chạm sát vào lửa, do vì bảo người khác, nên mình không bị đốt. Vậy kẻ vô ý, gõ v.v... lẽ ra cũng đắc tội? Như treo ngược mái nhà lên vì sát sinh.

Lại, về lý phạm tội chết, không nên chỉ do lập lời thề mà được thành.

Đã thuyết minh về tội sát sinh xong.

Kệ nói:

Trộm vật dụng người khác

Lén lấy thuộc về mình.

Giải thích: Với điều kiện trôi chảy không lẫn lộn. Nghĩa là người do sức mạnh, hoặc do lén trộm lấy của vật của người khác làm của riêng mình. Đối với vật của người khác, nếu có ý lấy, do sức, do bóng tối, trừ lấy lộn, nhân lượng này mà thành nghiệp ăn trộm. Nếu trộm vật của Đâu-đà, thì sẽ đắc tội từ Phật. Vì sao? Vì tất cả vật cúng dường ở vào thời điểm nhập Niết-bàn, mà Phật, Thế Tôn đều đã tiếp nhận.

Có sư khác nói: Nếu người nào có khả năng gìn giữ vật này, sẽ đắc tội từ người đó. Nếu đào hầm, hố được vật vô chủ, sẽ đắc tội từ người làm chủ đất nước. Nếu người trộm vật xoay lại, nếu đã tác bạch yết-ma sẽ đắc tội từ người đến ở không chung. Nếu chưa tác bạch yết-ma, sẽ đắc tội từ đệ tử của tất cả chư Phật.

Kệ nói:

Hành, phi hành tà dâm

Nói đây có bốn thứ.

Giải thích: Bốn thứ hành không nên hành, gọi là tà dâm:

1. Hành không nên hành: Nghĩa là thuộc về người khác, nếu mẹ, con gái được gần gũi cha mẹ.

2. Hành không nên hành: Nghĩa là không phải phần, nếu vợ mình, ở đường dưới và miệng.

3. Hành không nên hành: Nghĩa là không phải chỗ, nếu ở chỗ trống trải, chỗ là chi-đề, chỗ tu phạm hạnh.

4. Hành không nên hành: Nghĩa là phi thời, nếu thời gian vợ mình có thai, thời gian cho con bú, thời gian thọ giới. Nếu do chồng đã bằng lòng cho nên được giới, đây là phi thời.

Bộ khác nói như thế này: Cũng với điều kiện trôi chảy không lẫn lộn như trên nói, nếu đi qua chỗ vợ người khác, tạo ra tưởng vợ mình, thì không thành nghiệp đạo. Nếu tạo ra tưởng vợ người khác, qua đến chỗ vợ người khác, thì sư khác nói: Do hành dâm với vợ người khác và thọ dụng, vì giống với đây, nên trở thành chỗ riêng của nghiệp đạo. Vì muốn tạo ra hành dâm ở chỗ riêng, nên không có tội của nghiệp đạo.

Thí dụ như sát sinh, sư khác nói thế này: Nếu thực hành vụ việc này đối với Tỳ-kheo-ni, sẽ đắc tội từ chỗ nào? Đắc tội từ người làm chủ đất nước. Vì sao? Vì việc này không phải điều mà quốc chủ cho phép. Cho nên, nếu vợ mình có giới mà còn không thể hành dâm, huống chi là Tỳ-kheo-ni?

Nếu thực hành việc này với đồng nữ, thì đối với người cha mẹ đã cho phép hứa hôn, sẽ đắc tội với người đã cho. Nếu người chưa hứa hôn, thì sẽ đắc tội đối với người giữ gìn, thậm chí đắc tội đối với nhà vua.

Kệ nói:

Tưởng riêng, nói lời này

Đối chỗ hiểu, nói dối.

Giải thích: Là nghĩa mà người kia đã nói, khởi tưởng dị biệt. Ở trong nghĩa này, nói đã dựa vào người, nếu hiểu nghĩa của lời nói này, lời nói này trở thành nói dối. Nếu đã dựa vào người, không hiểu nghĩa của lời nói ấy, thì lời nói này thế nào? Lời nói này sẽ trở thành lời nói vô nghĩa.

Lời đã nói, nghĩa là có dục. Văn tự nhiều nên trở thành lời nói. Trong lời nói này, chữ nào trở thành nghiệp đạo?

Vô biểu chung của chữ sau cuối trở thành nghiệp đạo. Hoặc tùy chỗ, người kia đã hiểu nghĩa, văn tự trước chỉ là gia hạnh của phần trước.

Nói hiểu nghĩa, nghĩa là được nghe rồi hiểu nghĩa, hay là được nghe là có thể hiểu nghĩa ngay?

Nếu vậy thì có lỗi gì?

Nếu đã hiểu nghĩa, thì nghĩa của lời nói vì là cảnh giới của ý thức, nên lời nói đều cùng diệt với nhĩ thức, nên chỉ cùng vô biểu làm nghiệp đạo. Nếu có thể hiểu nghĩa thì sẽ không có lỗi này.

Trở thành có thể hiểu là sao ?

Người hiểu lời nói là người nhận thức ở tai. Người này là người có khả năng hiểu, như cầm giữ không có mất, có thể cho. Như trong kinh này nói: Ngôn thuyết có mười sáu thứ: Không thấy, nói thấy, cho đến không biết, nói biết, thấy nói không thấy, cho đến biết, nói không biết. Tám thứ này không phải lời nói của Thánh. Không thấy, nói không thấy, cho đến đã biết, nói không biết. Tám thứ này là ngôn thuyết của Thánh.

Tướng của thấy, nghe, biết và cảm nhận trong đây thế nào?

Kệ nói:

*Mắt, tai và ý thức
Ba loại được chúng biết
Thứ lớp là thấy nghe
Biết cùng với cảm nhận.*

Giải thích: Nếu đối tượng chứng của nhãn thức là thấy, đối tượng chứng của nhĩ thức là nghe, đối tượng chứng của ý thức là biết, đối tượng chứng của mũi, lưỡi, thân thức là cảm nhận thì vì lẽ gì bản tánh của hương, vị, xúc là vô ký. Ví như tử thi thế nên duyên nơi thức kia nói là cảm nhận. Sư Tỳ-bà-sa nói như vậy: Trong đây lấy gì làm chứng? Có hai thứ làm chứng. Nghĩa là kinh A-hàm và đạo lý. Kinh A-hàm nói: Ma-la-chỉ-mẫu! Ý ông nghĩ thế nào? Sắc này không phải là sắc mắt ông đã từng thấy xưa kia, không phải sắc mà hiện nay đang thấy, không phải sắc do tâm ông tạo ra. Ta sẽ nên thấy ông vì nhân sắc này được khởi dục, khởi ái, khởi mừng, khởi vương mắc, khởi kết, khởi tham có phải không?

Không vậy, Bà-đàn-đa! Tiếng này không phải là tiếng mà tai ông đã từng nghe xưa kia, cho đến pháp này không phải là pháp mà ý ông đã từng biết xưa kia. Nói rộng cho đến: Không vậy, Bà-đàn-đa! Ma-la-chỉ-mẫu! Ý ông nghĩ sao? Vì ở trong đây, đối với thấy chỉ có thấy sinh, đối với nghe chỉ có nghe sinh, đối với giác chỉ có giác sinh, đối với biết chỉ có biết sinh. Trong kinh nói như vậy: Đã đối với ba trần, vì nói thấy, nghe, biết, nên biết được đối với ba trần khác, đồng lập tên giác.

Nếu không thừa nhận như đây, thì ba trần này sẽ ở ngoài ba thấy v.v... Về hương v.v..., lẽ ra không có ngôn thuyết, là gọi đạo lý.

Kinh này không phải chứng, vì có nghĩa riêng. Vì sao? Vì ở trong kinh này, không phải Phật, Thế Tôn muốn phán quyết tướng của bốn ngôn thuyết.

Nói ngôn thuyết này làm gì?

Phật nói: Ma-la-chỉ-mẫu! Ở trong sáu cảnh giới và ở trong ngôn thuyết của bốn thứ thấy v.v..., vì chỉ ngôn thuyết thấy v.v... khởi hay là vì lại thêm cho đủ nhân của ái, không ái v.v...?

Ở trong thuyết này thấy nghĩa kinh như đây.

Nếu vậy thì tướng nào là thấy? Cho đến tướng nào là biết?

Có sư khác nói: Đối tượng chứng của năm căn là thấy. Từ người khác truyền đến được là nghe tức thời điểm đã trừ tính, xét lường. Tự ý đã thừa nhận là cảm nhận. Tự tâm đã chứng là biết. Vì năm trần này, tùy thuận một đối tượng thấy, nên nhân nghĩa này lập ra ngôn thuyết thấy. Nếu sự việc không phải chính mình đã chứng kiến mà chỉ từ người khác truyền được ngôn thuyết, đây gọi là nghe. Nếu sự việc được căn cứ ở năm trần, do tự tư duy, xét lường mà lập ra và vì tự mình đã thừa nhận nên nói, đây gọi là giác. Vì trần thứ sáu khác với năm trần kia, nên chỉ được ý thức chứng, đây gọi là biết.

Thế nên, đối với hương v.v... không có ngôn thuyết, thành thử đạo lý ông đã lập không thành đạo lý.

Các cựu luận sư trước đã nói như vậy: Nhãn căn đã chứng, nói là thấy. Truyền được từ người khác, nói là nghe. Chính mình đã tư duy, gọi là cảm nhận. Đối với thân mình đã tiếp nhận được, nói là biết (chớ biện luận rộng nơi cái biết này).

Lại giải thích: Về biện luận này, nếu người do thân làm rõ nghĩa khác biệt, thì có nói đối không?

Có. Thế nên Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Vì có, không do thân làm việc sát sinh, phạm tội sát sinh không? Có. Nếu do nói, là vì có, không do nói, làm việc nói dối, phạm tội nói dối không? Có. Nếu do hành động thân, vì có, không do hành động thân, miệng, việc này có phạm tội sát sinh, nói dối không? Có. Như do tâm tiên nhân giận, trách cứ, trong đây dẫn thí dụ bố-tát để làm chứng. Nếu do thân, miệng không lầm, sẽ không có vô biểu của cõi Dục, vì không lấy hữu biểu làm ưu tiên.

Sao vô biểu này lại trở thành nghiệp đạo?

Nay, ông ở trong đó nên tạo ra công dụng.

Đã thuyết minh về nói dối xong.

Kệ nói:

Phá ngữ, tâm có nhiễm

Nói hoại ái người khác.

Giải thích: Hiểu nghĩa tức lời nói không có rối loạn, lời nói lưu loát. Nếu có tâm nhiễm ô, vì phá hoại sự hòa hợp của người khác và yêu mừng lẫn nhau, là gọi phá ngữ.

Kệ nói: Lời ác, không yêu người.

Giải thích: Có tâm nhiễm ô, hiểu nghĩa không rối loạn. Ba thứ này, nói lưu loát.

Ba thứ này là nghĩa gì?

Nếu người có tâm nhiễm ô, đối với người hiểu nghĩa, là chỗ đã muốn nói, là ngữ đã muốn nói và nói ngay gọi là lời nói ác.

Kệ nói: Các nhiễm không ứng ngữ.

Giải thích: Tất cả lời nói nhiễm ô, vì không tương ứng với nghĩa, nên gọi là không phải ứng ngữ, cũng gọi là tán ngữ, vì về nghĩa không thấu tóm nhau.

Kệ nói: Thuyết khác, khác ba nhiễm.

Giải thích: Có sư khác nói: Từ khẩu nghiệp nói dối v.v... Nếu khẩu nghiệp có nhiễm ô, thì sẽ khác với ứng ngữ kia, gọi là phi ứng ngữ.

Kệ nói: Nịnh, buồn, ca, vũ khúc: Tà luận.

Giải thích: Thí dụ như Tỳ-kheo tà mạng, vì mong được lợi dưỡng, nên tạo ra lời lẽ dua nịnh. Lại có người vì bị dồn ép do nỗi lo lắng biệt ly, nên thốt ra lời nói đầy ưu tư, buồn thảm. Lại, có người do tâm nhiễm dục, nên ca hát. Lại, có vũ nhi khi múa, vì nhiễm ô người khác, nên đã tạo ra các từ khúc.

Lại có người chấp tà luận, khởi kiến chấp, thuyết giảng rộng về biện luận này, thậm chí còn sử dụng lời lẽ nhảm thô. Khác với ba lời nói dối v.v... nếu bất cứ trường hợp nào có lời nói nhiễm ô, đều gọi là phi ứng ngữ. (thời kỳ Chuyển luân vương có ca hát).

Thế nào là không phải phi ứng ngữ?

Là thời điểm người kia đã xa, tương ứng với tất cả nghĩa xuất ly, không tương ứng với vị tà. Là thời điểm có lời cầu vợ, tiếp đón vợ v.v..., mặc dù là không phải ứng ngữ, mà không phải nghiệp đạo.

Sư khác nói: Như đây kệ nói:

*Người tham dục, tham muốn
Của người khác chẳng bằng.*

Giải thích: Cầu mong được của vật của người khác thì phi đạo lý, không phải bình đẳng. Vì muốn thuộc về chính mình nên tạo ra ý nguyện này: Những của vật như đây, đều thuộc về ta. Hoặc do sức, hoặc do bóng tối, sự tham dục này được gọi là nghiệp đạo.

Có sư khác nói: Tất cả ái dục của cõi Dục đều là nghiệp đạo tham dục. Vì sao? Vì ở kinh Ngũ Triền Cái nói: Căn cứ ở ái dục, có lời nói như thế này: Người này đã bỏ cái tham dục của thế gian. Tất cả ái đều

là tham dục, chứ không phải tất cả đều là nghiệp đạo, vì do điều ác của phẩm Nhiếp trọng. Chớ cho, tất cả Chuyển luân vương và người Bắc-Cưu-lâu đều có nghiệp đạo tham dục!

Sư khác nói như vậy: Kệ nói: Giận dữ bỏ chúng sinh.

Giải thích: Duyên nơi lỗi lầm của chúng sinh, khởi tâm hại, bỏ, ở trong việc gây tổn hại người khác. Vì tâm mạnh mẽ, nhanh chóng, nên trở thành nghiệp đạo.

Kệ nói:

*Chấp không có thiện, ác
Đó chính là tà kiến.*

Giải thích: Đối với hai nghiệp thiện, ác, bác bỏ không có nghiệp, là gọi tà kiến. Như kinh nói: Không có thí cho, không có cúng dường, không có ngủ nhiều, không có hạnh thiện, không có hành vi ác, ở thế gian không có Sa-môn, Bà-la-môn và A-la-hán. Tà kiến này đầy đủ: bài bác nghiệp, bác bỏ quả, bài bác Thánh nhân, có nhiều thứ căn vặn ở trong kinh.

Kệ này chỉ chú trọng chỉ rõ về thể tướng của mười nghiệp đạo:

Nghiệp đạo như đây là nghĩa gì?

Kệ nói:

*Ba sau đây chỉ đạo
Bảy nghiệp đạo.*

Giải thích: Ba tham dục v.v..., vì là đường dẫn đến nhà nghiệp, nên nói nghiệp đạo. Phát khởi sự cố ý, vì dựa vào nghiệp đạo kia khởi, nên bảy thứ trước cũng nghiệp, cũng đạo. Vì công năng làm sáng tỏ bản ý, vì là chủng loại của nghiệp kia, thế nên, gọi là nghiệp.

Nghiệp đạo như vô tham v.v... trước kia và sự ly khai sát sinh v.v..., nên biết cũng như hai phần trước, sau này.

Không phải nghiệp đạo là sao?

Do ba thứ tham dục v.v... kia nảy sinh là trở thành nghiệp đạo này và nương dựa nghiệp đạo này làm căn bản. Như thấu tóm thô làm nghiệp đạo, nên phi nghiệp đạo này như trước đã nói.

Lại nữa, do nghiệp kia khiến tăng, giảm tất cả vật thể nội, ngoại ở thế gian, vì hơn, kém đều được thể hiện rõ, nên lập nghiệp kia làm nghiệp đạo.

Nếu vậy, sư của bộ Thí dụ chấp chỉ vì tham, ái v.v... là ý nghiệp, vậy ba thứ này đối với nghiệp kia, làm sao trở thành nghiệp đạo?

Ông nên hỏi sư kia, ở đây, cũng có thể đáp. Ba thứ tham v.v... kia là nghiệp, cũng là đạo của cõi ác, nên nghiệp kia cũng được gọi là

ngiệp đạo.

Thêm nữa, lại vì nhân lẫn nhau, nên đều gọi là nghiệp đạo, tức mười nghiệp đạo ác đã nói. Tất cả nghiệp đạo này vì mâu thuẫn với hạnh của pháp thiện, nên gọi là ác.

Kệ nói: Đoạn căn do tà kiến.

Giải thích: Ở trong mười điều ác, do điều ác nào cắt đứt căn thiện? Do tà kiến viên mãn của phẩm tối thượng thượng.

Nếu vậy, nói năng thế nào đối với trong Tạng A-tỳ-đạt-ma? Những gì là căn ác của phẩm tối thượng thượng? Là căn ác kia có khả năng đoạn diệt căn thiện. Nếu người đang đạt đến ở phần vị cõi Dục là dục, cái được loại trừ đầu tiên, do tà kiến là đối tượng được dẫn khởi bởi căn ác thì lập sự tà kiến ở trong căn ác. Ví như lửa có nhiệt năng đốt cháy quốc-độ, kiếp có công có thể dẫn lửa khiến cho nó khởi, nên nói quốc độ bị kiếp đốt.

Ở đâu là căn thiện bị hủy hoại?

Kệ nói: Sanh đắc thiện cõi Dục.

Giải thích: Chỉ căn thiện trong cõi Dục bị đoạn trừ, vì không tương ứng với căn thiện của cõi Sắc, Vô sắc.

Nếu vậy, theo thuyết của luận Giả Danh Phân Biệt đã nói, làm sao thông qua? Như luận ấy nói: Chỉ do lượng này là con người đã đoạn căn thiện của ba cõi.

Đắc đạt đến của căn thiện cõi trên, vì căn cứ ở nghĩa cách ly nhau rất xa, nên thuyết minh lời nói này: Do vì khiến nối tiếp nhau, không phải đồ dựng của căn thiện kia, nên chỉ căn thiện sinh đắc thiện là bị đoạn diệt, vì tất cả gia hạnh đắc thiện này đã lùi mất.

Tà kiến này có thể đoạn diệt căn thiện, duyên nơi cảnh giới nào?

Kệ nói: Nghĩa là bác không nhân quả.

Giải thích: Tà kiến này, nếu có thể bác bỏ nhân, nghĩa là không có hành động thiện, ác. Nếu bác bỏ quả, nghĩa là không có quả báo, của các nghiệp do hành vi thiện, ác. Hai thứ tà kiến này giống với đạo thứ lớp và đạo giải thoát.

Bộ khác thuyết minh: Như tà kiến này duyên hữu lưu làm cảnh, không duyên vô lưu, duyên nơi cõi của phần đông, không duyên nơi cõi không phải phần đông. Chỉ vì do tương ứng với tùy miên, nên sức của tà kiến kia yếu ớt.

Kệ nói: Tất cả là thứ lớp.

Giải thích: Các sư Phân Biệt nói: Tất cả tà kiến như đây, với chín

phẩm căn thiện có thể đoạn diệt. Thí dụ như hoặc do kiến đế diệt.

Lại có sư khác thuyết minh: Theo thứ lớp đoạn, do chín phẩm tà kiến, nên chín phẩm căn thiện bị đoạn diệt. Ví như hoặc do Tu đạo diệt, cho đến tà kiến của phẩm tối thượng thượng, đoạn diệt căn thiện của phẩm tối hạ hạ.

Nếu chấp như sư đây, thì sư Già-lan-tha của Tỳ-bà-sa, tức sẽ bị thủ hộ. Già-lan-tha nói: Gì là luôn thuận theo căn thiện rất tinh tế? Là người đoạn căn thiện, đối tượng đoạn sau cùng. Do sự đoạn diệt của tà kiến kia. Người này được đoạn tên căn thiện.

Nếu vậy, về nghĩa của Già-lan-tha này thế nào?

Dem lời nói của Già-lan-tha: Gì là căn ác của phẩm tối thượng? Nếu là căn ác, sẽ có khả năng diệt trừ căn thiện, gọi là phẩm tối thượng thượng. Vì căn cứ ở sự viên mãn nên nói lên lời này. Vì sao? Vì do sự diệt trừ này không sót, không có một phẩm loại nào được tồn tại, không bị đoạn trừ, vì căn ác kia đã tạo ra sinh nhân, như trung gian đạo kiến đế không ra khỏi quán. Sự đoạn căn thiện cũng thế.

Lại có sư khác nói: Sự này có hai thứ.

Lại có sư khác thuyết minh: Trước, đoạn trừ căn thiện của loại giới, sau đoạn diệt căn thiện tự tánh.

Lại có sư khác nói: Nếu giới là quả của tâm, thì do xả tâm này, giới cũng bị xả.

Ở xứ nào, căn thiện có thể đoạn diệt?

Kệ nói: Cõi người.

Giải thích: Ở trong cõi người chứ không phải cõi ác, có căn thiện, vì trí nhiễm, không nhiễm, không vững chắc, vì ở thiên đạo chứng kiến quả báo của nghiệp. Ở ba châu chứ không phải Bắc-Cưu-lâu, vì xưa nay họ không có ý ác.

Có sư khác nói: Chỉ người châu Diêm-phù.

Nếu chấp như đây, thì sẽ mâu thuẫn với Già-lan-tha, Già-lan-tha nói: Người châu Diêm-phù, nếu tương ứng với căn tối thiểu thì chỉ tương ứng với tám căn. Đông Tỳ-đề-ha, Tây Cù-da-ni cũng thế.

Căn thiện này, kệ nói: Khả năng đoạn, chỉ nam, nữ.

Giải thích: Nếu đoạn diệt căn thiện, thì chỉ nam, nữ có khả năng đoạn.

Có sư khác nói: Căn trí, căn tinh tấn vì mê muội, đần độn, nên người nữ không đoạn.

Nếu vậy, lối chấp này mâu thuẫn với Già-lan-tha. Vì Già-lan-tha nói: Nếu người nào tương ứng với nữ căn, thì người đó quyết định sẽ

tương ứng với tám căn. Hành vi tham ái ở trong nam, nữ, không thể đoạn căn thiện, vì ý địa dao động yếu ớt.

Nếu như vậy, thì người của hành vi nào có thể đoạn?

Kệ nói: Kiến hành.

Giải thích: Ý ác của người này rất thâm độc, vững chắc, thế nên, huỳnh môn v.v... không có khả năng đoạn. Loại bộ của hành vi tham ái này cũng như cõi ác.

Thế tướng của đoạn căn thiện này ra sao?

Kệ nói: Đây “không phải đắc” (Phi đắc).

Giải thích: Đắc đạt đến của căn thiện trong thời điểm này đã đoạn, không sinh lại chứ “không phải đắc” đạt đến sinh. Trong khi không phải đắc đạt đến sinh, nói là căn thiện đã đoạn diệt.

Căn thiện này đã dứt đi, sao lại nối tiếp nhau?

Kệ nói: Nối tiếp thiện, nghi, có kiến.

Giải thích: Ở trong nhân quả, nếu người này nảy sinh tâm nghi hoặc sinh có kiến, đây gọi là chánh kiến. Vào thời điểm này, đắc đạt đến của chánh kiến, vì khởi lại, nên tiếp nối với căn thiện, chín phẩm của khi xưa đã đoạn. Nay, nối tiếp nhau trong một thời điểm, do thứ lớp hiện tiền. Ví như được không có bệnh và có sức, là người kia tiếp nối căn thiện.

Kệ nói: Nay, không phải tạo vô gián.

Giải thích: Người đoạn căn thiện khác, ở trong đời hiện nay sẽ có nghĩa nối tiếp căn thiện. Nếu người gây tạo nghiệp vô gián, thì ở đời hiện nay sẽ không có nghĩa nối tiếp căn thiện. Vì căn cứ ở người này, nên trong kinh nói: Người này không hợp với đời nay, được nối tiếp căn thiện. Người này hoặc từ địa ngục chánh thoái, chánh sinh, thời điểm này, nên nối tiếp căn thiện. Chánh sinh, nghĩa là ở trung ấm. Chánh thoái, nghĩa là sắp chết. Trong trường hợp này, nếu do sức nhân đoạn căn thiện, là khi lùi lại, nối tiếp căn thiện. Nếu do sức duyên mà đoạn căn thiện, thì vào thời điểm chánh sinh này, sẽ nối tiếp căn thiện. Do sức mình, do sức người khác cũng vậy.

Lại nữa, nếu người nào do tự ý hủy hoại đoạn căn thiện, thì người đó ở hiện đời sẽ được nối tiếp căn thiện. Nếu người nào do tự ý làm hủy hoại và người khác bảo hủy hoại, đoạn căn thiện, thì người ấy sẽ được nối tiếp căn thiện sau khi mạng chung. Nếu người do kiến hủy hoại, do kiến giới làm hủy hoại cũng vậy.

Có người nào đoạn căn thiện mà không rơi vào tụ tà định không?

Về nghĩa này có bốn luận chứng:

1. Luận chứng thứ nhất: Như Phú-lâu-na v.v...
2. Luận chứng thứ hai: Như trường hợp vua Vị Sinh Oán v.v...
3. Luận chứng thứ ba: Như trường hợp ĐỀ-bà-đạt-đa v.v...
4. Luận chứng thứ tư: Trừ ba luận chứng trước.

